

PENSAMIENTO, LENGUAJE Y REALIDAD

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO
(EDITORES)

PENSAMIENTO,
LENGUAJE Y REALIDAD

ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M^a Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-253-5

Depósito Legal: NA 749-2012

Pamplona

Nº 47: Ángel Luis González / David González Ginocchio (eds.),
Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo
2012

© Ángel Luis González / David González Ginocchio (eds.),

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

ÍNDICE

Presentación, <i>Ángel Luis González</i>	7
Intencionalidad: relación entre conocimiento objetivo y teoría, <i>Miguel Martí</i>	13
Cuerpo y persona: aportaciones de Polo al problema mente-cerebro, <i>José Ignacio Murillo</i>	21
El conocimiento de la realidad psicológica. ¿Existe una psicología epistemológicamente consistente?, <i>Consuelo Martínez Priego</i>	31
Distinción entre pensamiento y lenguaje de acuerdo con el abandono del límite mental, <i>Jorge Mario Posada</i>	49
Fenomenología de la palabra, <i>Juan J. Padial</i>	69
Representacionismo y lenguaje en Apel y Polo. Hacia una prolongación semiótica y metafísica de la fenomenología a partir de <i>Ser y tiempo</i> , <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i>	87
Los niveles de lenguaje convencional y personal. Un estudio al hilo de la filosofía de Leonardo Polo, <i>Juan Fernando Sellés</i>	109
La transformación modal de la metafísica, <i>Fernando Haya</i>	127
El conocimiento de Dios y la comprensión del hombre. La rectificación poliana de la filosofía moderna: la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental, <i>Juan A. García González</i>	137

PRESENTACIÓN

Ángel Luis González

En los días 2 y 3 de diciembre de 2011 se celebró en la Universidad de Navarra un *Simposio sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, bajo el título de *Pensamiento, lenguaje y realidad*, que reunió un grupo numeroso de estudiosos e interesados en las doctrinas filosóficas del pensador madrileño afincado en Pamplona desde 1955. Las ponencias que se presentaron fueron seguidas de unos coloquios amplios, interesantes y, en algunos momentos, plenos de pasión filosófica, que continuaron fuera de las aulas. En cuanto organizador del simposio, deseo manifestar por escrito mi gratitud a todos los asistentes, por su interés, las intervenciones, el desplazamiento, a veces desde bastante lejos, para escuchar y conversar, *aprovechando* un fin de semana, sobre filosofía y en concreto sobre los planteamientos filosóficos de Leonardo Polo. Muy especialmente la gratitud se extiende, en primer lugar y sobre todo, a los profesores que con sus exposiciones, y aclaraciones en el posterior diálogo, hicieron que esos días constituyeran para todos un verdadero deleite de alta especulación filosófica. Resulta obligatorio, y por lo demás muy grato, expresar también el agradecimiento a quienes con su trabajo de preparación y ayuda para que todo se desarrollara de modo adecuado, con orden, previsión y atención a los diversos incidentes que toda reunión lleva consigo y que siempre solventaron con acierto y rapidez; que todo resultara bien se debe en primer lugar a David González Ginocchio, secretario del Simposio; la Dra. M^a Idoya Zorroza aportó gran ayuda con su gran experiencia y competencia en las lides de reuniones científicas; Gonzalo Alonso y Miguel Martí supieron estar al tanto y resolver todos los pequeños problemas que conlleva una reunión de este tipo; mi más expresiva gratitud a todos ellos.

Se publican aquí las ocho ponencias que se pronunciaron esos días, corregidas por los autores, por cierto ateniéndose a la cadencia de tiempos prevista para que esta publicación pueda salir poco después de la celebración del simposio. No ha resultado posible, en cambio, publicar las intervenciones de los asistentes al simposio y las respuestas de los ponentes, intervenciones y respuestas y discusiones que enriquecieron considerablemente las sesiones científicas de esos días.

Siguiendo el título del simposio, hemos reordenado para esta publicación las ponencias de los conferenciantes en torno a tres temáticas muy amplias, que sir-

van como una suerte de guía para explorar los distintos aspectos de la filosofía poliana: el pensamiento, el lenguaje y la realidad. En primer lugar, Miguel Martí presentó su ponencia *Intencionalidad: relación entre conocimiento objetivo y teoría*. En ella, con acierto y profundidad, explana la consideración moderna, sobre todo hegeliana, de un comienzo absoluto como único modo de alcanzar la verdad comparada con la propuesta poliana; para Polo es imposible un comienzo absoluto, que conllevaría la patencia absoluta. Martí desarrolla, breve y brillantemente, la doctrina de Polo de que el conocer se da ciertamente con *operaciones* y *objetos* correspondientes, pero el hombre conoce también de manera *habitual* y también *personalmente*, estudiando la relación existente, según Polo, entre el conocimiento objetivo, el comienzo absoluto y la importancia de los hábitos y otros modos de conocimiento.

Cuerpo y persona: aportaciones de Polo al problema mente-cerebro es el título de la ponencia del Prof. José Ignacio Murillo, profesor de la Universidad de Navarra, en donde dirige el proyecto *Mente y cerebro: biología y subjetividad en la filosofía y en la Neurociencia contemporáneas*, uno de los grandes proyectos del *Instituto Cultura y sociedad* de dicha Universidad. Enmarcado en las líneas de ese proyecto, Murillo dibuja la posibilidad de diálogo de la filosofía con los temas científico-positivos siguiendo algunas pautas del pensamiento poliano, y en concreto el diálogo entre filosofía y la neurociencia actual. Destaca la sucinta y brillante glosa al capítulo de la teoría del conocimiento de Polo, titulado *Intencionalidad y neurología*, extrayendo las consecuencias de su modo de plantear las relaciones entre filosofía y neurociencia, también en comparación con otros modelos actuales, que se describen en la primera parte de su trabajo.

La Prof. Consuelo Martínez Priego, Doctora en Filosofía y en Psicología, imparte docencia de Antropología en el Centro Universitario Villanueva (Universidad Complutense de Madrid) y es autora del conocido blog *Estudios Polianos*; expuso la ponencia *El conocimiento de la realidad psicológica. ¿Existe una psicología epistemológicamente consistente?* Teniendo en cuenta diversas doctrinas de los libros de Polo, especialmente la *Psicología general*, expone varios asuntos de enorme interés, entre los que se cuenta el psicoanálisis. En él, según Polo, el reduccionismo del hombre a un solo y exclusivo punto de vista se expresa en dos tipos de lenguajes: uno de ellos tomado de la mecánica y el otro del mito. También resultan muy sugerentes las explicaciones de la autora respecto al objeto y el método de la psicología, trayendo a colación ideas polianas sobre la distinción de la psicología con la física y la biología, con el intento de alcanzar lo específico suyo. La autora expone la perspectiva psicosomática de Rof Carballo y algunas propuestas clave para psicología hechas por Zubiri; esas perspectivas junto con las doctrinas polianas expuestas abren el camino a una ciencia consistente con un método diferente de las psicologías al uso hoy día.

Cierra esta primera sección el Prof. Jorge Mario Posada, gran conocedor y profundo glosador de la filosofía poliana. Él no pudo asistir al Simposio, pero envió una ponencia titulada *Distinción entre pensamiento y lenguaje de acuerdo con el abandono del límite mental*. En ella, como es habitual en él, la excelente especulación es desarrollada con una redacción repleta de frases muy gráficas y expresivas. Y resulta imponente, e imposible de realizar siquiera, un ligero resumen de todas las ideas concentradas en su magnífico artículo que abarca toda la especulación poliana sobre el tema. Filosofar según el método denominado abandono del límite mental se contrapone a cualquier procedimiento filosófico objetualista, del tipo que sea, que denote en último término un acto lingüístico. Me han parecido un prodigio de claridad expositiva y concisión, a la par que profundos, los epígrafes *Abandono del límite e inteligir habitual*, y *Dimensiones del abandono del límite mental y hábitos intelectuales superiores*, para desembocar y alcanzar lo que constituye el final del trabajo (más sintético y complejo), a saber, la *Peculiar exposición lingüística de los temas del inteligir habitual posibilitada según el abandono del límite mental*; este epígrafe merecería a mi juicio una ulterior ampliación expositiva, que aclarase todo lo que está expresado *in nuce*; estoy seguro que el Prof. Posada, a quien agradezco vivamente que nos haya enviado este trabajo para el simposio, lo cumplirá en el futuro con creces.

Abre la segunda sección, “Lenguaje”, la ponencia leída por el Prof. Juan J. Padial, de la Universidad de Málaga: *Fenomenología de la palabra*. Su trabajo parte de unas muy interesantes y pertinentes referencias históricas y sistemáticas, sobre todo con referencia a las causas del olvido, subrayado por Merleau-Ponty, “de la palabra como encarnación simbólica del pensamiento”; pone de manifiesto la necesidad de una fenomenología de la palabra, pues el papel de ésta con frecuencia no comparece y se la confunde con la mera voz: “en el caso de las ciencias positivas del lenguaje, el enorme poder de comunicación de las estructuras gramaticales y sintácticas lleva a olvidar el papel de la palabra como expresión inmediata, encarnada y vital, de la misma inteligencia”. A continuación se pasa a glosar la doctrina heideggeriana expresada así en *Ser y Tiempo*: “El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [Rede]”, con derivaciones interesantísimas y muy explicadas y traídas a colación sobre la palabra hablada y el tiempo articulado con el discurso. Esas glosas a Heidegger conectan con otras, que cita Padial, del tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* poliano, finalizando con una glosa a la propuesta de Polo que toma al lenguaje como conciencia en hábito. Resulta muy apasionante comprobar la conexión de los temas en Heidegger y Polo y el modo en que el autor los compara.

Por su parte, el Prof. Carlos Ortiz de Landázuri también atiende a algunos puntos que contactan con la ponencia del Prof. Padial señalada en el párrafo anterior. *Representacionismo y lenguaje en Apel y Polo. Hacia una prolongación*

semiótica y metafísica de la fenomenología a partir de Ser y tiempo, reza el título de su ponencia. En ella se comparan las doctrinas de Apel y Polo con respecto a las críticas que ambos hicieron ampliando o prolongando las que el Heidegger de *Ser y Tiempo* había hecho al representacionismo. El autor considera que las estrategias de los dos autores son, en cierta medida, complementarias, si bien distintas. Como subraya el autor, “Apel hizo notar las mediaciones irrebasables que, según Heidegger, genera el círculo hermenéutico de la comprensión en cualquier representación sensible o conceptual. Por su parte Polo también señaló el límite mental inherente al tipo de presencia fáctica que se atribuye a este tipo de representaciones, ya sea de tipo sensible o conceptual. Sin embargo ambos dejaron abierta la posibilidad de prolongar las propuestas fenomenológico-hermenéuticas y epistémico-metafísicas contenidas en *Ser y tiempo*, a diferencia de lo que acabó ocurriendo en la filosofía del “Gestelt” del último Heidegger”. Las referencias textuales de los autores estudiados y la bibliografía señalada hacen de este trabajo un sólido planteamiento del fin propuesto: la prolongación semiótica y metafísica de la fenomenología.

Cierra esta sección la primera de las ponencias leídas en el *Simposio*: la del Prof. Juan Fernando Sellés, titulada *Los niveles de lenguaje convencional y personal. Un estudio al hilo de la filosofía de Leonardo Polo*. En este trabajo, Sellés se ocupa de estudiar “la relación entre los diversos lenguajes convencionales y los hábitos intelectuales de los que se originan, así como si se puede hablar con propiedad de lenguajes derivados de los niveles cognoscitivos superiores a la razón, a saber, de los *hábitos innatos* y del *conocer personal*”. Es muy de agradecer el mapa que realiza el autor de cada uno de los distintos niveles del lenguaje convencional, tras haber explicado la prioridad del pensamiento sobre el lenguaje (aunque pueda resultar duro a ciertos oídos: pensamos antes que hablamos). Ese mapa, como es fácilmente observable, puede y debería dar lugar a nuevos trabajos, en estudios pormenorizados de cada uno de los distintos niveles de lenguaje aludidos en la ponencia del Prof. Sellés, en la que una vez más ha hecho gala de sus extensos conocimientos sobre la filosofía de Polo.

En la última sección, titulada “Realidad” por tratar más directamente la metafísica de Polo, el Prof. Fernando Haya, con la agudeza, expresividad y altura intelectual a la que nos tiene acostumbrados, desarrolla su ponencia titulada *La transformación modal de la Metafísica*. El trabajo que ahora se publica comienza, briosamente por cierto, con la transformación que se produce al final de la Edad Media en el concepto de filosofía; ésta, que es expresiva del *logos* que el hombre posee, no puede considerarse como impronta cultural. Como subraya, con base en ideas de Polo, “la explicación del origen de la filosofía a partir de ciertas condiciones culturales de posibilidad yerra el tino. Desvía la mirada del punto verdaderamente significativo, que sólo puede venir dado por el

carácter novedoso mismo de la filosofía. Ese carácter se hace valer como condición de acto, no como condición de posibilidad”. El despliegue de esa idea se hace en función de la preponderancia que alcanza lo modal en Escoto, el cual es un punto de partida de una nueva concepción de la filosofía, por cuanto en último término desembocará en la primacía de la razón práctica sobre la teórica. La interpretación de los textos escotistas que Haya trae a colación son muy sugerentes y su hermenéutica alcanza momentos muy logrados, plenos de fuerza expresiva y rigor conceptual.

Con su competencia habitual, el Prof. Juan García, catedrático de la Universidad de Málaga y vicepresidente del *Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo* (Málaga), presentó su ponencia titulada *El conocimiento de Dios y la comprensión del hombre. La rectificación poliana de la filosofía moderna: la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental*; con ella terminamos este libro. Su contribución estuvo dedicada a glosar un texto de L. Polo, editado por Juan José Padial en 2006 en *Miscelánea Poliana*, titulado *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*. Tras situar ese texto en el contexto del pensamiento de L. Polo, desarrolla la idea, que considera de inspiración poliana, de que se trastoca la jerarquía de los trascendentales con la pérdida del ser como fundamento de los demás: entonces la modalidad adquiere preponderancia. Según el Prof. Juan García, la modalidad es un tipo o forma de pensamiento negativo (la negación, según Polo, es un segundo tipo de operación de la inteligencia humana), o dicho de otro modo: las modalidades son producto de operaciones generalizantes, negativas, de la inteligencia. La segunda glosa es una reflexión sobre la identidad divina, enmarcada en el cambio que se produce en el siglo XIV con la doctrina escotista de Dios como infinito; precisamente el despliegue de algunas de esas ideas conducirá a Polo a su intento de ampliar la metafísica clásica y rectificar la antropología moderna, y como resultado a su propuesta de una antropología trascendental.

El lector tiene entre manos una serie de nuevos artículos que ayuda a comprender y valorar el pensamiento filosófico de Leonardo Polo, que a mi modo de ver resulta original y con un vigor intelectual que por un lado cercena cualquier tipo de solución que pueda parecer un subterfugio, y por otro se muestra siempre como un acicate para seguir pensando.

Ángel Luis González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

INTENCIONALIDAD: RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO OBJETIVO Y TEORÍA¹

Miguel Martí

En un artículo publicado en *Studia Poliana* explica Falgueras que “el descubrimiento por antonomasia de Leonardo Polo consiste precisamente [en distinguir] entre ser consciente y darse cuenta: del límite mental podemos darnos cuenta, pero no ser conscientes. Si no se distinguen netamente el conocimiento iluminante del darse cuenta, el filosofar de Polo incurriría en una grave incongruencia: parecería el intento de hacer consciente lo que de ningún modo es ni puede ser consciente, mientras que, por el contrario, toda su filosofía es la muestra de que, contra lo que todos inicialmente pensamos, el entender se eleva por encima de la conciencia objetiva”². Aunque no es mi intención reconstruir la discusión de Polo con Hegel, sí quisiera glosar la idea de Falgueras y ponerla en relación con uno de los problemas heredados de la modernidad y que se agudiza con Hegel: la necesidad de un comienzo absoluto para alcanzar la verdad.

En muchas de sus intervenciones Polo evita para sí mismo la denominación de moderno. Más bien, su pensamiento trata de integrarse en la filosofía perenne. Como explica en la introducción a *Evidencia y realidad en Descartes*³, la filosofía moderna se distingue de la clásica en que la primera es sistemática. En cierto sentido, en la modernidad la filosofía comienza y termina con el autor, no se puede continuar. La solución que propone Polo no es moderna, y esto lo considero fundamental. Polo no propone un nuevo comienzo absoluto desde el que es posible abarcarlo todo. Más bien, su solución pasa por desenmascarar el problema y denunciar su falsa aporeticidad.

Según Polo, no es posible el comienzo absoluto. Si se piensa que es posible un comienzo absoluto, al mismo tiempo, se piensa que es posible la patencia absoluta, es decir, parafraseando a Falgueras, que es posible hacerlo todo consciente. Según este planteamiento sólo se entiende mediante la conciencia obje-

¹ En principio el título era “Intencionalidad: relación entre conocimiento natural y teoría”, pero he preferido cambiarlo para evitar equívocos. Aunque el término ‘objetivo’ también evoca varios significados, tiene la ventaja de que es del que se sirve Polo.

² I. Falgueras, “Poliano/Polista”, *Studia Poliana*, 2000 (2), p. 199.

³ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2007.

tiva. Ahora bien, es por todos conocida la tesis de Polo de que el conocer no se agota con las operaciones y sus objetos correspondientes sino que el ser humano también es capaz de conocer habitual y personalmente. Pues bien, ¿qué relación hay, según Polo, entre el conocimiento objetivo, el comienzo absoluto y la importancia de los hábitos u otros modos de conocimiento?

1. La intencionalidad del conocimiento objetivo

Para el filósofo madrileño el conocimiento objetivo se caracteriza porque es limitado. Además, conocer de modo objetivo es conocer de modo intencional. Porque hay que tener en cuenta que, como explica Polo, no es el acto de conocer sino el objeto lo que es intencional. A mi juicio, esta idea está expresada de un modo casi inmejorable cuando Polo explica la intencionalidad como el estar-en-el mundo⁴. En esos pasajes, Polo destaca, entre otros, el carácter de inmediatez y de apertura del conocimiento objetivo. Además, destaca la índole de la operación como ocultamiento que se oculta para dejar conocer. Por lo tanto, aunque limitado, no cabe decir que para Polo el conocimiento objetivo no sea genuino conocimiento, sino todo lo contrario: que sea limitado es más bien una señal de su éxito.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que el conocimiento objetivo es limitado? Muchas cosas, pero la que aquí quiero destacar es la siguiente: si es posible advertir que existen realidades que al ser conocidas objetivamente no se conocen de modo adecuado, entonces no todo el conocimiento humano es objetivo. De modo que para conocer esas realidades será necesario apelar a instancias cognoscitivas superiores. También resulta conveniente, con el fin de aclarar qué significa para Polo que el conocer objetivo es limitado, citar la conocida expresión: “el yo pensado no piensa”⁵. A mi juicio, dicha expresión tiene el sentido de que no es posible saber realmente lo que es el *yo* a base de sucesivas objetivaciones. Así entiendo también la siguiente tesis de Polo: “lejos de una evidenciación de la existencia humana, la situación de objetividad *alude* a la existencia como aquello que, simplemente, la supera y desborda”⁶.

Así que, según Polo, existen realidades que se le escapan al conocimiento objetivo, que quedan fuera de su rango de actuación. Sin embargo, en cierto sentido, es evidente que de algún modo esas realidades son conocidas. Por ejemplo, otros filósofos como Kant también destacan la inconmensurabilidad de

⁴ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2006.

⁵ L. Polo, *La esencia del hombre*, G. Castillo (ed.), Eunsa, Pamplona, 2010, p. 240.

⁶ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 231.

ciertas realidades. Otra cosa distinta son las razones a las que acude para declararlo. En resumen, para Polo el carácter limitado del conocimiento objetivo no es una descalificación, sino la propia condición de su ejercicio.

Ahora bien, para el propósito de este trabajo, lo que me interesa resaltar es la inevitabilidad del conocimiento objetivo, es decir, su carácter inmediato. Porque si, como explica Polo, sin conocimiento objetivo no hay conocimiento [pues con él comienza el conocimiento intelectual], por eso mismo no se puede ir más allá ni ir más acá del límite mismo: “mantenerse en el entender, eso es el rendimiento intencional del entender”⁷, dice Polo. Tan sólo hay entender porque ya se entiende. Al mismo tiempo, si como dice Polo el conocer no es una acción de tipo categorial (es decir, no hay movimiento), entonces tampoco cabe distinguir etapas en el conocimiento. A esto es a lo que llama Polo la pura antecendencia del límite mental. A pesar de cualquier intento, el conocimiento objetivo siempre es, en cierto sentido, previo. Por eso Polo habla del límite mental en términos de suposición.

2. El comienzo absoluto

No obstante, como afirma Polo, la filosofía moderna, que empieza con Descartes, pretende fundar el saber sobre un comienzo sin supuestos con la intención de que nada se escape a la conciencia. Sólo si hago aparecer todo ante la conciencia, a modo de vigilia absoluta, cabe decir que conozco. Con palabras del propio Polo: “la evidencia cartesiana no es la explicitación, o desarrollo, siquiera relativo, de una previa apertura, sino una formalidad suscitada por la voluntad: como si cupiera *hacer* inteligible [...]. Se desencadena entonces la pretensión de la objetividad infinita como única objetividad suficiente. La razón como primer principio es la tarea de llegar a ella”⁸.

A partir de Descartes, dice Polo, lo que va a cambiar con cada filósofo es tan sólo la solución, pero no el planteamiento de fondo. Se va a dar por supuesto que sólo se conoce de modo objetivo y que, para conocer en sentido estricto, es necesario un comienzo absoluto, pues de lo contrario hay algo que no se conoce *ab initio*. Entonces la tarea de la filosofía será hacer que todo comparezca ante la conciencia.

Sin embargo, tal intento se funda en la idea de que es posible un comienzo absoluto. Un más allá del cual no se puede ir porque está carente de todo supuesto y que permite derivar de él cualquier otro conocimiento. ¿Qué entiende

⁷ L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15), p. 128.

⁸ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 249.

Polo por comienzo absoluto y por qué piensa que es imposible? A mi modo de entender, la idea del comienzo absoluto sería para Polo el intento de soslayar la trascendentalidad del ser, para poder explicar la radicalidad del sujeto y sus actos. Tan sólo si hay comienzo absoluto el sujeto no se confunde con el primer principio y no tiene por qué referirse a él para explicarse ni para explicar lo que conoce. Aunque con cada filósofo lo que sea el comienzo absoluto varía, es posible sacar algo en común: lo que Polo llama la simetrización del fundamento. Entonces, comienzo absoluto es para Polo el intento de sustituir el ser como trascendental por otra instancia: la conciencia o sujeto.

Ahora bien, Polo mantiene que es imposible un comienzo absoluto. La conciencia, tal y como la entiende Polo, sólo conoce de modo objetivo, es decir, intencional. De modo que a través del objeto y por el ocultamiento de la operación está inmediatamente abierta. Y en cierto sentido, no cabe remitir la intencionalidad más que a sí misma, porque el conocer objetivo es un acto perfecto, consumado en su mismo ejercicio. Más aún, como se verá más adelante, para Polo aunque el conocimiento objetivo y la conciencia no pueden ser comienzo absoluto, sí que hay cierto comienzo si, como se ha expuesto antes, la filosofía moderna sustituye el fundamento con la idea de hacer posible el conocimiento estricto y para ello otorga a la conciencia la categoría de fundamento. Sólo cabe denunciar esa falsa identificación. Porque, como explica Haya “el comienzo del pensar no es comienzo puro. Y no lo es precisamente porque no es lo mismo pensar y ser. Si pensar y ser no son lo mismo, queda excluido el concepto de comienzo puro. Uno es el comienzo del ser y otro el del pensar, de entrada”⁹. O con palabras de Polo: “En general, debe desecharse toda línea mental en la que la conciencia aparezca ya supuesta previamente y por tanto se dote al haber de un cierto valor de requisito terminativo, ya que el haber no es algo ontológico”¹⁰.

En resumen, Polo denuncia el intento de la filosofía moderna de dar con un comienzo absoluto a la luz del descubrimiento del conocimiento objetivo como límite. Porque el límite, entendido como estar ya en lo inmediatamente abierto, impide cualquier intento de sustituir al fundamento. La trascendentalidad del ser es condición necesaria del conocimiento objetivo. Ahora bien, y ésta es una de las aportaciones de Polo, también es cierto que el conocimiento objetivo no deriva del ser. Con palabras fuertes explica Polo que “reducido el entender a ser no es entender alguno: sólo ser sin entender que lo entienda. Y si ser se reduce a entender, sólo entender que no entiende nada”¹¹. Tan sólo una correcta formula-

⁹ F. Haya, “La superación del tiempo (III): los sentidos del comienzo”, *Studia Poliana*, 2006 (8), p. 153.

¹⁰ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 282.

¹¹ L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, p. 114.

ción de la relación entre pensar y ser puede reconducir los ideales de la filosofía moderna. Y eso, para Polo, pasa por distinguir el pensar del ser: “la distinción general del pensar con el ser se corresponde con la multiplicidad de referencias y es imposible sin tal multiplicidad. Si el ser es sólo fundamento, pensar queda fuera del ser –no puede ser idéntico con él sin suponerlo–. Pero al quedar fuera se plantea la pregunta por el fundamento del pensar, es decir, el punto de vista del idealismo”¹².

3. La ampliación del conocimiento

“Uno es el comienzo del ser, y otro el del pensar”, citaba de un texto de Haya hace un momento. La conciencia no puede ser fundamento porque se encuentra de entrada abierta. Según Polo, ese mismo carácter de apertura, en tanto que de modo objetivo, es su límite. Ahora bien, para el filósofo madrileño es posible advertir el carácter de límite del conocimiento objetivo. Sin embargo, también es cierto que, como explicaba antes la cita del Prof. Falgueras, el límite mental no se puede advertir mediante el conocimiento objetivo. Porque el conocimiento objetivo es intencional: versa sobre objetos y no sobre operaciones. Y advertir el límite es justo notar la intencionalidad en su carácter diferencial. De otro modo, “si el pensamiento se entiende como sucedido en el mundo fuera de su valor de presencia, la correspondencia de la presencia esclarecedora con lo que a ella se ofrece pasa inadvertida”¹³. Entonces la intencionalidad *qua* intencionalidad no está inserta en el orden de la trascendentalidad del ser, pero tampoco implica la sustitución del fundamento para hacerle cabida. Más bien, así entiendo la propuesta de Polo: es preciso ampliar lo que se entiende por conocimiento.

“Hasta el momento”, explicaba Polo hace varios años, “la ampliación unilateral del planteamiento ontológico de Parménides se revela inadmisibile. La ampliación ha de cumplirse por los dos lados, pues, en otro caso, se rompe la conexión del entender y lo entendido”¹⁴. A mi juicio, según Polo, es preciso admitir modos de conocer que van más allá del conocimiento objetivo si se quiere hacer justicia a lo real. Pero no con la finalidad de lograr un conocimiento esotérico sino, repito, con la idea (tan aristotélica por cierto) de hacer hueco a toda la realidad: de tratar cada tema según su propio método. “Con otras palabras,

¹² L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 278.

¹³ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 262.

¹⁴ L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, p. 112.

cabe un mejor entender, no cabe mejorar el haber sido entendido”¹⁵. Y, para lo que interesa en este trabajo, lo que Polo propone en este sentido es que se le otorgue su propio estatuto al origen de la intencionalidad, o con palabras de Polo, a lo que alude la intencionalidad.

A mi modo de ver, aunque Polo denuncia la pérdida de la trascendentalidad del ser en la filosofía moderna, no se queda sólo allí. Más bien, como ha explicado el Prof. Corazón en su reciente libro¹⁶, trata también de rectificar las propuestas de estas filosofías. Y en concreto eso pasa por situar la realidad del sujeto, yo o persona, en consonancia con la trascendentalidad del ser, pero también con la irreductibilidad de la intencionalidad a un fenómeno de orden categorial. Dice Polo: “el límite al establecer la diferencia con el ser no elimina el pensamiento: el límite indica, pues, que el pensar no deriva del ser”¹⁷.

4. El conocimiento objetivo como cierto comienzo

Y desde aquí cabe enfocar de nuevo el problema del comienzo absoluto. Según Polo, es claro que no es posible el comienzo absoluto porque *ya* pienso. No obstante, una vez advertida la intencionalidad, se descubre que el pensar es cierto comienzo. Y, en otra dimensión, que también el ser trascendental es cierto comienzo. Como explica Haya, “que no se está comenzando absolutamente (un *proceder absoluto* constituye además un contrasentido), quiere decir por lo menos que se piensa de *distintos modos*: entonces el comienzo del pensar no es el *comienzo puro*”¹⁸. De modo que, cada uno según su índole son cierto comienzo y, por lo tanto, irreductibles entre sí. Y aquí es donde Polo rectifica de modo más profundo la tesis de la filosofía moderna en la cuestión del fundamento como comienzo absoluto. Porque, con palabras de Haya, “la admisión de la pluralidad en los sentidos del comienzo logra desobturar la vigencia excesiva del problema crítico en la filosofía moderna”¹⁹. Ni el ser es sólo primer principio, ni lo es sólo el pensar, sino que ambos lo son de algún modo. Y por lo tanto, cada uno debe ser pensado según su propia índole. De un modo parecido lo explica Haya: “la abstracción no agota el sentido del comienzo precisamente porque su objeto *coincide*, por así decir, con el ser –de acuerdo con la articulación presencial del tiempo–, pero no se identifica sin residuos con él: pensar y ser *no son lo*

¹⁵ L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, p. 125.

¹⁶ R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2010.

¹⁷ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 273.

¹⁸ F. Haya, “La superación del tiempo (III)”, p. 154.

¹⁹ F. Haya, “La superación del tiempo (III)”, p. 155.

mismo [...]. El comienzo del pensar no se concentra unidimensionalmente y es pluralmente proseguido, precisamente en tanto que *comenzar a pensar no es el ser*”²⁰.

5. Conclusiones

A modo de conclusión, quisiera destacar varias cosas. En primer lugar, se ha intentado hacer patente la necesidad de apelar a instancias cognoscitivas superiores al conocimiento objetivo para dar cuenta de lo real. En concreto, de lo que sin pertenecer ni derivar del ser trascendental se erige, en cierto sentido, como principio. Además, se ha intentado con ello no desvirtuar el carácter cognoscitivo de la intencionalidad y su valor como modo de acceso a lo real. Porque, a mi modo de ver, según Polo, ésa es una de las principales fallas de la filosofía moderna a la hora de pensar el fundamento. A saber, su intento de conocerlo todo y del todo, de modo objetivo o en presencia, con el fin de salvar la *originalidad* de la conciencia, es decir, sin necesidad de apelar a otras instancias. Sin embargo, tal y como denuncia Polo, eso es pura unilateralidad, es decir, el intento de homogeneizar la realidad mediante un método único.

De modo que advertir la intencionalidad del conocimiento objetivo como su carácter de límite tiene, por lo menos, dos consecuencias: (1) la rectificación del planteamiento moderno según el cual el sujeto debe ser fundamento para mantener su diferencia respecto al ser, y (2) la admisión de la pluralidad en el seno de lo primero. O al menos así glosa el siguiente texto de Polo en su artículo “Lo intelectual y lo inteligible”: “la historia de la metafísica no es tanto un olvido del ser cuanto una ampliación del planteamiento eleático”²¹.

En resumen, no es posible un comienzo absoluto del pensar, ni siquiera del pensar estrictamente filosófico, porque el pensar se encuentra abierto de entrada según el conocimiento objetivo o intencionalidad. Ahora bien, aunque el pensar no es comienzo absoluto, cabe advertirlo como cierto comienzo, esto es, como novedad respecto del ser trascendental. Según Polo, la advertencia de la intencionalidad se corresponde con el abandono del límite mental: “ahora bien, si se admite lo que acabo de decir, a saber, que sin mantenerse no cabe que el entender siga, en atención al mantenerse tal vez se logre separar el entender de lo entendido. Dicha separación, en tanto que no es una anulación del entender, y en tanto que es posible, debe llamarse abandono del límite mental”²². Que a su

²⁰ F. Haya, “La superación del tiempo (III)” p. 178.

²¹ L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, p. 113.

²² L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, p. 128.

vez se identifica según sus cuatro dimensiones con los hábitos cognoscitivos. Y por lo tanto, en cierto sentido, merced a los hábitos es posible alcanzar el conocer (núcleo del saber) como realidad autónoma respecto del ser trascendental.

En último lugar, y para hacer justicia al título de la ponencia, quisiera decir una palabra sobre la teoría. A mi juicio, una posible consecuencia del planteamiento de Polo es que, aunque no sea posible el comienzo absoluto, eso no significa que cualquier tipo de teoría que no se apoyase en él quede deslegitimada. Más bien, advertir la imposibilidad del comienzo absoluto, si realmente implica haber advertido a su vez la intencionalidad, es de entrada, un cierto comienzo, pero que respeta la pluralidad de comienzos porque los distingue.

Dicha teoría, aunque no se cimiente en un comienzo absoluto, es válida. Porque la intencionalidad es conocimiento de la realidad, es decir, respetar el conocimiento de la intencionalidad en su nivel no es menoscabo para la teoría, porque *ya* se ha conocido a ese nivel. Así, la teoría –incluida la teoría sobre el conocer– no precisa el eliminar o abarcar en sí misma la autonomía y logros de otros tipos de conocimiento para justificarse; al contrario, debe proceder a partir de la distinción de: (1) niveles de conocimiento y (2) niveles de realidad. Con otras palabras, y en esto sigo la interpretación de Haya²³, lo que legitima la teoría es comenzar por la distinción.

Miguel Martí Sánchez
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
mmarti.1@alumni.unav.es

²³ “Varios son los sentidos del comienzo y uno de ellos es el comienzo sistemático del filosofar, el cual procede precisamente *distinguiendo* entre sentidos del comienzo”: F. Haya, “La superación del tiempo (III)” p. 152. A este artículo le preceden otros dos, en los que se aborda el mismo problema pero desde diferentes perspectivas, son: “La superación del tiempo (I): la discusión de Polo con Husserl y Heidegger”, *Studia Poliana*, 2003 (5), pp. 75-102; y “La superación del tiempo (II): el estatuto de las modalidades según Polo”, *Studia Poliana*, 2005 (7), pp. 41-74.

**CUERPO Y PERSONA:
APORTACIONES DE POLO AL PROBLEMA MENTE-CEREBRO**

José Ignacio Murillo

Hasta una fecha reciente, que se remonta probablemente a Kant, la separación entre filosofía y ciencia no ha sido en absoluto neta. Los debates científicos han sido acompañados por debates filosóficos, cuando no se han identificado abiertamente con ellos. Esta actitud se corresponde con el realismo natural, para el que lo más importante es la realidad de la que estamos hablando y sólo de modo secundario, o para resolver diversos problemas que van apareciendo, nos planteamos las cuestiones epistemológicas. La ciencia, desde este punto de vista, no era otra cosa que la filosofía natural, es decir, el esfuerzo por conocer la naturaleza.

Lo que no se veía a veces con claridad, sobre todo a partir de la Baja Edad Media y de modo especial en la modernidad, es que el nuevo esfuerzo por desentrañar los secretos de la naturaleza enmascaraba a menudo presuposiciones y postulados acerca de la naturaleza de la realidad y del conocimiento. Polo ha señalado como una característica del pensamiento moderno la exigencia de someter el conocimiento a algún tipo de criterio como requisito previo para aceptarlo. Esta actitud, que responde a un deseo de seguridad, resulta incompatible con la apertura incondicional a la verdad propia de la actitud teórica, ya que subordina el saber a un interés distinto, como puede ser el de evitar de una vez por todas la posibilidad del error o la de conseguir un acuerdo.

A pesar de que esta búsqueda de seguridad se encuentra ya claramente en Descartes, la filosofía continuó sin separarse totalmente de la ciencia e influyó decisivamente en su configuración. La actitud cartesiana favorece la matemática sobre la lógica, y la actitud empirista reforzará la exigencia de someter las consideraciones matemáticas a un control experimental. En este contexto nace la mecánica racional como un nuevo modo de hacer ciencia, cuyo éxito teórico estriba ante todo en el valor predictivo de sus leyes. El éxito de este modelo orientará a las diversas ramas del saber empírico en la búsqueda de una configuración semejante.

Polo señala que una ciencia rigurosa en sentido moderno requiere tres condiciones: “primero, haber logrado unas nociones básicas que permitan enunciados de carácter apodíctico; segundo, haber encontrado una formulación hipotético-matemática coherente con las nociones básicas; y tercero, inventar el proce-

dimiento para comparar las hipótesis matemáticas con la realidad empírica, de tal manera que se pueda decir sí o no a la hipótesis. Es decir, una ciencia es rigurosamente tal si cuenta con proposiciones básico-teoréticas que se llaman postulados; un cuerpo de hipótesis formulables matemáticamente; y procedimiento de prueba de esas hipótesis”¹.

La constitución de la mecánica como ciencia produjo también un decisivo impacto en la filosofía. El éxito de aquella tendió a identificarla con el conocimiento riguroso de la naturaleza. Sin embargo, su diferencia respecto al habitual modo de proceder de la filosofía y las dificultades que los postulados que la permitían suponían para abordar algunos de sus temas tradicionales, como la libertad y la finalidad, condujo a quienes no se resignaban a conformarse con sus resultados a separar de un modo neto la filosofía de la ciencia natural.

Un buen exponente de estas preocupaciones es Kant. Kant identifica la ciencia natural con el modelo de la mecánica racional, y considera que el prototipo de investigación filosófica es la pregunta por las condiciones de posibilidad que debemos reunir como sujetos para ser capaces de llevarla a cabo. El problema de esta solución es que separa la filosofía del trato directo con lo empírico –con la experiencia [*empeiría*], identificada ahora con la experiencia sensible–, y le niega así la posibilidad de añadir algo a la ciencia en cuanto descripción de la naturaleza.

El confinamiento de la filosofía y su aislamiento aséptico respecto de la ciencia ha tendido a enmascarar la naturaleza filosófica de la investigación científica y la ha dejado desasistida en buena medida de la teoría. Por supuesto, esta separación no ha sido total. Así, por ejemplo, a partir de la revolución en la física que tuvo lugar a principios del siglo XX se desencadena de nuevo la discusión sobre el significado real de lo que las teorías científicas afirman, dando por supuesto que éstas no dan cuenta total de la naturaleza (al menos para las necesidades del sentido común).

De todos modos, la relación de la física con la filosofía ha tendido a ser más reactiva que cooperativa. La filosofía quería completar o clarificar las cuestiones que las teorías dejaban abiertas o intentar comprender sus consecuencias para nuestra visión del universo. Pero no parece que de un modo deliberado y programático haya intentado anticiparse a la investigación científica: ni en el diseño de las teorías ni en la indicación de los procedimientos para someterlas a prueba.

Este cuadro no se puede extender a todas las ciencias. Las ciencias de la vida han guardado una relación especial con la filosofía, marcada tanto por el deseo de distanciarse de ella como por la dificultad para hacerlo definitivamente. Es la

¹ L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 127.

misma dificultad de que el estudio de los seres vivos adopte el modelo científico de la física lo que hace que el debate no pueda darse fácilmente por terminado.

De hecho, si por biología entendemos el estudio científico de los seres vivos, debemos afirmar que la biología no es una sola ciencia, sino un conjunto de métodos distintos para acercarse a un fenómeno cuyo carácter distintivo y unitario debe ser reconocido antes e independientemente de su aplicación. Todos sabemos a qué nos referimos con el término vida, aunque nos resulte difícil explicarlo y distinguirlo con claridad de otros fenómenos y realidades. Desde ahí, y una vez constatada su diversidad y su complejidad, podemos detenernos a describir y organizar sus formas, a describir el desarrollo y el funcionamiento de los organismos en diversos niveles, a describir su conducta, a estudiar sus relaciones mutuas, etc.

Polo llama la atención sobre la “escasez de hipótesis estrictas –matemáticas– en biología empírica”². Muchas de estas aproximaciones son ante todo descriptivas. El valor predictivo de estas ciencias se adquiere bien sea mediante el conocimiento de mecanismos de acción particulares o por generalizaciones estadísticas. Pero la vida, en lo que tiene de unitario, parece inabordable y nos vemos obligados a oscilar entre puntos de vista diferentes.

Esta situación no ha pasado desapercibida a los biólogos, que han buscado encontrar una teoría unificada que sirva para inscribir en ella todos los fenómenos vitales. Ésta es la razón, por ejemplo, de que se hayan depositado tan grandes esperanzas en la teoría de la evolución. Entre sus ventajas se encuentra que ofrece un marco unitario para comprender los seres vivos, e incluso que, en su versión neodarwiniana, parece abrir una puerta a comprender de qué modo lo vivo procede de lo inerte. En palabras de uno de los padres de la teoría sintética, Theodosius Dobzhanski, “en biología nada tiene sentido salvo a la luz de la evolución”³.

La teoría de la evolución sigue siendo muy importante en el discurso biológico y en la formulación de hipótesis y explicaciones, pero todavía se encuentra lejos de lograr de hecho ese cometido unificador. En primer lugar, porque resulta prematuro definir la vida por relación a la evolución. Los organismos pueden variar entre generaciones debido a algunas de sus propiedades, como la generación y la variabilidad en la descendencia que ésta hace posible –sea por combinatoria de caracteres, sea por mutación–, pero no parece que esa variabilidad, que es la que los sujeta a la evolución así entendida, sea lo que los define como vivientes.

² L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Eunsa, Pamplona, ²2004, p. 205.

³ Cfr. Th. Dobzhansky, “Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution”, *The American Biology Teacher*, 1973 (35, 3), pp. 125-129.

Esto ha animado a dirigir la atención sobre el genoma, que sí parece una característica común a todos los organismos que conocemos. Ahora bien, el genoma no tiene sólo sentido para explicar las diferencias y variaciones entre los seres vivos sino, en primer lugar, para el desarrollo y organización de cada ser vivo. Sin embargo, la conexión entre estos dos puntos de vista no está totalmente unificada. A la hora de hablar de evolución solemos referirnos a caracteres concretos; pero, como señala Polo, buena parte de las variaciones no dan lugar a organismos viables si no van acompañadas de otras. Esa –al parecer necesaria– coordinación del código genético obliga a comprenderlo de un modo distinto, que parece que poco a poco se va abriendo paso, quizá sin caer en la cuenta de las repercusiones que puede tener para las teorías clásicas de la evolución.

La teoría de la evolución en conexión con la genética es una línea de búsqueda muy relevante de un paradigma científico global para la biología. La necesidad de discutir los presupuestos que cada formulación de esa teoría introduce y la concepción de la vida –en particular la humana– que se deduce de cada una de ellas obliga a un tipo de discusión que lleva más allá de la concepción experimental de la ciencia y que podemos denominar, en el mejor de los casos, filosofía; en el peor, ideología.

Pero las ciencias de la vida se encuentran con la filosofía también desde otro punto de vista y, en este caso, de un modo explícito. Si hemos visto que no puede entenderse la vida si desconectamos la ontogénesis de la filogénesis, también es cierto que no se puede comprender el organismo si lo separamos de su comportamiento. Y eso, en el caso de los animales superiores, nos conduce a interrogarnos por los órganos y tejidos que lo hacen posible, es decir, por el sistema nervioso y por su más compleja y decisiva porción: el sistema nervioso central. La integración del estudio del comportamiento y de las funciones superiores en el conjunto del ser vivo es, a mi juicio, un logro importante que sirve para reivindicar un lugar para la psicología en las ciencias de la vida. No se trata de una relación evidente, puesto que la psicología también ha seguido caminos que la alejaban de ella, pues tendían a comprender el comportamiento desde modelos mecánicos o computacionales, que abstraían de la condición viviente del organismo en que se ejecutaban.

La comprensión del sistema nervioso ha dado lugar a uno de los empeños interdisciplinarios más importantes de los últimos decenios: el nacimiento de la neurociencia. La neurociencia parte de la pluralidad de disciplinas que se dedican al estudio de los seres vivos y de la necesidad de que colaboren para estudiar un fenómeno tan complejo de suyo y tan difícil de aislar respecto de otros problemas como es el sistema nervioso. A su vez integra para sus fines otros puntos de vista científicos desarrollados en primer lugar con objetivos tecnológicos.

El proyecto que se denomina neurociencia –pues conviene recordar que se trata más de un programa y de un marco de cooperación que de una realidad ya consumada y mucho menos de una nueva ciencia– debía tomar partido por la filosofía, además de otras razones, porque se obligaba a estudiar desde un punto de vista científico algunos de los temas más importantes de la filosofía, y pronto se iba a tener que confrontar con los mismos problemas que ella.

Uno de los frutos de esta perspectiva es la denominada «neurociencia cognitiva», que estudia las funciones superiores del hombre desde el punto de vista del funcionamiento del sistema nervioso. Esta nueva disciplina plantea con toda crudeza un problema teórico. Las funciones cuyos mecanismos intentamos desentrañar no comparcen en el cerebro, sino que son detectadas en primer lugar desde una perspectiva que podemos denominar «de primera persona». ¿Cómo hacer compatibles los dos puntos de vista?

Para muchos la experiencia subjetiva o de primera persona es el ámbito propio de la filosofía, mientras que el estudio externo y objetivo correspondería a la ciencia. Pero tampoco esta división de territorios, que puede parecer neta, es tan aséptica como parece. Como decimos, el punto de vista «de tercera persona» y objetivo necesita, al menos en el caso de la neurociencia cognitiva, del punto de vista interno para plantear el problema que desea resolver. Por su parte, el punto de vista interno tampoco puede desprenderse de la descripción objetiva de la realidad, si no quiere convertirse en irrelevante, y de él surgen planteamientos y conceptos que no parece posible derivar de la perspectiva objetiva, pero que exigen ser puestos en relación con ella.

Éste es un claro ejemplo de cómo la neurociencia se encuentra “condenada” a contar con la filosofía. La ignorancia de la filosofía se acaba traduciendo en una renuncia a comprender aquello que se está tratando. Y ésta es la razón de que vaya afirmándose cada vez con más fuerza la aparición de una forma de diálogo entre ciencia y filosofía que algunos denominan «neurofilosofía». La neurofilosofía propone que el diálogo entre filosofía y neurociencia se establezca de forma programática. Podemos señalar en ella tres orientaciones fundamentales.

Una postura radical, que se denomina a sí misma explícitamente neurofilosofía es la propuesta eliminativista de Patricia Churchland⁴. Esta autora sostiene que el único lenguaje epistémicamente significativo es el de la ciencia, es decir, la perspectiva objetiva de tercera persona. La neurofilosofía consistiría, según este planteamiento, en la progresiva sustitución de los planteamientos filosóficos acerca del conocimiento, las emociones, la conducta, etc., por los re-

⁴ P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Towards a Unified View of the Mind-Brain*, MIT Press, Cambridge (MA), 1986.

sultados de la investigación empírica del cerebro. La postura de Churchland guarda afinidad con el programa positivista.

Otra actitud es la de Peter Hacker⁵, que mantiene dos ámbitos distintos para la filosofía y la neurociencia. A la ciencia le corresponde la investigación de la naturaleza, mientras que a la filosofía le corresponde dilucidar qué proposiciones, incluidas las científicas, tienen sentido. En sus propias palabras, “la filosofía no es una contribución al conocimiento humano, sino a la comprensión humana”⁶. La crítica de Hacker a muchos planteamientos filosóficos que toman pie en la neurociencia es que incurren en falacias, como la falacia mereológica, según la cual, se atribuye a las partes –como el cerebro o alguna de sus partes– características que sólo pueden ser predicadas con sentido del ser viviente entendido como un todo. Esta postura se apoya en la crítica wittgensteiniana del positivismo, que reclama el carácter primario del lenguaje ordinario respecto de los lenguajes de la ciencia.

Otra perspectiva es la que propone Georg Northoff⁷, más emparentada con el punto de vista kantiano. Para este autor, el ámbito de la filosofía es el de los conceptos, la elaboración de teorías o explicaciones posibles de la realidad. La ciencia, y en particular la neurociencia, se dedican en cambio a desentrañar la realidad efectiva del mundo natural. La neurofilosofía consiste a grandes rasgos en investigar la relación entre teorías filosóficas e hipótesis neurocientíficas. En este sentido, la filosofía no es un ámbito totalmente autónomo respecto de la ciencia natural. Cabe proponer distintas teorías lógicamente consistentes, pero su relación con las condiciones naturales efectivas sólo puede ser establecida a través de la ciencia. Las teorías filosóficas deben traducirse en hipótesis neurocientíficas que sean susceptibles de prueba o falsación. Esa traducción no puede ser total y por eso la neurociencia no puede tener la última palabra: no puede afirmar que una teoría es la verdadera. De todos modos, sí que puede otorgar o denegar plausibilidad empírica a las diversas propuestas conceptuales o teóricas.

¿Qué cabe aportar a este debate desde el planteamiento filosófico de Leonardo Polo? Me limitaré a esbozar algunas ideas y sugerir algunas propuestas, que aquí no me dará tiempo de desarrollar.

Polo se sitúa dentro de la tradición aristotélica respecto de la relación entre la filosofía y la ciencia, y no reconoce *a priori* una distribución neta de ámbitos

⁵ M. R. Bennet / P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Malden (MA), 2003.

⁶ “Philosophy is not a contribution to human knowledge, but to human understanding”. Cfr. P. M. S. Hacker, “An Orrery of Intentionality”, *Language and Communication*, 2001 (21), pp. 119-141.

⁷ G. Northoff, “What is Neurophilosophy? A Methodological Account”, *Journal for General Philosophy of Science*, 2004 (35), pp. 91-127.

teóricos. La distinción entre la ciencia y la filosofía tiene que ver ante todo con el predominio de determinadas operaciones mentales en la primera y la aplicación del denominado método científico. Si algo caracteriza a la filosofía es evitar la clausura objetiva de sus temas y estar siempre abierta a considerarlos desde otra perspectiva.

En particular, la perspectiva que la filosofía aporta es precisamente la que al pensamiento objetivo, que predomina en la ciencia, se le dificulta alcanzar, es decir, la consideración de la realidad desde la perspectiva del acto. En esto también Polo se considera un continuador de Aristóteles o, al menos, de algunos de sus planteamientos más característicos. Es cierto que algunos han sugerido caracterizarlo como un filósofo de la sustancia pero, si bien es cierto que su teoría de la sustancia parece reeditar algunos temas platónicos, el mismo nombre parece apuntar a esa prioridad del acto. En efecto, si comparamos *ousía*, que traducimos por sustancia, con otros términos griegos como *theoría* (acto de contemplar) o *enérgeia* (acto), podemos ver una sugerencia lingüística que nos llevaría a traducir este término por la expresión «acto de ser» o por esencia, si ese término no contuviera ya otras alusiones, como la de ser el contenido objetivo del pensamiento acerca de las cosas o no se hubiera contrapuesto al acto de ser otorgándole un sentido potencial.

Polo sigue las huellas de la biología aristotélica y esto le permite acometer en directo la caracterización de los seres vivos respecto de los inertes. Las actividades inmanentes, posesivas del fin, son las propias de la vida, y la vida no puede ser entendida al margen de ellas, como una idea o un sistema que puede ser abstraído de los procesos que en él acaecen. La explicación del ser vivo desde ellas obliga a un replanteamiento de la causalidad física, que no sólo señala las limitaciones de la concepción mecanicista de la naturaleza, sino también las de algunos planteamientos aristotélicos que se centran ante todo en el modelo hilemórfico y tienden a separar por ello la causa formal de los seres vivos de su actividad.

Dentro de este poner de relieve el papel del acto el descubrimiento de la presencia mental como límite del pensamiento representa un papel clave. Sólo el abandono del límite mental hace posible que la filosofía pueda dar razón cumplida de la limitación de los métodos científicos y esté en condiciones de dialogar con sus temas.

¿Cómo se puede plantear ese diálogo, en concreto, respecto de la neurociencia? Sin ir más lejos, Polo ofrece algunos ejemplos. Así, por ejemplo, la teoría del conocimiento se distingue de la ciencia en cuanto que estudia un determinado tipo de acto: el que corresponde al conocimiento humano y que se caracteriza por la intencionalidad. A diferencia de lo que ocurre en la fenomenología, no es la intencionalidad y lo que ella presenta el tema prioritario de la filosofía, sino el acto que la hace posible.

En su tratamiento de la operación cognoscitiva, Polo distingue entre diversos tipos de intencionalidad –distinguir, también en el terreno de los actos, es una tarea ineludible de la filosofía según el ideal aristotélico– y dedica gran atención al conocimiento sensible. Ahora bien, el estudio del conocimiento sensible no puede prescindir de la alusión a las facultades con las que se ejerce y a los órganos de esas facultades. El interés de Polo por no separar la teoría del conocimiento de las ciencias biológicas empíricas se muestra en el intento de hacer compatible el axioma del acto y la intencionalidad sensible con la descripción científica del cerebro y de su funcionamiento –nótese que “funcionamiento” no es exactamente lo mismo que acto–. Esto da lugar a lo que él mismo denomina “la dificultad inversa del axioma de la intencionalidad”, que consiste en señalar cómo se pasa de lo físico a lo intencional.

Su teoría del conocimiento contiene varias aproximaciones a este problema, pero la más exhaustiva se encuentra en el capítulo “Intencionalidad y neurología” del segundo tomo de su *Curso de teoría del conocimiento*. Aunque no podemos exponer directamente este tema, me interesa esbozar el método que en él se sigue.

En la investigación neurológica se definen funciones y los supuestos de esas funciones. Para Polo, “la distribución del sistema entre funciones y supuestos se presta a una mala interpretación”⁸: “las funciones se establecen desde los soportes; los soportes son, como tales, partes de las funciones (incluidas como cosas en las funciones mismas). Esta fórmula es un compromiso entre la sincronía y la diacronía, es decir, entre lo estructural estático y lo estructural dinámico”⁹. Esta posición obliga a que las partes se interpongan en las funciones y hagan imposible su unidad. La propuesta de Polo es, sin embargo, que “las funciones no constan de partes que sean sus soportes, sino de partes funcionales: son «funcionalizaciones» de los soportes, que sólo así se integran en ellas por cuanto que los soportes no pueden transformarse completamente en funciones. La noción de unidad destotalizante permite abordar esta última dificultad, que proviene del prejuicio mecanicista. Decía que el enfoque mecanicista es inadecuado, o que permite el ajuste del sistema. Vemos ahora por qué: el sistema no está compuesto de piezas, no es un sistema constante o rígido, sino que aprovecha parcialmente sus partes por cuanto un órgano no es una potencia formal *per modum totius*”¹⁰.

La consideración del cerebro como unidad destotalizante no es una teoría filosófica cuya plausibilidad empírica habría que averiguar. Más bien es una interpretación de los datos científicos que no explica la intencionalidad, pero en-

⁸ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 42006, p. 28.

⁹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, pp. 28-29.

¹⁰ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 29.

tiende el sistema nervioso de un modo compatible con ella. A su vez comporta todo un programa de investigación empírica. A la afirmación de que los conceptos no dan pistas para la investigación experimental, Polo replica: “yo opino lo contrario y que ahorraría mucho trabajo tenerlos en cuenta”¹¹. Al mismo tiempo, no se trata de algo de lo que la filosofía puede prescindir. “Empezar por arriba es prematuro, sobre todo porque las limitaciones de abajo se conservan inadvertidamente”¹².

La exposición de esta tesis conduce a algunas hipótesis o conjeturas empíricas, como la que lleva a poner de relieve el papel de los mecanismos de inhibición neuronal para dar cuenta de la intencionalidad. De este ejemplo se desprende un modo de plantear las relaciones entre filosofía y neurociencia que podríamos comparar con los tres modelos descritos.

De todos modos, donde el problema se agudiza es a partir de la descripción de las actividades de la inteligencia. La aparición de la presencia mental es una drástica modificación formal del cuerpo por parte del principio que la informa que lo convierte en un particular sentido del hecho, de la facticidad, que se caracteriza por la irreductibilidad, es decir, por la dualidad coextensiva del pensar con el hecho que no aparece.

Desde la presencia, y desde el conocimiento de la persona humana y de su esencia, se abren otras consideraciones útiles para el problema: «hiperformalización», «sincronía», «complejidad parti-unitiva no relacional, sino concreta» son consideraciones acerca del cuerpo que abren también nuevas perspectivas a la indagación científica y a la interpretación de los datos que ofrece. En particular revelan como el problema de las relaciones entre la persona y el cuerpo encuentran un enclave decisivo en el estudio de la acción.

José Ignacio Murillo
Instituto Cultura y Sociedad
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jimurillo@unav.es

¹¹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 167.

¹² L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 209.

EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD PSICOLÓGICA ¿EXISTE UNA PSICOLOGÍA EPISTEMOLÓGICAMENTE CONSISTENTE?

Consuelo Martínez Priego

1. Introducción

La primera parte del título de este trabajo está llena de presupuestos que pretenden ser aclarados a lo largo de la exposición. Hablar de «realidad psicológica» prefigura ya la existencia de un tema propio, distinto –hemos de ver si “suficientemente distinto”–. También se indica que existe algo así como una disciplina llamada «psicología», esto es, un saber que posee un método propio, distinto: “suficientemente distinto”. Ahora bien, hemos de preguntarnos en primer lugar si tal ciencia es posible –no pretendo seguir un discurso kantiano, obviamente– y, si es posible, si hay alguna psicología consistente y coherente con el planteamiento epistemológico propuesto. De este modo, pretendo clarificar algo en torno a un ámbito de la realidad y al pensamiento relativo a esa realidad, capaz de ser expresado según un lenguaje propio –punto al que dedicaremos menos atención–.

La exposición girará en torno a dos autores: el primero Leonardo Polo, que explica la vertiente epistemológica del problema planteado. En concreto, la cuestión del objeto y método de la psicología, su carácter problemático y la posibilidad de desarrollo consistente, distinta suficientemente a otras disciplinas. El segundo autor permitirá dilucidar algunos elementos de una “psicología ya hecha”, con el fin de contestar a la pregunta planteada. Se trata de Juan Rof Carballo (1905-1994) médico que posee una importante obra psicológica nacida al amparo de la medicina psicosomática. En él encontramos la asunción de determinadas tesis filosóficas –en su caso de origen zubiriano¹– en torno al objeto de los estudios psicológicos, y suficientes desarrollos que permiten reconocer tanto el objeto como algunos rasgos del método. Tiene interés realizar esta doble aproximación puesto que, si no hay ninguna exposición psicológica que cumpla los requisitos polianos, puede parecer que se trata tan sólo de un *deside-*

¹ En concreto, Rof sigue la exposición de Zubiri lleva a cabo en el curso 1950-51 y que llevaba por títulos “Cuerpo y alma”. Ese texto no fue publicado, pero Zubiri lo entregó a Rof, quien lo citó como obra de referencia a lo largo de toda su carrera.

ratum, pero que la ciencia en cuanto tal ha de ser «hecha» en su totalidad, es decir, que la psicología como ciencia consistente no existe.

Al exponer las líneas fundamentales y definatorias de la psicología rofiana, estaremos mostrando –es nuestra hipótesis– que esa línea de actuación no sólo es posible, sino que se está desarrollando –o se ha desarrollado y requiere continuación–. Podremos aludir, aunque sólo con referencias puntuales, a las deficiencias y aciertos de algunas corrientes psicológicas. A la luz de lo expuesto espero que resulte claro que necesitan una rectificación, una ampliación o una clarificación de su objeto y método.

Se plantean así dos cuestiones: el estatuto científico de la psicología –su objeto y método– y si la obra de Rof Carballo² se adecua a esas exigencias.

2. Requisitos para la constitución de una ciencia

Si hemos de considerar si la psicología es una ciencia, conviene recordar qué es una ciencia. Polo señala que habría que clarificar “¿qué quiere decir objeto científico, qué quiere decir problema científico y qué quiere decir sistema científico?”³. En último término, ha de plantearse la cuestión del objeto y el método de la ciencia –puesto que se conmensuran–. En todo caso, plantear el problema del objeto de la ciencia es, en realidad, plantear el tema de la «objetivación». Así, “la proposición: «la ciencia tiene un objeto» quiere decir ante todo que la ciencia tiene que remitir a la objetivación: existe la ciencia o cabe estudiar algo científicamente en la misma medida en que se puede objetivar. Ahora bien, objetivar es exactamente lo mismo que pensar: los objetos son objetos pensados”⁴. La cuestión, por tanto, ha de centrarse en la especificidad de la objetivación psicológica, diversa a la de otras ciencias.

² Convendría argumentar si existe una obra psicológica en Rof Carballo, pero esto no será objeto de estudio en este momento, puesto que ya lo hemos tratado en otro lugar. Cfr. C. Martínez Priego, *Hombre, urdimbre y personalidad en la obra psicológica de Rof Carballo*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2009.

³ L. Polo, *Curso de Psicología general*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 217 (cit. *Psicología general*).

⁴ L. Polo, *Psicología general*, pp. 218-219.

3. La psicología como ciencia problemática

Pero en lugar de hacer una reflexión puramente teórica en torno a los objetos posibles, atenderemos a los contenidos que tradicionalmente estudia la psicología. Pues bien, si nos atenemos a lo estudiado por la psicología –los problemas relativos a los test, los electros, las sensaciones, la percepción, el aprendizaje, la motivación, la memoria, los afectos, la edades, los tipos sociológicos, etc.– que además es tratado utilizando muchos métodos –matemáticos, experimentales, hipotéticos, extrapolaciones, etc.–, es obvio que urge preguntarse si, realmente, la psicología, tal y como se desarrolla *hoy*, es una ciencia⁵. Se echa en falta la construcción de un cuerpo teórico consistente, de modo que puede denominarse, como ya hicieron algunos autores procedentes del campo psicológico, «ciencia problemática»⁶.

Siguiendo la exposición poliana, las dificultades pueden discurrir por tres caminos⁷:

a) Parece que no, puesto que la psicología posee objetos de estudio que ya forman parte de otras disciplinas (fisiología, neurología, lingüística, sociología, antropología social, etc.). “A lo mejor resulta que lo que se llama psicología no es tal, sino que es un conjunto de cosas dichas [...] la psicología no sería una ciencia, sino una especie de divulgación”⁸. Obviamente se trata de una dura crítica, pero algunos textos psicológicos conducen a este tipo de consideraciones.

b) Puede ocurrir que la psicología busque armonizar, como ciencia multidisciplinar, saberes procedentes de otras disciplinas; sin embargo, esto no ofrece fundamento epistemológico suficiente en orden a la consistencia de una ciencia⁹. Para conocer el significado de una idea se requiere saber el método que se ha usado para lograrla; si no, se olvidaría una dimensión del saber: «congruen-

⁵ Esta relación, en cierta medida dispersa, temática y procedimental, puede verse corroborada por las temáticas tratadas en una “introducción general a la psicología”, en la que aparecen, casi con el mismo orden. Cfr. D. E. Papalia, *Psicología*, McGraw-Hill, Madrid, 1987.

⁶ Cfr. W. R. Woodward, *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought*, Praeger, New York, 1982.

⁷ Para un análisis más pormenorizado de estos extremos puede consultarse: C. Martínez Priego, “La distinción poliana entre antropología y psicología”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 155-173.

⁸ “Mucho de lo que los psicólogos dicen que estudian, en verdad no lo estudian ellos primariamente, sino que es objeto de estudio, de una investigación que, en modo alguno es psicología. Por ejemplo, en los libros de psicología suele aparecer un capítulo dedicado al sistema nervioso”; L. Polo, *Psicología general*, p. 213.

⁹ “¿Una ciencia interdisciplinar es sistemática? La respuesta es, no; y esto hay que decirlo de una vez contra la moda de la interdisciplinariedad”; L. Polo, *Psicología general*, p. 215.

cia» entre objeto y método. Lo más que se consigue es una *estratificación de temas*¹⁰.

c) También se puede sostener que la psicología no es «todavía» una ciencia; es decir, que en la pluralidad de temas y métodos, en la multiplicidad de escuelas, no hay aún un cuerpo de doctrina, sino una tendencia a la convergencia¹¹. Por este motivo es habitual definir su objeto y método en función de las escuelas o corrientes *psicológicas*; si bien es cierto que el referente último es el hombre y su modo de conducirse. A este respecto escribe Carpintero: “La psicología viene aspirando a ser una ciencia que explique el funcionamiento y el proceso del acontecer existencial del sujeto, de su modo de experimentar la realidad”¹².

La cuestión del psicoanálisis

En este contexto, Polo descarta, después de un detenido análisis, que la psicología sea una ciencia si se ocupa de «lo psíquico», tema que es destacado por el psicoanálisis¹³. “En el psicoanálisis «lo psíquico» aparece, una vez más, como un punto de vista acerca de temas, con un sentido reduccionista: el hombre entero no es más que un punto de vista [...]. Tal punto de vista se expresa en el psicoanálisis según dos tipos de lenguaje: uno tomado de la mecánica y otro tomado del mito”¹⁴.

En primer lugar, hemos de señalar que el psicoanálisis se puede pensar porque es hermenéutica. Ahora bien, la absolutización del método hermenéutico es una reducción al pasado, es decir, lo «hermeneutizado» queda desprovisto de toda contemporaneidad con el pensamiento que lo interpreta. La hermenéutica prioriza el pasado y generaliza, luego es opuesta a la propia lectura de la ciencia positiva (el psicoanálisis se orienta al pasado y la ciencia al futuro). Así, el psicoanálisis es «no-verificable» por definición. Además, la definición de «lo psíquico», en su enfoque más radical, implica que el tema que se aborda hermenéuticamente reclama una determinada estructura psíquica, en concreto un dinamismo espontáneo, un modo de eficiencia incapaz de perfeccionar al sujeto –por la pérdida de la finalidad y la inmanencia–. Todo vivir es manifestación de

¹⁰ L. Polo, *Psicología general*, p. 216.

¹¹ L. Polo, *Psicología general*, p. 216.

¹² H. Carpintero, *Historia de la ideas psicológicas*, Pirámide, Madrid, 2005, p. 19. Subrayado mío.

¹³ Seguiré en este punto, algunos temas tratados con detalle en C. Martínez Priego, “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, *Studia Poliana*, 2005 (6), pp. 119-142.

¹⁴ L. Polo, *Psicología general*, p. 167.

algo anterior finito. Un dinamismo espontáneo ha de ser algo particular, no perteneciente al ámbito racional sino al emotivo. Será impulso o instinto. Lo racional y lo impulsivo no son conmensurables¹⁵.

Por otro lado, todo futuro posible para el sujeto se da en clave interpretativa, por lo que la conflictividad, creada desde el origen –por la fantasía desiderativa–, es permanente en el tiempo y genera una situación mórbida universal¹⁶. En definitiva, «lo psíquico» es un punto de vista acerca de temas; es la absolutización de un punto de vista.

Método y punto de vista no dicen la misma cosa. Método es nivel cognitivo, conmensuración con temas. Punto de vista es perspectiva en conflictividad respecto a la racionalidad, asunto interpretado hermenéuticamente. Así, si la psicología es el estudio de «lo psíquico» no es ciencia en absoluto, “puesto que si cualquier contradicción es dominada por el propio criterio hermenéutico, automáticamente es imposible la ciencia. La ciencia es, antes de nada, un diálogo entre distintos interlocutores cada uno de los cuales admite la posibilidad de ser corregido [...] la ciencia es tarea común acerca de temas, lo que presupone que los demás están ahí, sobre el tapete, editados. Tal estatuto es perfectamente distinto de «lo psíquico»”¹⁷. En realidad, el psicoanálisis es incomprensible sin su *metapsicología*, es decir, sin un claro intento de suplantación de toda antropología y filosofía y sin la pretensión de convertirse en clave de interpretación de toda ciencia.

4. El objeto y el método de la psicología

Pues bien, a pesar del panorama desalentador que se presenta, Polo considera que es posible establecer el estatuto científico de la psicología. Nosotros nos centraremos en la cuestión de la «congruencia» entre objeto y método, desde la diferenciación respecto a otras ciencias próximas; lo que nos permitirá

¹⁵ “Desde luego la pulsión es una interpretación del dinamismo preobjetivo o prepresencial, pero no se ajusta ni al pasado humano ni siquiera al pasado de la vida. No es que neguemos el trance, sino que el trance sea lo único. Si la vida fuera sólo afectividad, no sería organización temporal, pues el trance es coextenso con el tiempo exterior a él, lo cual ha de declararse radicalmente incompatible con la vida. El trance es una sección en vertical del tiempo vacío, el mero transcurso, que no consigue detenerlo y sucumbe a él. La vida sería imposible si no conservara su pasado, su pasado fuera del mero pasar. Tampoco el pasado humano es así, porque el pasado humano o tiene presencia propia o no es humano”; L. Polo, *Psicología general*, p. 175.

¹⁶ Cfr. L. Polo, *Psicología general*, pp. 169 ss.

¹⁷ L. Polo, *Psicología general*, p. 168.

vislumbrar que, en algunas ocasiones, la psicología ha quedado reducida a esas otras ciencias por confusión metódica y falta de apreciación de su objeto propio.

a) *La distinción física y la psicología*

Partamos del hecho indiscutido de que la psicología se ocupa de cuestiones relativas a los seres vivos –no a los inertes–. Visto esto, señala Polo que la psicología versa sobre sucesos «terrestres» *que se podrían describir con la mecánica de Newton, pero con ello no agotaríamos su sentido*. Es decir, hay movimientos suficientemente distintos a los mecánicos, por lo que se requerirán métodos específicos para hacerse cargo de su modo de ser. La objetivación coherente de un mayor número de factores de los que corresponden a las objetivaciones físicas, exige un método de mayor alcance¹⁸. La clave para comprender cuál es el objeto de la psicología –y su método– es caer en la cuenta de la diversidad de movimientos y de la existencia de unos que no se identifican con los de la física newtoniana¹⁹. Para objetivar los movimientos físicos basta con la imaginación; mientras que para objetivar los movimientos vitales *no basta la imaginación*²⁰.

La psicología es, por tanto, una continuación de la física, si bien su superioridad ha de ser conquistada²¹. No es metafísica, pues estudia al ente en atención a un movimiento, pero tampoco es una parte de la física, pues, aceptando que hay una jerarquía cualitativa de movimientos, cabe llegar a notar que el estudio

¹⁸ Cfr. L. Polo, *Psicología general*, p. 275.

¹⁹ “Aristóteles afirma que hay un movimiento superior al circular y al lineal (o a la energía potencial y cinética). Aristóteles lo llama movimiento propio de los seres vivos”. Los movimientos vitales (y cómo tiene que ser el organismo, el cuerpo vivo, para que se dé ese tipo de movimientos) son el objeto de una ciencia que Aristóteles llama Psicología”; L. Polo, *Psicología general*, p. 289.

²⁰ Cfr. L. Polo, *Psicología general*, p. 276. “El conocimiento geométrico no es tan homogéneo como suele admitirse. Ciertamente que cabe un conocimiento lógico formal (reflexivo y homogéneo) que versa sobre la geometría. Pero tal conocimiento, rigurosamente hablando, no es geometría: es metódicamente distinto. La geometría no es metódicamente reflexiva, sino que, metódicamente, es la relación entre determinaciones directas pensables (abstracción formal) y determinaciones simplemente imaginables... Psicológicamente, estamos descubriendo virtualidades de nuestro conocimiento. Nuestro funcionamiento cognoscitivo en el acercamiento al objeto de la física y de la geometría, tiene interés psicológico”; p. 285.

²¹ Cfr. L. Polo, *Psicología general*, p. 295.

de los superiores no tiene correspondencia objetiva, ni siquiera en el nivel de la imaginación más formal²².

En definitiva, lo que se está haciendo es superar la perspectiva mecanicista. La realidad psicológica puede ser estudiada por la física pero perdiendo lo específico. Hemos de describir ahora las características de los movimientos vitales, puesto que si se confunden con los movimientos físicos, la psicología decae en ciencia de resultados²³.

a) Los movimientos físicos cesan en el término y ello comporta que no lo poseen. La primera característica diferencial de los movimientos vitales es que poseen el término de modo que *alcanzan* a despejar la cuestión del término y también la del efecto, es decir, supera el nivel de la concausalidad doble –materia y forma– y el de la triple –materia, forma y eficiencia–²⁴. Así, los movimientos vitales comienzan donde los físicos terminan. Esto se corresponde con la noción aristotélica de *praxis* –este término puede ser estudiado mediante la lógica cibernética–.

b) La posesión del término, y no en cuanto término, permite al movimiento vital poseer más bien *pasado*. A la posesión de pasado corresponde el nombre de *memoria*²⁵ cuando la operación vital es orgánica; si no es orgánica, convenirá hablar de *hábito*²⁶.

c) Las operaciones vitales no se causan unas a otras, sino que sus principios son las facultades²⁷. No se trata de movimientos sólo distintos a los físicos sino

²² En efecto, “existe un movimiento que no sólo presupone una forma, sino que incluso contiene a la forma que presupone; un movimiento en el cual una forma está encauzada; un movimiento superior al circular; movimiento que no sólo está gobernado por la forma, sino que completa a la misma forma. Para Aristóteles, ese movimiento, tan especial y superior (por ser movimiento, su estudio no será todavía metafísica) requiere y justifica una ciencia: la psicología. En ese movimiento se reinstaura el tiempo, pero es un tiempo referido a la perfectibilidad de la formalidad”; L. Polo, *Psicología general*, p. 289.

²³ Cfr. L. Polo, *Psicología general*, pp. 292 y 317-322. En torno a la noción de resultado y su influencia en la consideración de lo humano, puede verse también: L. Polo, *Lo radical y la libertad*, Cuadernos Anuario Filosófico, Serie Universitaria 179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 11 ss.

²⁴ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV-1, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 315.

²⁵ “La posesión del pasado viene a ser, en primera instancia, el influjo de la posesión intencional del fin en al ordenación de la naturaleza”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV-1, p. 317.

²⁶ Ya aludimos a la noción de hábito al hablar de la perfectibilidad humana; ahora este término se distingue de la memoria en virtud de la organicidad, lo cual comporta una mayor diferenciación de movimientos.

²⁷ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV-1, p. 320.

que sus principios –las facultades– no son «primeros principios»²⁸. La psicología no es ni física ni metafísica. Subrayemos tan sólo que de la noción de *praxis* dependen el resto de características de los movimientos vitales.

Dos cuestiones parecen ser los riesgos de la psicología:

a) la consideración del movimiento como mero proceso productivo en el que el principio es extrínseco;

b) y correlativamente el olvido de la memoria-crecimiento del sujeto vivo.

En ese sentido, la psicología entendida según modelos mecanicistas –gran parte del conductismo– parece decaer en “ciencia de resultados”: estudio de la «conducta» como «producto». De hecho, redefine el objeto de la psicología, abandonando la conciencia –de la que se ocupa la primera psicología aunque también es discutible– y tomando como centro el concepto de «conducta»²⁹. El nuevo conductismo, señalan otros autores, subraya la idea de «conexión» entre el estímulo y la conducta –en caso contrario podría confundirse con el de reacción o respuesta–³⁰.

El conductismo –para algunos no se trata ya de una escuela sino de un «paradigma»– se entiende a sí mismo como quien consigue hacer de la psicología ciencia positiva en el sentido de ciencias de la naturaleza, capaz no sólo de descripción, sino también de explicación y predicción³¹ –hasta llegar al control del hombre sobre el hombre³²–. Ciertamente que ocupa claramente terrenos psicológicos, puesto que tratan operaciones vitales, pero olvidan la especificidad de las mismas o no son tratadas metódicamente de modo consistente.

²⁸ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV-1, p. 299. “Las facultades no son primeros principios y las operaciones no son actos puros”; *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 238. “El estudio diferencial de los movimientos vitales respecto de los físicos no es un mero preámbulo de la psicología, sino un asunto central para la explicitación judicativa. Se ha de averiguar el modo de ser de los movimientos vitales, ausente en los movimientos transitivos: tal modo de ser es, asimismo, diferente si se trata de funciones vegetativas o de movimientos cognoscitivos (operaciones immanentes) que son los que requieren facultades”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV-1, p. 314.

²⁹ Cfr. H. Carpintero, *Historia de las ideas psicológicas*, p. 278.

³⁰ Cfr. J. Barraca, “Biología, psicología, sociología. Intromisiones y respetos mutuos”, *EduPsyque*, 2002 (1), pp. 139-153.

³¹ Cfr. H. Carpintero, *Historia de las ideas psicológicas*, p. 278.

³² “Mientras las técnicas ofrecían el control de la naturaleza por el hombre, la técnica del psicólogo se iba a ocupar del control del hombre por el hombre mismo”; H. Carpintero, *Del estímulo a la persona. Estudios de historia de la psicología*, Universitat de València, Col·lecció Honoris Causa, Valencia, 2002, p. 28.

b) *La distinción entre psicología y biología*

Ahora bien, hemos descrito los actos propios del viviente y esto nos obliga a establecer distinciones respecto a la biología, ciencia que, por otra parte, está en las raíces mismas del nacimiento de la psicología.

La *vida* es automoción; es un fenómeno unitario en la misma medida en que sus movimientos no terminan fuera exclusivamente, es decir, no son transitivos y siempre, aunque se trate de la vida material o materializada, hay también un ámbito, o cierto intervalo –por decirlo así–, en el cual la vida se mantiene en términos de *intimidad*³³. Además, vida y unidad se convierten: tanto más vivo se es cuanto más unitario se es. “La vida es una noción gradual”³⁴. Por otro lado, todo viviente es sustancial, en cuanto no depende de otro, siendo –los seres vivos– las sustancias más altas dentro del mundo físico. En la misma medida en que la causa eficiente no es extrínseca a ellas, no son meras sustancias naturalizadas, sino *naturalezas*; lo que no significa que no sean sustancias, sino que son superiores a ellas.

En este punto es posible mostrar la articulación entre *biología*³⁵ y *psicología*. “La vida en acto primero es la vida como *sustancia*. La vida en acto segundo es la vida como *operación*”³⁶. La segunda exige la primera y, en cuanto remite a la primera, la sustancia, la vida no es una abstracción. *De esta manera es como la biología –que trata de las operaciones del vivir– se orienta hacia la psicología –en la que hay remitencia explícita al ser vivo, al sí mismo en el caso del hombre*³⁷–.

Ahora bien, hay quien establece la distinción entre biología y psicología en el carácter propositivo de la conducta –de las operaciones estudiadas–. De este modo, lo psicológico se vuelve irreductible a lo biológico porque lo biológico

³³ L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 24 (cit. *Psicología clásica*).

³⁴ L. Polo, *Psicología clásica*, p. 25.

³⁵ La biología, como ciencia positiva, encuentra su objeto directo en la línea de obtener descripciones relativamente ajustadas de los fenómenos que acompañan a la vida. Cfr. J. I. Murillo, “El tiempo y los métodos de la biología”, *Studia Poliana*, 2010 (12), pp. 55-68.

³⁶ L. Polo, *Psicología clásica*, p. 30.

³⁷ “El *bios*, es decir, la vitalidad, el conjunto de fenómenos vitales y la experiencia de lo vital, puede dar lugar a la biología. Pero que esa biología, sin dejar de serlo, pasa a ser filosofía en cuanto nos damos cuenta de que la vida en acto segundo requiere la vida en acto primero, y que el primario sentido de la vida es la vida como sustancia. Lo que llamamos psicología toma su nombre precisamente de ahí, de la *psique*. La *psique* es la interpretación del elemento formal mismo de la vida en acto primero”; L. Polo, *Psicología clásica*, p. 31.

“no es aprendido”³⁸. Se está entendiendo lo biológico como lo reflejo, lo instintivo o lo espontáneo. Olvida que también en biología hay memoria, y comprende el aprendizaje en sentido conductista, con el paradigma de los condicionamientos –cuestión claramente discutible–.

O bien en el hecho de que lo biológico no es más que un «correlato» respecto a lo psicológico –la conducta–. Así, escribe Skinner: “La misma noción de «correlato neurológico» implica lo que estoy afirmando aquí, a saber, que existen dos objetos de estudios independientes (conducta y sistema nervioso), que deben tener sus propias técnicas y métodos, y que deben producir sus datos respectivos. Ninguna cantidad de información sobre el segundo llegará a «explicar» el primero o a poner orden en él sin el tratamiento analítico directo representado por la ciencia de la conducta”³⁹.

Skinner olvida que la corporalidad no es correlato, sino manifestación; que la operatividad ha de referirse a la unidad del viviente –el hombre es unitario *a priori*– y que el tratamiento analítico lleva consigo el olvido del carácter sistémico de todo lo humano –e incluso de todo lo vivo–.

c) Lo específico de la psicología

Es decir, la psicología requiere la consideración de un tipo de movimientos que tienen carácter práxico y no son meramente transitivos. Si no es así, estaríamos ante la mera consideración física: estaríamos objetivando realidades según operaciones de rango inferior a las posibles. Se podría decir que la realidad psicológica “da para más”. Ahora bien, existe una psicología que, estudiando movimientos del tipo indicado, los trata como movimientos transitivos; simplemente porque ninguna otra ciencia lo hace; es el caso del conductismo –al que ya hemos aludido– en el que hay una consideración física de realidades psicológicas, es decir, que pueden ser consideradas según formalidades superiores a la meramente imaginativa.

En síntesis, “el estudio de lo temporal en el mundo es la física y el estudio de lo temporal en el hombre es la psicología (al menos, gran parte de ella). De entrada, estudiar el alma es estudiar lo estable, lo actual; pero el modo como tiene que ver lo actual con lo temporal es distinto en el universo, porque éste no tiene alma. En el hombre la vinculación de lo temporal y lo actual es muy estrecha. Ése es el contenido de la psicología y de la biología. La biología puede extenderse a realidades intramundanas: es la biología animal y de los vegetales. Lue-

³⁸ Cfr. J. Barraca, “Biología, psicología, sociología”, p. 143.

³⁹ B. F. Skinner, *La conducta de los organismos*, Fontanella, Barcelona, 1975, p. 437.

go hay un capítulo de la temporalidad humana que no tiene paralelo en el universo: es el modo en que el hombre tiene que ver activamente con el propio universo, es decir, el estudio de la actividad humana en tanto que productiva. Además, como el hombre es un ser libre, controla su propia actividad. El estudio de dicho control corresponde a la ética y a la política”⁴⁰.

Así, hay temáticas que no corresponden a la psicología, pero de las que se apropia: en ese momento, las conclusiones alcanzadas poseen una clara distorsión por carecer del método adecuado o conmensurado con el tema. Es el caso de la libertad humana, la actividad productiva y la cultura o la misma historia de la ciencia. Se trata de un problema de «objeto» o «tema». En todo caso, la psicología se aproxima a una cierta «antropología categorial» –en el sentido de «no trascendental»– cuando centra su atención en lo humano.

Lo psicológico está más cerca de lo biológico y antropológico que de lo físico. Sin embargo, el conductismo y el cognitivismo –al menos parte de él⁴¹–, tratan mecanicistamente operaciones vitales –ya sea el conducirse, ya el conocer–. Es, por tanto, un problema de «método».

5. La obra psicológica de Rof Carballo: la confluencia de planos epistemológicos

Corresponde ahora describir someramente la psicología de Rof Carballo e intentar mostrar si, al menos en su concepto nuclear, hace una ciencia diversa a la física, a la biología y por supuesto al psicoanálisis. Rof Carballo desarrolla todo su pensamiento enraizado en una perspectiva multidisciplinar –lo que podría ser una dificultad–; ahora bien, en ella se intenta ofrecer una imagen lo más aquilatada y coherente posible del hombre –no aborda la cuestión de la persona, aunque sí la manifestación de la misma; nos encontramos ante una «antropología categorial»–. Atiende básicamente a tres planos epistemológicos:

1. Aquél en la que se estudia el cerebro interno, donde recoge los conocimiento de Patología general, endocrinología y neurología.

2. Elementos del psicoanálisis asumiendo críticamente sus postulados. De aquí nace su posición frente la perspectiva «naturalista». Su crítica le lleva a superar la mecánica psicológica y el pansexualismo; y sitúa la «interpretación» en un contexto diverso: la corporalidad es manifestación del hombre mismo;

⁴⁰ L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 87.

⁴¹ Ciertamente que en esta perspectiva psicológica se recupera las aportaciones de la cibernética, con lo que intenta superar el mecanicismo; sin embargo, a nuestro juicio, no siempre parecen superar el «maquinismo».

luego posee un lenguaje que puede ser leído por el médico o por el psicólogo. Además entiende que toda operatividad humana es principio de crecimiento –cuestión impensable en el psicoanálisis–.

3. La perspectiva de la que nace el concepto de «urdimbre afectiva» permitiría adentrarnos en las aportaciones de otras ciencias, y es un concepto propiamente psicológico.

6. La perspectiva psicosomática

Decíamos que Rof desarrolla su pensamiento psicológico desde la perspectiva psicosomática de la medicina. Pero, ¿en qué consiste el «punto de vista psicosomático»? Se trata de un intento de clarificación del problema alma-cuerpo, lo que conduce a un esquema más ajustado del papel de cada uno de los sistemas y estructuras anatómico-funcionales; así como una atención mayor a los recursos psicológicos que ayudan a desvelar lo profundo del hombre –«sí mismo»–. Entiendo que en ese segundo elemento se está queriendo mostrar el carácter unitario del hombre, anterior a todo análisis científico.

a) *El punto de vista psicosomático: criterios y crítica al naturalismo*

La medicina psicosomática posee cierta *comunidad de criterios* desde el inicio⁴²:

- a. La *crítica a la causalidad*, entendida ésta como una sucesión temporal-lineal⁴³. Esto la distancia del mecanicismo.
- b. La *crítica al término emoción* por ser difuso y ocultar la verdadera problemática psicosomática⁴⁴.

⁴² J. Rof, *Bases filosóficas y psiquiátricas de la Medicina psicosomática*, Arbor, Madrid, 1956, p. 403.

⁴³ J. Rof, “Patología antropológica”, en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII, Salvat, Barcelona, 1975, p. 209.

⁴⁴ De hecho “se piensa habitualmente que el punto de vista psicosomático en Medicina quiere decir que las emociones pueden producir enfermedades. Pero empieza por no saberse con precisión qué cosa es eso de las emociones”; J. Rof, *Cerebro Interno y Sociedad*, Ateneo, Colección O crece o muere, Madrid, 1952, p. 7.

- c. El tercer punto es la *cuestión de la co-existencia*: la necesidad de considerar las relaciones interpersonales para comprender al hombre mismo: el problema de la «persona» conduce al problema del prójimo⁴⁵.

En las interpretaciones teóricas más alejadas de la patología psicósomática, o bien se ha considerado sólo la dimensión orgánica –naturalismo–, o bien se ha reducido toda patología a desajustes de la mecánica psicológica –psicoanálisis⁴⁶–. Rof Carballo añade algunos elementos propios de *su* perspectiva psicósomática:

- a. La consideración del «cerebro interno» –si atendemos al carácter sistémico de lo humano significa la manifestación corporal de la plasticidad, la emoción y la profundidad de las relaciones interpersonales–.
- b. El «tono vital» y su «formalización» en el hombre –que no es otra cosa sino la manifestación orgánica de la unidad del ser vivo y el carácter jerárquico de esa unidad–.
- c. Los tres «sistemas de hormonas» que se integran en dicho «tono vital» –de crecimiento, sexuales y de alarma–. Esto orienta gran parte de la atención hacia determinadas operaciones vitales en la obra rofiana.
- d. En cuarto lugar, la atención a la «prematureidad» e indefensión del neonato⁴⁷ –cuestión subrayada también por Polo como clave para aproximarse al concepto de filiación en su sentido más humano y la plasticidad, la profundidad también de los aprendizajes humanos–.

b) Propuestas teóricas para la articulación cuerpo-alma: la aportación de Zubiri

Caminar hacia la medicina antropológica –otra denominación de esa misma perspectiva médica– implica la necesidad de un punto de vista “sobre el ser vivo que reduzca la enorme *complejidad* de datos brindado por la clínica, la fisiolo-

⁴⁵ J. Rof, *Bases filosóficas y psiquiátricas*, p. 406; “Constitución, Transferencia y co-existencia”, *Medicamenta: Revista de estudios y trabajos profesionales de las Ciencias Médicas*, 1958 (30), p. 250. Podemos decir que se “aspira a ver al hombre en su totalidad, con un destino personal, como una conexión de redes psicosociales”; J. Rof, *Cincuenta años de Medicina Psicósomática*, Discurso a la Real Academia de Medicina, Madrid, 17 de enero de 1984. También en *Anthropos*, 1984 (Suplemento 38), p. 118.

⁴⁶ J. Rof, “El punto de vista psicósomático”, *Revista Ibys*, 1954 (12), p. 20.

⁴⁷ J. Rof, *Cerebro interno y sociedad*, pp. 11ss.; “Los factores biológicos del futuro del hombre”, *Medicina e Historia*, 1964 (5), p. 11.

gía, la biología, etc. *sin menoscabo de la totalidad de lo real*⁴⁸. Así la biología se orienta a la psicología. Rof Carballo realiza una síntesis de las soluciones que, a lo largo de la historia, se han dado al problema de la articulación psicósomática⁴⁹. Para Rof Carballo son insuficientes todas estas propuestas y apunta al concepto de «totalidad» para encontrar una solución más ajustada⁵⁰. Se sitúa nuestro autor en la clásica distinción entre «todo de orden» y «todo integral»⁵¹, ubicando la totalidad de lo vivo en este segundo tipo.

Pues bien, Rof recoge ideas sostenidas por diversos autores, pero toma como referente a Xavier Zubiri para resolver esta cuestión⁵², pues entiende que su visión es coherente con la perspectiva del biólogo, ya que subviene a la “necesidad apasionante de comprender la vida, su esencia y funcionamiento, en su totalidad, en la totalidad de sus manifestaciones, sin mutilarlas ni amputarlas; de referir siempre la función o fenómeno investigado o analizado, tácita pero inexorablemente a esa unidad singular que es el ser vivo”⁵³.

En orden a una mayor claridad, expondremos las tesis zubirianas que asume Rof Carballo.

1. Tanto la independencia como el control respecto al medio se manifiestan en la capacidad de «fabricar» la propia estructura⁵⁴. Un ser vivo es una realidad en sí misma «heterogénea» y «organizada» (orgánica). El principio de ese modo de ser se encuentra en el mismo sujeto. Es de carácter «sustantivo».

2. Si esto compete a todo ser vivo, algunos de ellos –los animales– realizan un tipo de actos de rango superior: sentir. Establecen una relación con el mundo

⁴⁸ J. Rof, “Patología antropológica”, pp. 202-203.

⁴⁹ Cfr. J. Rof, *Patología Psicósomática*, Paz Montalvo, Madrid, 1949, pp. 7ss; *Bases filosóficas y psiquiátricas*, pp. 405ss.

⁵⁰ J. Rof, *Patología Psicósomática*, p. 8.

⁵¹ J. Rof, *Patología Psicósomática*, p. 9.

⁵² J. Rof, “El punto de vista psicósomático”, p. 22. Señala Ellacuría en su exposición de la Antropología de Xavier Zubiri, que “la metafísica, en efecto –es el supuesto falso de racionalistas y empiristas–, no versa formalmente sobre lo suprasensible, lo que está encima y allende toda experiencia, y, por tanto, no tiene por qué abandonar el campo de lo físico, sino que versa sobre lo real en cuanto real [...] pues convencido de que es menester comenzar apoderándose del fenómeno, lo está aún más de que es ineludible trascender el fenómeno en busca de la estructura esencial que responde de esos fenómenos en su unidad [...]. En este sentido, lo psicológico, en un contexto amplio, radica en lo biológico. De ahí que haya que comenzar por lo biológico hasta llegar a su culminación”; I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, *Revista de psiquiatría y psicología médica*, 1964 (6), pp. 405-406.

⁵³ J. Rof, “Zubiri como biólogo”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Revista Alcalá, Madrid, 1953, p. 212.

⁵⁴ I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, p. 407.

entorno diversa a la constitución de su propia estructura, gracias a la cual la independencia y control se realizan de otro modo⁵⁵. Es el concepto de «tono vital».

3. Pues bien, toda la realidad somato-psíquica del animal es una estructuración del sentir. Es esa su manera de enfrentarse a las cosas, de habérselas con ellas⁵⁶.

4. La escala biológica ha de entenderse, por tanto, como un proceso de «diferenciación» y «especificación» de la estructura capaz de ser impresionada por diversos tipos de estímulos. A un mayor grado de «formalización» se produce una mayor independencia del medio y mayor control sobre él.

5. La «formalización» progresa en la línea de la teleencefalización, que a su vez culmina en la corticalización de la función. “Es entonces cuando se produce el máximo despegamiento del estímulo percibido respecto de las respuestas”⁵⁷.

6. La dinámica instintiva animal garantiza el ajuste de las respuestas del ser vivo al medio, atendiendo a la naturaleza del estímulo⁵⁸. En el hombre el nivel de teleencefalización y corticalización es tan alto que las respuestas no están aseguradas por las estructuras del organismo. Sin embargo, no se encuentra abocado a los vaivenes del azar, sino que dispone de una función original: «hacerse cargo de la situación». “Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como *realidad*”⁵⁹. Entiende Rof que el hecho de no disponer de respuestas ajustadas sino abiertas, lleva al hombre a una situación de menesterosidad originaria, de dependencia y necesidad de cuidado para su supervivencia. Este punto, el de la «urdimbre», exigirá un desarrollo posterior.

7. La inteligencia es esta función de «hacerse cargo de la situación», de modo que la función primaria y radical de la inteligencia es estrictamente biológica: asegurar el régimen de respuestas adecuadas. De este modo es como parece comprender Rof la afirmación zubiriana: “en el hombre todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico”⁶⁰. Ahora bien, el cerebro no es el órgano que entiende, pero sí es el órgano que nos coloca en la situación de tener que entender para poder vivir, puesto que sitúa al hombre frente al mundo de modo cognoscitivo y tendencialmente no determinado.

⁵⁵ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente*, 1963 (1), p. 8.

⁵⁶ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 10.

⁵⁷ J. Rof, *Bases filosóficas y psiquiátricas*, p. 412.

⁵⁸ X. Zubiri, “Notas sobre la inteligencia humana”, *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 1966 (18-19), p. 348.

⁵⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 173.

⁶⁰ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 19.

8. Esta estructura psicobiológica, en la que el instinto no determina la conducta, exige la inteligencia, pero también la libertad, por la que el hombre es autor de la propia biografía y se ve forzado a construir su propia personalidad⁶¹.

9. Ahora bien, el sentir humano es «inteligir», lo que conduce al reconocimiento de una realidad irreductible a la estructura sentiente de aquellos seres que no pueden hacerse cargo de la realidad ni de ellos mismos como realidad. Así, el hombre es radicalmente cuerpo orgánico capaz de operatividad y, en virtud de esa operatividad, irreductible a la sola organicidad.

La cuestión básica, la que subyace a todo el planteamiento, es que el hombre es un ser vivo y que todo su obrar procede de un único principio vital: no hay un principio vital diverso para cada función que realiza el hombre. Correlativamente, sólo hay una «estructura» que sustenta toda operatividad⁶². La noción de «estructura» es la más compleja puesto que añade la necesidad de una ulterior explicación de qué sea la inmaterialidad/espiritualidad en el hombre.

7. El concepto psicológico de urdimbre

Concluimos esta exposición aludiendo a la clave que muestra que la articulación de la aportaciones de las diversas ciencias es considerada no como un mero agregado o estratificación de ciencias, sino que posee verdadera perspectiva psicológica; nos referimos a la formulación de un concepto nuclear en la psicología de Rof: la «urdimbre afectiva», visible desde tres ámbitos diversos pero que están, como señalamos al inicio de estas páginas, claramente interrelacionadas. Nos referimos a la biología –que atiende a las acciones prácticas pero sin remitencia explícita a la unidad del viviente–, la psicología –en la que comparece la noción de «sí mismo» e incluso de «yo», la «inmanencia» en sentido alto, el crecimiento y con ella la biografía– y la antropología –no en sentido trascendental, sino predicamental o esencial, es decir, el estudio del hombre como realidad de carne y hueso, manifestativo de un acto superior–.

“*La urdimbre* es un trenzado de influencias transaccionales que sirven para el constituido del hombre, en la fase más temprana de su existencia; es un especial nexos entre la invalidez y el amor diatrófico transaccionalmente

⁶¹ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 20.

⁶² “No existen las presuntas «relaciones» entre el alma y el cuerpo, sino que existe una sola animación, cuya estructura funcional no se manifiesta en leyes causales, sino en leyes meramente estructurales. No hay ningún mecanismo por el cual el alma y el cuerpo actúan el uno sobre el otro, sino una estructura unitaria que puede variar en el curso del tiempo y por los factores más diversos”; J. Rof, *Bases filosóficas y psiquiátricas*, p. 414.

enlazados, condición del crecimiento armónico de la personalidad, estructura radical de la existencia humana –dialógica–. Por medio de ella el hombre modela su biología y adquiere una herencia que puede denominarse «socio-genética», recapituladora de una dimensión de la filogénesis, configurando también el mundo perceptivo. Es simultáneamente nexo y condición para la liberación o existencia autónoma del hombre. En virtud de la urdimbre se desarrollan en el hombre una suerte de «modificaciones persistentes» que vinculan personalidad y cultura, personalidad y tradición⁶³.

8. A modo de conclusión

Podrían mostrarse a nuestro juicio algunos puntos que permiten afirmar que estamos ante una obra psicológica suficientemente consistente:

1. Hay una clara atención al carácter práxico de las operaciones humanas –el carácter inmanente–, que no son nunca meramente transeúntes, lo que permite atender y reconsiderar los conceptos procedentes de otras ciencias.

2. Ocupan un lugar destacado, por lo mismo, la memoria y el crecimiento, la dimensión biográfica: ya sea como «constitución» –lo más orgánico– o como «sí mismo» y personalidad –lo más psicológico–.

3. Se ofrece también una relectura del conducirse del hombre y por tanto una ampliación del término «conducta», central para muchos en la psicología,

4. Y un nuevo modo de entender las relaciones interpersonales, algo más que conexión extrínseca.

⁶³ La urdimbre descansa sobre la *continuidad psicobiológica*. Es una *realidad transaccional*. Tiene carácter «programador». Se extiende también al conjunto de relaciones interpersonales: *urdimbre psicosocial*. Por su carácter de herencia posee por tanto una *dimensión transgeneracional*.

La urdimbre constitutiva se prolonga en otros dos estratos trascendentales en la configuración de la propia personalidad: la *urdimbre de orden* –en la que se adoptan normas sociales–, y la *urdimbre de identidad* –mediante la cual el individuo conforma la imagen de sí, toma conciencia de su mismidad–.

La urdimbre posee funciones propias, ejes sobre los que se configura la personalidad: *a)* la función amparadora; *b)* la función liberadora; *c)* la función ordenadora; *d)* lugar especial ocupa la metaurdimbre, la virtualidad amparadora que se extiende al conjunto de estructuras familiares, sociales, institucionales, etc. Cfr. J. Rof, *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe, Madrid, ²1972. Para una explicación más detallada del significado y alcance de esta realidad, puede consultarse C. Martínez Priego, *Hombre, urdimbre y personalidad en Rof Carballo*, pp. 270-299.

Ante la imposibilidad de analizar con mayor detalle las aportaciones rofianas, creemos que tiene interés subrayar algunas confluencias entre ambos autores.

1. Rof insiste en que, para comprender este concepto, es imprescindible atender a la prematureidad del hombre⁶⁴; concepto al que también alude Polo en numerosas ocasiones.

2. La superación del mecanicismo y la referencia constante a la cibernética para superar el reduccionismo que implica⁶⁵; que también ha sido objeto de comentario al inicio de nuestra exposición.

3. Hace una importante crítica al pensamiento analítico –podríamos referirnos a la crítica contenida en *Quién es el hombre* de Polo–, así como a los intentos reduccionistas que consideran el propio punto de vista como el único o el totalizador –la puerta giratoria de Weizsäcker y el principio de Bally⁶⁶–. Sobre los puntos de vista ya hemos visto la crítica al psicoanálisis.

4. Para integrar los diversos saberes –especialmente los biológicos– acude al concepto de «hipertelia» o «hiperfunción»⁶⁷, de raigambre aristotélica. No lo hemos podido comentar pero es bien conocido por todos.

Obviamente, convendría estudiar pormenorizadamente cada uno de estos puntos y, sobre todo, explicitar el método de las psicologías al uso y la psicología aquí propuesta. Pero esto excede los límites del presente trabajo.

Consuelo Martínez Priego
Centro Universitario Villanueva
consuelo.mp@gmail.com

⁶⁴ Cfr. J. Rof, *Violencia y ternura*, pp. 136-137.

⁶⁵ Cfr. J. Rof, *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973, pp. 43-44.

⁶⁶ Cfr. J. Rof, *Biología y psicoanálisis*, Desclée de Brower, Bilbao, 1972, pp. 16-19.

⁶⁷ “La sinergia funcional sirve a una finalidad superior”; J. Rof, *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona, 1952, p. 406.

DISTINCIÓN ENTRE PENSAMIENTO Y LENGUAJE DE ACUERDO CON EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Jorge Mario Posada

Leonardo Polo ha llevado adelante la filosofía de acuerdo con el método de *abandono del límite mental*, es decir, de abandono de la *presencia mental* limitada, equivalente ésta a la intelección que, como intencionalidad cognoscitiva, es de índole apenas *constante* y *misma*, es decir, invariante: intelección objetivada que, por eso, a veces se malentende equiparándola con una función lógico-lingüística. De ahí que el aludido método pueda aportar claridad en la discusión sobre la relación entre pensamiento y lenguaje.

1. El abandono del límite mental a la vista de la filosofía contemporánea

Ahora bien, aunque la propuesta de abandonar el límite mental como método de la filosofía hasta cierto punto es nueva en la historia de esta disciplina, es compatible con cualquier planteamiento filosófico que no se reduzca a un sistema de análisis lógico-lingüístico, pues de este modo se ratifica el *atenimiento* exclusivo (o por lo menos prevalente) al inteligir según objetivaciones, que es el restringido por dicho límite y que, en esa medida, es requisito ineludible para la lógica y para el lenguaje. Porque tanto la semántica como la sintaxis, así como los conectivos u operadores de pensamiento (también en matemáticas), exigen constancia y mismidad, o al cabo invariancia, en los elementos estructurales adoptados.

Así pues, al filosofar según el método de abandono del límite mental se discrepa de los planteamientos en los que la intelección, incluso si tiene carácter conectivo o lógico, es reducida a la constitución o construcción de estructuras formales o sintácticas que denotan un acto semántico, semiótico: al cabo lingüístico, ya que son tan sólo objetualistas. Y esto también en las vertientes hermenéutica o pragmatista, en las que, además, de ordinario se relativiza el encuentro con la verdad, que se toma a su vez apenas como verdad práctica y siempre sometida a corrección.

Paralelamente, al entender el inteligir objetivante como ínfimo acto intelectual –por quedar restringido según el límite mental– y, en consecuencia, como equiparable con la noción aristotélica de acto perfecto –es decir, de acto que es a la vez y lo mismo que su logro culminar–, se descarta la comprensión moderna del pensar como cierto dinamismo procesual espontáneo, cuya prioridad hubiese de corresponder a la libertad equiparada con la posibilidad. Incluso si la posibilidad fuera, antes que física, tan sólo del ámbito lógico o bien del lingüístico, o bien del productivo y artístico que, al cabo, coinciden en ser de índole interpretativa.

No obstante, por más que, en esa medida, el método filosófico de abandono del límite mental es incompatible con que el inteligir humano se tome como un proceso –derivado de un poder espontáneo (mejor que libre) a manera de principio potencial o bien de condición última de posibilidad–, es afín a la actitud, también moderna, de, por un lado, discernir acuradamente los métodos de pensamiento, aunque sin la pretensión de reducirlos a uno solo; así como, por otro, de tematizar la superioridad de la libertad del espíritu humano sobre la necesidad del cosmos físico, pero sin *simetrizarla* con la principiación.

De otro lado, ya que en la filosofía moderna se pasa por alto la condición peculiar del inteligir objetual como acto perfecto, mucho menos se atiende a la elevación de los actos intelectivos superiores a los objetivantes que, según la propuesta poliana, son los hábitos. Y particularmente son los que en la tradición clásica se consideran superiores: la sabiduría, la intelección de los primeros principios, la *sindéresis* y la ciencia (en un sentido distinto, en último término más alto, que como ciencia físico-matemática).

Ni siquiera en intentos recientes de sobreponerse a la preeminencia en el conocimiento de la objetualidad, o al “objetivismo, se ha encontrado el método intelectual congruente para sobrepasar el inteligir objetivante. Mucho más si las objetivaciones intelectuales se confunden con representaciones que pretendidamente “se dan” o se muestran de suyo –en lo que estriba el llamado “representacionismo”–, y que se corresponde con comprender la intelección como una acción factiva o productiva de cierta imagen o icono mental, a manera de realidad virtual con carácter modélico a la par que explicativo.

A dicha frustración, la de no lograr desembarazarse de la índole objetivante –y consiguientemente lógica– de la intelección humana, de seguro se debe que, con miras a explicar realidades que desbordan los marcos objetuales –en particular la libertad personal–, con frecuencia se apele a instancias infraintelectuales de la conducta, impulsos o emociones y sentimientos –incluso con carácter “profundo” o “radical”– o que se renuncie a la altura del inteligir teorizante por subordinar el pensamiento a la racionalización en orden a la sola eficacia o utilidad técnica y pragmática. O bien, como a partir de Nietzsche en la posmoder-

nidad, a la siempre modulable interpretación como explicativa de la actividad práctica cultural, que es constructiva, o más aún, artística –o creativa–, cuando no meramente productiva¹.

Por su parte, menos discordantes con el método filosófico de abandono del límite mental resultan las propuestas, como la kierkegaardiana, de superar la intelección meramente objetual a través de actitudes, talentos o temples de ánimo, aunque no sean reconocidos sin más como actos de inteligir, según los que se tematiza la vida, o existencia, humana, pero comprometiéndose en y con ella.

A partir de Brentano y Husserl, así como de Heidegger, tales modos de haberse con la vida humana –en cierta medida supraobjetuales– han sido asimilados, al menos en el contexto de la posterior rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica, al hábito de prudencia, es decir, al hábito intelectual y voluntario según el cual, a modo de intención deliberada –es decir, racionalmente discernida–, se introduce un conocimiento intelectual –por lo común objetiva– en la acción práctica y consiguientemente en las obras.

En esa medida, por lo demás, ya que los actos de voluntariedad racional de ordinario requieren objetivaciones –pues de lo contrario, si las alternativas no se objetivan, difícilmente la elección podría llevarse a cabo–, el método intelectual del abandono del límite no es pertinente en filosofía práctica, es decir: no al menos en la toma de decisiones.

2. Abandono del límite e inteligir habitual

De acuerdo con el planteamiento poliano, el inteligir habitual sobre la persona humana como acto de ser y de su esencia potencial –y desde luego inaccesible mediante objetivaciones– compete, antes que a la prudencia, a la sabiduría y desde ella a la sindéresis. Ésta tampoco se reduce a la dimensión voluntaria –o, como Polo explica, de *querer-yo*, pues éste es inviable sin incluir intelección como cierto *ver-yo-el-bien* ideado, que, con todo, no siempre es objetivable–.

Por su parte, la teoría filosófica acerca de la realidad extramental tampoco se reduce a la obtenida de acuerdo con el inteligir objetivante. De entrada, según el hábito de los primeros principios se *advierde* el ser extramental como *puramente distinto* de la presencia mental. A la par, según hábitos intelectuales adquiridos se *unifican* las operaciones objetivantes al manifestar su condición como presencia mental; al así despojarlas de las propias nociones objetivadas –incluso si

¹ Con todo, cabe sugerir que la propuesta filosófica “constructiva” de Nietzsche comporta un intento, si bien fallido, de abandonar el límite mental, y que en gran medida se trunca debido al desconocimiento de la filosofía aristotélica por parte del filósofo alemán.

éstas no se toman como representaciones sino como puramente intencionales, es decir, según la comprensión poliana de los objetos intelectuales como *luces illuminantes*—se abandona la limitación de las objetivaciones. De esta manera, por lo pronto, dichos hábitos no sólo posibilitan el proceder ascendente del inteligir objetivante, sino que, de antemano, permiten la *pugna* de la manifestada presencia mental con lo distinto e inferior a ella, a saber, la esencia extramental. En esa pugna se *explicitan* las distinciones reales en la co-principiación física y su *balance* —en cierto modo reunitivo de la intelección lograda de acuerdo con dichos hábitos adquiridos— compete al hábito de ciencia.

Con los distintos hábitos intelectuales superiores se corresponden las diversas dimensiones de abandono del límite mental, de modo que, aun siendo la intelección habitual superior a la intelección objetivante, en la medida en que se abandona éste metódicamente, se torna viable cierto correlato lingüístico de los niveles superiores del vivir intelectual (al menos si unificados). Este correlato lingüístico es requerido, por lo demás, para conferir estatuto disciplinar a las averiguaciones que entonces se logran.

En definitiva: por trascender la presencia mental limitada propia de la intelección objetual, el método de abandono del límite —en rigor siempre tan sólo heurístico— es exclusivamente teórico al acceder a lo puramente distinto e inferior respecto de la limitada presencia mental, a saber: lo real extramental. O bien es además contemplativo, es decir, aún más alto que según la disyunción entre teoría y práctica, al acceder a lo superior respecto de ella: lo mental humano. En cualquiera de esas dimensiones dicho método apela a las construcciones lógico-lingüísticas *solamente* para de alguna manera expresar lo que es conocido al abandonar las objetivaciones; y por más que al expresarlo haya de recurrir a éstas, procura evitar que la intelección vuelva atrás.

De ahí la dificultad de una exposición en la que se intente mostrar lo inteligido mediante ese método, pues carece de estructura demostrativa. A la par, ha de evitar no sólo el empleo simbólico de los términos, sino cualquier recurso retórico.

Por lo demás, en cualquiera de sus dimensiones, en tanto que son un acceso metódico a los temas de la correspondiente intelección habitual, el abandono del límite mental comporta cierta mostración del Ser divino.

Comoquiera que sea, la intelección —también la humana— es siempre acto, avance, método y, además, intrínsecamente dual o *coincidente*. Por ello, al ser “actuosa” *transparencia*, estriba en luz tomada en sentido estricto. Y puede ser luz no sólo iluminante o intencional con respecto a un término de intencionalidad, sino también exclusivamente luciente, o como puro transparecer cuyo

carácter de “avance” o de acto, aparte de intrínsecamente dual, es, por así decir, *abierto en intimidad* y, más aún, como *hacia adentro*.

Por ello la actividad intelectual es, como suele decirse, consciente: es decir, un acto o avance con noticia de su propia condición actuosa o de avance, sin que se precise de ninguna reflexión. El inteligir avanza conscientemente sin necesidad de volver atrás o sobre sí; en el hombre lo hace la manera más alta o trascendental al nivel primario del acto de ser personal que es, de acuerdo con el carácter de *además* (que es el que estriba en mero lucir). El carácter de *además* denota un acto primario de intrínseca dualidad: superior, por eso, al que estriba en principiación, es decir, el acto de ser extramental o *persistir*².

No obstante, la intelección humana como iluminación –según la intencionalidad intelectual, es decir, como *presencia mental*– en el nivel ínfimo se *detiene* al iluminar el conocimiento sensible, con lo que deja, por así decir, de “pervadir” o “invadir” tanto el propio cuerpo cuanto, consiguientemente, la naturaleza física. La detención del descenso intelectual ante el conocimiento sensible equivale a la *retención* del acto de inteligir objetivante, a su mantenerse como actualidad propiamente dicha. De ese modo la actuosa y dinámica presencia mental humana, es decir, la luz iluminante que *desciende procediendo* desde aquélla por la que el hombre vive (según la intimidad del ser personal), en su nivel mínimo es limitada, es decir, constante, misma: límite mental, intelectual.

A su vez, la índole neta y determinada de las luces iluminantes objetivadas deja *inmanifiesta* la condición actuosa, activa con la que se corresponden, a la par que *oculta* el carácter limitado de esa iluminación.

Por eso, el inteligir habitual humano supera el objetivante justo en la medida en que, por lo pronto, *manifiesta* la condición actuosa de éste al *desocultar* su limitación, o bien “se enriquece” irrestrictamente al *englobar* la presencia mental limitada *demorándose* sobre ella.

Por su parte, tanto el inteligir habitual adquirido al manifestar el objetivante (posibilitando en esa medida la pluralidad jerárquica de objetivaciones), cuanto el que sin restricción desborda el objetual (a partir de su *ápice*: el hábito de *sin-déresis*), proceden en descenso desde el acto de ser personal humano, cuya la intrínseca dualidad, según el *además*, equivale, en lo intelectual, al inteligir personal y hábito de sabiduría, de acuerdo con la inescindible solidaridad de ambos.

Como se ha indicado, con la plural intelección mediante hábitos se corresponde el abandono de la índole limitada de la presencia mental, cuyo despliegue metódico compete a la teoría del conocimiento.

² Cabe asimismo distinguir estos dos actos primarios: de acuerdo con su condición libre el intelectualivo y necesaria el principal.

Así pues, el inteligir bajo la condición de *hábito* supera la limitación del *objetual*; a la par, en su carácter de método filosófico el abandono del límite mental se corresponde con el plural inteligir habitual, pero sin equipararse a secas con él: en la medida en que los hábitos intelectuales son, por así decir, independientes de que se acceda a ellos o no a través del abandono del límite (que desde luego es libre).

Ahora bien, en virtud del método del abandono del límite mental el acceso a los temas del inteligir habitual puede ser referido al inteligir objetivante y, en tal medida, posibilita una exposición lingüística de esos logros temáticos.

Puesto que el inteligir habitual con el que se corresponde el libre abandono del límite avanza sin la detención según mismidad y constancia (propia de la presencia mental limitada: la objetivante, que por eso se reduce a actualidad en tanto intelección, es decir, como acto intrínsecamente dual o de acuerdo con su carácter luciente e iluminante), el hábito intelectual es más actuoso que el inteligir según objetivaciones. Por lo pronto, como iluminación es “enriquecible” de acuerdo con los hábitos adquiridos.

La actuosidad intelectual, que es lúcida por ser método, acto o avance coincidente o intrínsecamente dual (y por lo pronto como luz iluminante y no sin más luciente), comporta enriquecimiento en la medida en que, más que estribar en “coincidencia del avance con la culminación” (como en la actualidad en calidad de acto perfecto que es, según Aristóteles, a la vez y lo mismo que su logro), equivale, más bien, a coincidir el avance con el avance, o el avance con su enriquecerse. De este modo, por coincidir con más que con su fin, avanza dejando “atrás” la coincidencia consigo según mismidad y unicidad por la que el inteligir objetivante acontece reducido a actualidad.

De ese modo, la actividad intelectual habitual, siendo coincidencia al menos enriquecible, sobrepasa la operativa. Por ello en su condición iluminante avanza “desprendida” o “despegada” del límite de la iluminación (intencionalidad), equivalente a la objetivación intelectual. De ahí que la iluminación equivalente a las luces iluminantes habituales, en tanto que superiores a la de las objetivaciones (y así a su intencionalidad), “rebas” la limitada tematización de lo iluminado, es decir, la intencionalidad o iluminación objetivada, limitadamente presencial al ser mantenida constante y retenida o “contenida”.

De manera que si bien la intencionalidad se suele restringir al inteligir objetivante, se sugiere que asimismo la comportan las luces iluminantes supraobjetuales, que son intencionales desde luego sin permanecer constantes ni las mismas, es decir: no según presencia mental actual o en tanto que limitada. De esta manera los hábitos intelectuales adquiridos pueden entenderse como intencionalidades superiores a las de las objetivaciones.

A su vez, en tal medida los hábitos intelectuales adquiridos equivalen a una presencia mental (o presencia de luz iluminante) superior a la limitada, es decir, que posibilita eludir *eximirse* respecto del dinamismo real de su término de intencionalidad (como acontece respecto de lo extramental según la presencia mental objetivada). Por eso, más bien, la presencia mental según hábitos es luz iluminante que al iluminar “se añade” o “acompaña” el devenir real que ilumina, enriqueciéndolo como iluminación. De tal modo esta iluminación no es ni constante ni misma, no es una presencia actual sino precisamente habitual: un habérselas iluminante de esa realidad, de entrada, de la de la propia vida mental³.

3. Dimensiones del abandono del límite mental y hábitos intelectuales superiores

El *lucir* del inteligir superior al objetivante, en cuanto intencional o iluminante sin restringirse a la iluminación limitada de las objetivaciones, manifiesta la presencia mental limitada del inteligir objetivante. A su vez cabe *detectar* ese límite *en condiciones de abandonarlo*, poniendo a la par en marcha el método plural por el que, en atención a lo objetivamente inteligido, y en tanto que se detecta su limitación, se “pasa” o se trasciende al inteligir habitual, de modo que se accede a los temas de éste.

Puesto que la intencionalidad o condición iluminante de los hábitos intelectuales no se detiene sobre lo iluminado de acuerdo con determinación objetual alguna, en las dos primeras de sus dimensiones el abandono del límite mental se corresponde con el inteligir habitual –o con las operaciones desde él manifestadas– primero en cuanto, extraobjetualmente, permite advertir la actividad primaria principal (si se prescinde sin más de la presencia mental). Y en segundo lugar en tanto discierne la distinción real en lo extramental tematizado como término de intencionalidad del inteligir objetivante inicial –abstractivo–: al inteligir ese término de intencionalidad, en él desde luego se excluye la condición luciente propia de su limitada iluminación presencial (incluso sin atenerse a la concreción de la remitencia intencional debida a los condicionamientos del conocimiento sensible).

Paralelamente, en vista de que el inteligir habitual comporta la manifestación de la presencia, habilita no sólo para un conocimiento *extraobjetual* de lo distinto de lo intelectual (lo real extramental), sino también para una intelección

³ En rigor, como se procurará mostrar, la intelección de la realidad extramental sólo de manera acomodaticia es asimilable a la habitual.

supraobjetual de la realidad mental o intelectual (lo mental humano) e incluso del cuerpo en tanto que recibido o asumido en la vida mental a través de la pluralidad de luces iluminantes (si bien no de manera íntegra). Con estas últimas modalidades de la intelección según hábitos se corresponden las otras dos dimensiones del abandono del límite mental.

Así que abandonar el límite equivale a acceder, metódicamente, a los temas de una plural actividad intelectual con carácter habitual, según la que se trasciende la constancia de la presencia mental equivalente al inteligir operativo u objetivante. Éste, como actuosidad intelectual retenida, está restringido según actualidad a través, por lo pronto, de las luces iluminantes o intencionales. Pero éstas pueden enriquecerse: en esa medida son actos de inteligir habituales, superiores a las operaciones objetivantes pues éstas son presenciales solamente según constancia y mismidad (o limitadamente, esto es, según el límite mental).

El abandono de la presencia restringida según el límite que retiene el acto de inteligir como actualidad (límite mental) es inviable *ateniéndose* a lo que según tal limitación de la presencia luce, iluminado, y consta presente: el objeto u objetivación intelectual. De ese modo, “ir más allá” del límite de la presencia mental (del inteligir reducido a sola actualidad, el objetivante), equivale a que, libremente, la intelección sea actuosa o conduzca su avance “despegándose” de acontecer determinada y acotada según objetivaciones. En la medida en que, habiéndolo detectado, se abandona ese límite, se accede metódicamente a los temas de la plural intelección habitual, aunque en cierto modo contando con la objetivante, de acuerdo con una u otra dirección (*dimensión*) en ese “desprenderse” respecto de la limitación de la presencia mental.

Por eso el libre abandono de la presencia mental, cuyo límite es detectado en el inteligir que acontece objetivamente, se “conduce” o lleva adelante de acuerdo con cuatro dimensiones metódicas que se corresponden con distintos hábitos intelectuales. Los temas de estos son inteligidos sin detenimiento ni atenuamiento a la objetualidad. Si son temas extramentales, se entienden en tanto que carecen de luz o de intelección; si son mentales, se entienden en tanto que lucen e iluminan, es decir, en tanto intelectivos y como “sobrepujando” la presencia mental limitada.

Abandonar el inteligir objetivante (ya sea separándose de él o sobrepujándolo), requiere desde luego detectar la índole de límite que compete a la presencia mental mantenida constante como actualidad. Además, requiere detectarlo en condiciones tales que quepa abandonar ese límite, es decir, de manera que su “detección” se tome método: modalidad intelectual distinguible de otras (hasta cierto punto controlable) que permita “desatenerse” respecto de lo que, como luz iluminante objetivada –limitada y consiguientemente determinada–, es pre-

sente según la actualidad (la objetivación inteligida); de esta manera se accede a los temas de los actos intelectuales que avanzan “desbordando” esa limitación.

Detectar el límite de la objetualidad intelectual como presencia mental se corresponde de inmediato (*1ª dimensión*) con *prescindir* sin más de la presencia mental sin dejar de inteligir (pero sin iluminar), mas también (*2ª dimensión*) con notar que la objetivación *guarda implícita una diferencia intrínseca* (diferente a su vez de la de otras objetivaciones), y que se pasa a *explicitar* como distinción real extramental. Se corresponde además, también de inmediato, (*3ª dimensión*) con *desaferrarse* de la presencia mental limitada, o bien (*4ª dimensión*) con *demorar* sobre ella, enriqueciéndola en claridad al *englobarla*. Se describen así las cuatro dimensiones metódicas del abandono del límite mental.

Detectar la presencia mental en calidad de límite mental o límite según el que históricamente se *introduce* el inteligir humano (cuya actuosidad es entonces mantenida constante o reducida a actualidad), comporta abandonar ese límite según su índole como *unicidad* y como *mismidad*, con lo que se inaugura una pluralidad de métodos, vías o dimensiones distintas que, por corresponderse con actividades intelectuales –es decir, con luces– superiores a la limitadamente presencial, trascienden la tematización insuficiente en la que estriba el objetivar intelectual.

Por eso, tan sólo al detectar la índole limitada de la operación intelectual objetivante cabe el plural abandono del límite del inteligir humano para acceder, de modo *congruente*, en la situación histórica de la esencia de la persona humana, a la temática del inteligir habitual.

Dicho abandono es estrictamente libre. No menos que hubo de serlo, en el exordio de esa situación histórica vigente, la previa introducción del límite de la presencia mental que, sin embargo, luego no es viable omitir. Con ella, en la situación histórica del hombre, se cuenta de antemano. Las dimensiones del abandono del límite mental son siempre maneras o modalidades distintas de “desprenderse”, aunque sin omitirla, de la limitación (actualidad) de la presencia mental inherente a las objetivaciones intelectuales.

De ahí, por lo demás, el carácter de presupuesto (a manera de requisito metódico) de entrada en filosofía de la detección del límite de la presencia mental o de la iluminación intelectual humana para acceder metódicamente al inteligir superior al objetual, a saber, el que avanza según hábitos. Bien entendido que la filosofía de ordinario ha procedido sin precisar metódicamente el acceso al inteligir habitual. De esta manera, por lo demás, ha sido provechosamente complementada por la intelección físico-matemática así como porque se vale de símbolos. Huelga indicar que esas alternativas no se excluyen entre sí y que cada quien es libre de filosofar como le sea asequible.

En definitiva, el método filosófico del abandono del límite mental es correlativo aunque no equiparable a una plural actividad de inteligir superior a la operativa u objetivante: la habitual, en la medida en ésta sobrepasa o trasciende la presencia mental limitada. Según el límite de la intelección presencial, o iluminante, la iluminación es mantenida constante justo como acto intrínsecamente dual; se retiene como objetivación según la actualidad, de modo que su “rendimiento” luciente (iluminante o intencional) resulta “contenido” de acuerdo con la índole objetual.

Puesto que el abandono del límite se corresponde con el sobrepasamiento del inteligir operativo en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos y, más aún, de los superiores, las distintas dimensiones de ese método pueden asignarse a los hábitos considerados en la tradición aristotélica, también si se toman como innatos o “nativos”: la primera al hábito de *intellectus* –o de los primeros principios–, la segunda al de ciencia –filosófica–, la tercera al de sabiduría y la cuarta al de *sindéresis* ⁴.

Por su parte, en vista de la distinción jerárquica de los actos intelectuales, que comprende no sólo la pluralidad de operaciones objetivantes sino asimismo la de los hábitos adquiridos (reunidos en el de ciencia), y la de los otros, superiores a éste (“nativos” dos de ellos, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, por proceder inmediatamente desde el de sabiduría, que es innato por ser solidario con el inteligir personal que se convierte con el acto de ser humano), en esa medida también el abandono del límite mental comporta cierta jerarquía (o al menos orden) en las distintas dimensiones con que se conduce.

Aunque se admite una correspondencia entre las distintas dimensiones del abandono del límite mental y los hábitos intelectuales de sabiduría, intelección de los primeros principios y *sindéresis*, así como de ciencia, tales dimensiones no equivalen sin más a estos hábitos. Por ello cabe *exponerlas* sin aludir al inteligir habitual⁵.

⁴ Los cuatro hábitos intelectuales mencionados se corresponden, en tanto que métodos, con los distintos asuntos temáticos de la obra central de Polo sobre el ser, introducida por la exposición del método del abandono del límite mental en *El acceso al ser*. El tema del hábito de los primeros principios se estudia en *El ser I*; el del hábito de ciencia en el tomo IV de *Curso de teoría del conocimiento* (que correspondería a *El ser II*); mientras que el del hábito innato de sabiduría en *Antropología trascendental I* y el tema del de *sindéresis* en *Antropología trascendental II* (que corresponderían respectivamente a *El ser III* y IV).

⁵ De ese modo se trata sobre el abandono del límite mental en *El acceso al ser* y *El ser I*, a saber, sin tener en cuenta la averiguación aristotélica sobre la actividad intelectual. Años después, a partir del *Curso de teoría del conocimiento* Polo asume los planteamientos de la tradición aristo-

Correlativamente, por otro lado, los hábitos intelectuales (al menos el que es innato, así como los nativos) existen con independencia del abandono del límite, que en rigor estriba en una manera *emplazada* o situada en la historia de conducir en filosofía un método congruente para acceder a la plural temática que esos hábitos abren. Y esto en la medida en que dicho método permite cierto *re-sumen*, lingüísticamente formulable, de la intelección que los hábitos comportan, sin desde luego agotarse en el lenguaje que así se posibilita.

Luego las dimensiones del abandono del límite mental sirven de vía metódica congruente para que la intelección según hábitos, es decir, según actos que desbordan el nivel de los objetivantes –ineludibles con todo para la ajustada expresión lingüística–, pueda exponerse de manera congruente y rigurosa.

Las dimensiones del abandono del límite se llevan adelante en la medida en que este límite es *detectado* en el inteligir cifrado en objetivaciones, o según el carácter constante, invariante y mismo de la intencionalidad objetivada, la que permite, en virtud de tal índole, una expresión más o menos exacta por la que se torna asequible un tratamiento “objetivo” de la temática de la intelección habitual. De esa manera el abandono del límite involucrado en el inteligir objetivante, y que es la presencia mental, no comporta excluir las objetivaciones: sin ellas sería imposible expresar los temas avistados según los hábitos intelectuales y someterla al diálogo en la comunidad científica.

4. Peculiar exposición lingüística de los temas del inteligir habitual posibilitada según el abandono del límite mental

Como se indicó al inicio, con la propuesta metódica de abandono del límite mental se discrepa con los planteamientos que reducen el inteligir a función lógico-lingüística. Esta discrepancia es todavía más neta si se tiene en cuenta la correspondencia de las distintas dimensiones del método de abandono del límite mental con la plural actividad intelectual mediante hábitos, superior a la objetivante, a la vista de que el lenguaje es posible sólo desde el inteligir habitual: “saber hablar” no se corresponde con ningún *dictum* ni estructura lógico-lingüística, sino que es una pluralidad de hábitos intelectuales; por lo pronto, los adquiridos⁶.

télica al equiparar el límite mental con la peculiar índole del acto perfecto, lo que entonces permite una exégesis heurística de la noción de hábito intelectual.

⁶ En rigor, los hábitos intelectuales que posibilitan el uso de estructuras lógico-lingüísticas son los adquiridos, antes que los superiores a estos, nativos o innatos.

Por más que la distinción entre pensamiento y lenguaje se estima superflua en la filosofía de hoy, por lo común atendida al inteligir objetivante (que es el único que admite un preciso trasunto lógico-lingüístico), Polo sostiene que la actividad intelectual es distinta y superior a la de usar algún tipo de lenguaje. Y no sólo porque existen actos intelectuales (precisamente los hábitos) que de suyo y de inmediato no cabe vincular con ninguna formulación lógico-lingüística (lo que sí compete al inteligir mediante operaciones objetivantes), sino además porque tampoco éste, aun de acuerdo con la limitación que le compete como presencia mental o intencionalidad, se reduce a significación lingüística, en vista de que estriba justamente en iluminación.

En la medida en que sobrepasan el nivel objetivante del inteligir humano, los hábitos son el plural método intelectual congruente respecto de temas que desbordan el límite de la intencionalidad intelectual objetivada. No obstante, aun desbordando el inteligir objetivante, el rendimiento temático habitual en alguna medida también se vierte en objetivaciones, al menos en orden a poder comunicarlo a través de *algún* uso del lenguaje.

Sólo respecto a las objetivaciones intelectuales, en cuanto “inteligidos” *constantes* y *mismos* (de acuerdo con la limitación de la presencia mental o iluminación e intencionalidad intelectual), puede sentarse una precisa “asignación” y designación a través de un signo lingüístico: únicamente ellas admiten estricta y ajustada interpretación –en sentido inmediato– mediante el lenguaje. A la par, sería inviable significar las conexiones lógicas a través de alguna sintaxis si los conectivos no fuesen objetivados y, en esa medida, invariantes, al menos en un mínimo grado (en vista de las lógicas no clásicas). De ahí que sólo los inteligidos cifrados en objetivaciones son consignables en estructuras lógico-lingüísticas o semántico-sintácticas, y sólo ellos caben en matemáticas, es decir, en operaciones intelectuales cuya índole meramente formal es exclusivamente relacional.

En cambio, no es posible sentar una significación precisa, ni tampoco conexiones lógicas o relaciones puramente formales (matemáticas), a los inteligidos habituales, pues su “rendimiento” cognoscitivo queda “abierto” a un intrínseco crecimiento o ganancia, mientras que los signos de cualquier lenguaje requieren una mínima invariancia semántica y sintáctica que tan sólo acontece según las objetivaciones intelectuales.

Por lo pronto, lo inteligido según hábitos, de entrada adquiridos, comporta la comprensión de una pluralidad de objetivaciones diferentes, de modo que no se restringe según la constancia y mismidad de ellas, y sobrepasa asimismo la unicidad del inteligir objetivante, por lo que su versión lógico-lingüística siempre

resulta insuficiente⁷. Además, el inteligir habitual no sólo desborda y abarca la diversidad del plural inteligir objetivante, sino que además la posibilita en la medida en que manifiesta la doble *insuficiencia* de las objetivaciones: de un lado, respecto a la amplitud del que cabe llamar “ámbito de objetivabilidad” (y con el que al cabo se equipara la potencia intelectual); de otro, con respecto al discernimiento de la intrínseca distinción que lo objetivado *guarda implícita*.

En definitiva, el rendimiento cognoscitivo de la intelección humana no se reduce al de los inteligidos objetivados, que por su índole limitada –esto es, acotada y determinada– son ajustadamente consignables en alguna estructura lógico-lingüística; también incluye, con mayor motivo, la actividad intelectual plural que, al avanzar según hábitos intelectuales, desborda intrínsecamente la índole peculiar de las objetivaciones.

De ahí que el lenguaje, al menos en su estructura lógico-lingüística, o semántico-sintáctica, no es sin más equiparable a la intelección –o al pensamiento–, aun si es inescindible del inteligir objetual. Pero ni siquiera es equiparable con éste, en la medida en que estriba en iluminación. Además, la mera intelección objetivante tampoco basta para posibilitar el empleo del lenguaje ni en la diversidad que admite. De una parte, la pluralidad jerárquica de las operaciones intelectuales objetivantes (según la que cabe una unificación de estructura lógica) es posibilitada por los hábitos intelectuales adquiridos; de otra, ya se ha dicho, “saber hablar” compete a estos hábitos antes que a las objetivaciones expresadas a través de signos lógico-lingüísticos.

De ese modo, la articulación de las estructuras del lenguaje se torna posible en virtud de los hábitos adquiridos. Por lo pronto del hábito según el que se manifiesta la presencia mental en la operación objetivante inicial, la abstractiva, que “habilita” para articular, de acuerdo con cierta verbalidad (correspondiente a la presencia mental manifestada), nombres cualesquiera correspondientes, a su vez, a las objetivaciones abstractas⁸.

⁷ Por lo demás, en el libro sexto de la *Ética nicomaquea* el Estagirita parece insinuar que el *noeîn* puede llevarse a cabo en ciertos niveles superiores, correspondientes sobre todo a la *sophía*, en los que no comportaría *lógos*, al menos como discurso, sino también como lógica y como lenguaje.

⁸ Sobre la habilitación para el uso lingüístico a partir de los hábitos intelectuales adquiridos trata Polo en la lección XII del tomo segundo del *Curso de teoría del conocimiento*.

Por lo demás, asimismo desde los hábitos intelectuales más altos se posibilita el “empleo” simbólico de la intelección objetivante y, aun, de los hábitos adquiridos.

Por otra parte, la intelección según hábitos permite asumir el conocimiento objetivante con valor simbólico respecto a los niveles superiores del inteligir habitual. El sentido puede serlo no sólo de signos, sino también de símbolos. El sentido de un símbolo es su *desciframiento*. Y aunque los símbolos de ordinario son signos, es decir, productos del arte humano, de la actividad práctica lingüística, aun así caben también *símbolos meramente ideales o inteligibles*, símbolos intelectuales, cuyo desciframiento no es el sentido de un signo (un significado), sino la verdad –la luz– de actos intelectuales más altos que los asumidos en calidad de símbolos⁹.

Ahora bien, el inteligir de acuerdo con hábitos se lleva adelante siempre que el hombre conoce y no sólo cuando se sigue un método filosófico, como el de abandono del límite mental. Los hábitos intelectuales, siendo métodos de conocimiento, no son de suyo métodos filosóficos, sino actividades o, mejor, “actitudes” intelectivas corrientes en la vida humana. De ahí también que, de ordinario, sus logros sean en alguna medida reconducidos al pensar objetivante, al menos si se pretende exponerlos discursivamente a través de algún uso de lenguaje y mediante cierta lógica: desde luego sin pretender estructuras demostrativas, sino tan sólo mostrativas.

No obstante, es viable “insistir” en el inteligir habitual sin “verterlo” en intelección objetivante. A tal “insistencia” en la actividad propia de los hábitos intelectuales (y en esa medida sin recabar su expresión lógico-lingüística), compete tan sólo “orientación” heurística. Por ello en filosofía se corresponde con ella el método del abandono del límite mental.

Puesto que la condición luciente pero asimismo iluminante (o intencional) de los hábitos intelectuales, es decir, su logro cognoscitivo, ni es constante ni único ni el *mismo*, es decir, puesto que no es contenido, retenido o mantenido según objetivaciones (tampoco si éstas se cifran en conexiones lógicas), resulta desajustado pretender “apresar” o aprehender lo habitualmente inteligido mediante objetivaciones (requeridas, con todo, para las instancias semánticas y sintácticas de la actividad lingüística).

Es así como a pesar de que el logro intelectual de los hábitos de suyo no es objetivable (ni lingüísticamente expresable), admite, con todo, cierta expresión o exposición de la temática congruente, a través del plural método de abandono del límite. Lo hace en la medida en que al conducir éste a través de cada una de sus dimensiones, y puesto que en ellas de distinta manera se abandona el límite

⁹ Las indicaciones sobre el carácter simbólico de las objetivaciones desde el inteligir habitual, tanto más si unificado de acuerdo con el *logos*, sirven de glosa a las de Polo en la *Antropología trascendental*, vol. II, primera parte, apartado *e*, y segunda parte, apartado *j*), y en *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, cap. 6.

mental (la índole objetual de lo inteligido), por ello se torna viable cierta alusión a la objetualidad. Desde luego con dificultad, pues entonces se presume “recoger” un conocimiento extraobjetual en nociones objetivadas, que son las requeridas por cualquier uso lingüístico.

En consecuencia, por más que en el abandono de la objetualidad se “persevera” si la intelección es estrictamente heurística, aun así se torna posible “sentar” lo hallado a través de ese abandono (a saber, la temática de los hábitos intelectuales a los que se accede), en orden a darla a conocer o “en-señarla”, es decir: exponerla apelando al inteligir objetivante, así como a las formalizaciones lógico-lingüísticas a las que éste da cabida. Porque para comunicar lo entendido –no menos en filosofía– se ha de acudir siempre a objetivaciones: solamente al objetivar cabe asignar un sentido determinado de acuerdo con una acción lingüística.

Pero ese recurso al lenguaje, si bien no es inherente al inteligir habitual ni al método del abandono del límite mental, resulta posible justamente al seguir este método a través de distintos modos de abandonar la objetualidad, en virtud de lo que las distintas dimensiones de ese abandono permiten interpretaciones lingüísticas distintas.

De esa manera el abandono del límite mental es *afín* al lenguaje. De ahí que, además, sus temas congruentes (que son los de los hábitos intelectuales) pueden exponerse metódicamente y ser comunicados, bajo cierto control “objetivo”, según el que cabe compartirlos en una comunidad científica.

Así pues, aun cuando los hábitos intelectuales son métodos (no filosóficos sino más sino métodos del conocimiento humano corriente), no se suele reparar en ellos, sobre todo por ser de suyo ininterpretables según estructuras lógico-lingüísticas (o intraducibles en ellas), ya que su logro intelectual sobrepasa el de las luces iluminantes constantes y mismas, o presenciales, con las que se conmensuran las operaciones objetivantes. En suma, desbordan el empleo de cualquier signo o sistema de signos.

Paralelamente, como se ha dicho, el plural método de abandonar el límite mental no equivale sin más a la diversidad de la intelección habitual humana, sino que, en filosofía, es la instancia metódica según la que –por así decir– se abre la vía de acceso a los temas del inteligir según hábitos a partir de la “detección”, y consiguiente abandono (mas no eliminación), de la índole limitada del inteligir objetivante. Con ésta de inmediato se cuenta, pues sin más *se da*:

dicha índole limitada acontece de manera ineludible en la vida esencial humana, sin que sea viable impedirle, aunque haya sido libre su introducción¹⁰.

Mediante el abandono del límite mental es viable acceder congruentemente al “empleo” de esos hábitos en filosofía. Las distintas dimensiones del método de abandono del límite, “arrancando” –por así decir– desde el inteligir objetivante, “desembocan” con rigor metódico en actos de inteligir habituales, aunque sin equipararse con estos. Más bien estriban en algo así como una “llave” de ingreso a los temas del inteligir habitual, o de acceso científico a éste, “haciendo pie” en el objetual, o en virtud de cierto “desasirse” de la limitación de esta modalidad ínfima del inteligir. De ese modo, a la par, las dimensiones del abandono del límite mental sirven de instrumento para comunicar la temática inteligida según los hábitos intelectuales.

Luego, en filosofía, a través de ese método es viable acceder a la intelección según hábitos, de modo que sea asequible la comunicación de lo inteligido según estos. Sólo con base en lo objetivamente inteligido cabe expresar esa temática mediante obras lingüísticas según las cuales pueda tener carácter científico. De esa manera el empleo filosófico del inteligir habitual, sin reducirlo de ningún modo al objetual, es congruente y rigurosamente desarrollado a través del plural método del abandono del límite mental.

Si bien el logro intelectual de los hábitos no es de manera ajustada expresable a través de las estructuras lógico-lingüísticas (por cuanto éstas responden con precisión sólo al inteligir objetivante), a través del método del abandono del límite mental se torna asequible *alguna* alusión lingüística a los temas congruentes con los hábitos intelectuales.

El abandono del límite no conlleva “abolición” de la índole limitada de la presencia mental humana. Más bien se conduce aprovechando metódicamente ese límite, para “en-señar” y transmitir los temas de la intelección habitual, la cual no es limitada a la manera de la objetivante. Por no serlo, resulta con dificultad comunicable, pues desborda cualquier sentido determinado. En-señar o “en-signar” requiere sentido determinado; y sólo a las objetivaciones intelectuales se debe la determinación del sentido, según la cual cabe consignar y designarlo, esto es, asociarlo con signos obtenidos por otra actividad humana, que es práctica, productiva o *poiética*.

Correlativamente, carecen de estricta determinación (en cuanto que la desbordan y superan, o bien no la requieren), los temas de los hábitos intelectuales, incluso si a ellos se accede a través de las dimensiones del abandono del límite propio del inteligir objetivante. Los temas reales extramentales carecen de sufi-

¹⁰ En atención a la doctrina católica sobre el pecado original Polo ha sugerido –no sólo en la *Antropología trascendental*– que la introducción del límite en la presencia mental humana sobreviene con la caída de la condición humana adámica.

ciente o definitiva determinación; por su parte, los temas mentales sobrepasan la determinación requerida para el “sentido” de algún signo o sistema de signos.

En consecuencia, el abandono del límite mental estriba al cabo, antes que en actos intelectuales nuevos (distintos de aquellos con los que se cuenta en la vida extrafilosófica), más bien en el acceso metódico a los temas del plural inteligir habitual “arrancando” del objetivante, sin el que no cabría comunicar, o poner en común, lo habitualmente inteligido –que no es constante, ni permanente, ni definitivo–, a través de la expresión lingüística de lo objetivado.

De ese modo el abandono del límite equivale no sin más a la actividad intelectual de los hábitos intelectuales (con los que según cada una de sus dimensiones se corresponde), sino que es la plural vía de acceso a los temas de ese asimismo plural inteligir habitual en la medida en que estriba en “despegarse” de la limitación con la que se inteligen los temas al objetivarlos, de manera tal que en dicho acceso se pueda avanzar metódicamente, y sea viable cierto control científico en atención a la exposición lingüística de lo averiguado.

Con todo, aun si para exponer el abandono del límite mental resulta indispensable apelar al lenguaje y a la lógica a él subyacente, esto es, a una semántica y a una sintáctica, el filosofar, como “aventura” heurística, sólo avanza de modo compatible con ese método si no se reduce a ningún tipo de discursividad lógico-lingüística. En tal medida, a través del plural método del abandono del límite, el congruente uso filosófico del inteligir habitual, sin reducirlo en modo alguno al objetual, es riguroso avance, a la busca y encuentro de los temas.

De manera que el plural método filosófico de abandono del límite mental, incluso al “desprenderse” con respecto al inteligir objetivante, se “apoya” en él, aun si es sólo para rebasarlo. Y de esa suerte, puesto que al abandonar el límite objetual dicha plural instancia metódica en alguna medida “se las ha” con ese nivel ínfimo de intelección humana –el objetivante– y que de manera ordinaria o corriente se lleva a cabo –desde luego en el inteligir práctico–, por eso resulta viable “pasar” metódicamente desde él a los métodos supraobjetivantes del inteligir humano, los habituales. Esto, además, en atención a las objetivaciones con las que de antemano se cuenta, permite cierta comunicación de lo inteligido según los correspondientes hábitos, de modo que se pueda también dar cuenta de ello (al menos en alguna medida), según procedimientos lógico-lingüísticos.

Por consiguiente, ya que aun abandonando el límite mental se toma en cuenta el conocimiento intelectual objetual, que es el que con precisión admite versión lógico-lingüística, a través de ese método filosófico, en cuanto que se apoya en el inteligir objetivante, se torna asequible cierto tratamiento científico de los temas congruentes con los hábitos intelectuales, en cuanto que de alguna

manera sus logros (nunca acabados, por lo demás) son entonces hasta cierto punto “controlables” mediante “dispositivos” lógicos, y lingüísticamente comunicables, aunque sólo en vista de su exposición.

En lo heurístico, en cambio, puesto que en virtud del abandono del límite mental se avanza o procede rebasando la índole presencial de las objetivaciones intelectuales y, consiguientemente, la de las conexiones lógicas y su discursividad, ese método filosófico no admite procedimientos lógico-lingüísticos. En rigor, estriba en *intuición* intelectual –directa, inmediata– de los temas encontrados, o bien, cuando se trata de inteligir el ser personal que cada quien es, la intelección avanza en estricta solidaridad con su tema, que por eso es tema que, siendo alcanzado, no llega a ser sin más intuido, de modo que inteligirlo equivale a buscarlo inagotablemente al alcanzarlo, mas nunca de manera definitiva.

Paralelamente, la exposición lingüística de los temas de los hábitos intelectuales a los que se accede mediante las dimensiones del abandono del límite, en tanto que éstas “toman pie” del inteligir objetual, no requieren –ni les conviene– discursividad lógica. Aunque desde luego tampoco estriban en lenguaje simbólico ni meramente narrativo: más bien esa exposición se parece a la descripción de un panorama visual.

Por otra parte, así como en el nivel plural y jerárquico del inteligir objetual, es *logos* la también plural y jerárquica actividad intelectual conectiva de objetivaciones precedentes (es decir, la diversidad de objetivaciones de índole lógica) con mayor motivo es *logos* –y cabe llamarlo “logos de la persona humana”– la actividad por la que se *unifica* (casi siempre al *disponer* según ella) la no menos plural y jerárquica intelección de acuerdo con hábitos. Esta unificación dispositiva es en tal medida de índole metalógica, pues la intelección de la persona humana y de su esencia, por lo pronto, es desde luego supraobjetivante y supraobjetual. A su vez, en cuanto que el *logos* de la persona humana, por unificar los hábitos intelectuales –que son intelecciones extra o supraobjetuales– equivale a cierta metalógica, también es “meta-lingüístico”: no se equipara con ningún uso lógico-lingüístico.

Y si la intelección de la persona humana y de su esencia es supraobjetivante y supraobjetual, de modo que en cierta medida comporta la presencia mental objetivada, aun si para abandonarla como abundando con respecto a ella, por el contrario la de la realidad extramental comporta cierta *alteración* del inteligir, de carácter extra o infraobjetual, y que sólo en alguna medida cabe equiparar con una intelección habitual.

En esa medida cabe sugerir: la intelección del acto de ser extramental y de su esencia potencial, física, es asequible congruentemente sólo en virtud de cierto desprendimiento respecto del inteligir ordinario en cuanto que se vincula con el

objetivar; filosóficamente, de acuerdo con el abandono del límite mental. De lo contrario, a esa realidad se *extrapola* la índole *supuesta* propia de las objetivaciones que, referidas a ella, pueden, con todo obtenerse, y según las cuales se logran las nociones lógicas de universalidad y de atribución de predicados a un sujeto.

En cambio, la intelección congruente del ser extramental como primer principio, o principio en tanto que acto –ser– equivale sin más al abandono de la presencia mental y no sin más de la limitada. En contra, la esencia extramental comporta cierta *pugna* de la presencia mental limitada (libremente despojada de la objetivación) con la coprincipiación física, o principiación potencial, según la que es discernida por fases la distinción real intrínseca de las distintas concausalidades.

Ahora bien, puesto que el *logos* personal humano ha de unificar las dimensiones del abandono del límite mental, y éstas se corresponden con la plural intelección según hábitos en la medida en que sirven de vía para acceder a los temas de esos actos intelectivos a través de un preciso modo de apartarse de la límite del inteligir objetual (que es el que admite versión lógico-lingüística), se torna viable cierto correlato lingüístico de esas modalidades superiores del vivir intelectual unificados por el *logos*: versión lógica y correlato lingüístico requeridos, por lo demás, para conferir estatuto disciplinar a las averiguaciones que se logran según el inteligir habitual.

De otro lado se indicó (también sin llevar adelante el abandono del límite mental como método filosófico peculiar, pero manteniendo la atención sobre el inteligir según objetivaciones): en virtud de la unificación del inteligir según *logos* con el inteligir habitual, a partir de lo objetivado cabe una intelección supraobjetivante de carácter simbólico, referida a la de los hábitos intelectuales más altos. De ese modo las objetivaciones pueden tomarse como *símbolos intelectuales* o *ideales*¹¹.

A la intelección simbólica compete, con mayor motivo que al lenguaje, cierta afinidad con el método de abandono del límite, pero sin que éste equivalga a un desciframiento de tales símbolos. Esto, por su parte, compete sin más a los hábitos intelectuales superiores, más bien de acuerdo al carácter de instancia metódica de dicho abandono, que permite un tratamiento lingüístico de los

¹¹ Con la aclaración acerca del valor simbólico del inteligir objetivante se completa la teoría del conocimiento en tanto que concierne al ser y a la esencia de la persona humana y, paralelamente, de manera que las filosofías racionalistas, también de la época medieval, como la de Escoto, puedan ser asumidas con un carácter simbólico cuyo desciframiento corresponde a los niveles superiores del inteligir habitual humano y, por eso, como alternativas válidas al plural método del abandono del límite mental.

temas de esos hábitos con los que los símbolos son descifrados, así como, a la par, un planteamiento científico de dicha intelección simbólica.

En la medida en que “hacen pie” en objetivaciones intelectuales, aunque para desprenderse de la índole presencial de la intelección correspondiente, las distintas dimensiones del método del abandono del límite mental son, a la manera del inteligir objetivante, intermitentes: requieren *aplicar* la atención, de modo que exigen el concurso adventicio de la actividad voluntaria, siquiera para suspender otras actividades. En cambio, los hábitos intelectuales comportan una vigilia intelectual ininterrumpida para la que no hace falta eludir voluntariamente otras ocupaciones, y a la que no siempre se presta atención.

Por eso de alguna manera los hábitos intelectuales pueden compararse con cierto “sueño” y no sin más con la vigilia; o, mejor, con una vigilia soñadora o una ensoñación vigilante. Desde luego no cabe reducir la vigilancia intelectual a la del inteligir que “rinde” una objetivación, la única que se corresponde con el consiguiente uso lingüístico.

Jorge Mario Posada
Universidad de La Sabana
Bogotá Colombia
jorge.posada@unisabana.edu.co

FENOMENOLOGÍA DE LA PALABRA

Juan J. Padial

1. Lenguaje, habla y palabra

El análisis ontológico-existencial del lenguaje, como lo desarrolló Heidegger, o la comprensión fenomenológica del mismo, tal y como fue explorada por Husserl o Merleau-Ponty, pueden arrojar luces no desdeñables al debate actual sobre el origen del lenguaje. Se trata de dilucidar cómo se vive el lenguaje y qué sucede inmediatamente en quien habla y sabe hablar. Como señaló Merleau-Ponty, lo característico de la fenomenología del lenguaje es su recuperación del ejercicio vital de la palabra, el reencontrar al sujeto en la comunicación, en la lengua viva, efectivamente hablada. Tal es el cometido que se asigna a sí mismo Merleau-Ponty frente al programa del primer Husserl de elaborar una gramática pura y una eidética del lenguaje¹.

La perspectiva en la que se sitúan estos análisis fenomenológicos es subjetiva, vital o existencial. Complementaria, aunque no inmediatamente articulable, con la perspectiva objetiva de otros enfoques realizados a lo largo de la historia de la filosofía, o la que adoptan los neurocientíficos, genetistas, antropólogos o lingüistas.

Entre estos últimos, quizá haya sido Noam Chomsky quien con más fuerza ha asociado el lenguaje a la sintaxis. Desde luego es la sintaxis el elemento más diferenciador entre el lenguaje humano y el desarrollo comunicativo que se puede observar en chimpancés educados conjuntamente con criaturas humanas, o el que logran alcanzar los niños salvajes. La sintaxis es el correlato lingüístico de la técnica de segundo nivel. Ésta es un saber-hacer que secuencía o distribuye las actividades poiéticas. Por ello no se reduce a un simple hacer, a un manejar instrumentos. Algunos simios usan palos de un determinado calibre para extraer las termitas con que se alimentan. Pero el saber que secuencía un conjunto de actividades por mor de un producto forma parte indisoluble de tal hacer. No

¹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 24 ss. Una profunda y brillante exposición de las teorías de Merleau-Ponty sobre la expresión se encuentra en: X. Escrivano, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Prohom Edicions, Barcelona, 2004.

puede separarse ahí el saber del hacer. Es un hacer que se conduce jerarquizando actividades, asociando y combinando los útiles de un plexo. Y eso mismo sucede en la sintaxis, por la que asociamos y distribuimos jerárquicamente las palabras en estructuras constantes.

Por ello podría decirse que si la técnica consiste en un saber-hacer, el lenguaje consiste en un saber-hablar. Igual que una simple rama no es un útil si no es secuenciada y combinada con otros útiles entre los que se establecen relaciones muy complejas, tampoco un grito o una llamada es de por sí lenguaje.

Pero además, al igual que la libertad es el principio de los productos y los mundos culturales, también sucede lo mismo con el lenguaje. El lenguaje nunca llega a ser mera segunda naturaleza, como podría serlo el seguir unas pautas para la comunicación que se repitiesen siempre iguales entre los miembros de un determinado grupo. Lo inalterable no tiene como principio la libertad. El lenguaje, y esto lo diferencia radicalmente de la comunicación animal, es radicalmente libre. Es propio de la conducta lingüística humana el estar principiada por el conocimiento, lo que abre un hiato entre la realidad mundana que estimula o motiva y la acción humana. Tan sólo el hombre puede callar, y hacerlo indefinidamente.

Lo normal en la comunicación animal es advertir, por ejemplo, del peligro o del lugar del alimento, mediante combinaciones de fonemas y gestos. Se han llegado a observar a algunos simios que omitían estas voces y gestos expresivos para obtener cierta ventaja en la conducta alimenticia sobre otros miembros de su especie o de su grupo. Entre estos comportamientos y el hablar cuando se piensa que se puede aportar algo, hay una distancia insalvable. La distancia entre la conducta motivada y la libre. Aquélla cuyo principio es extrínseco al viviente –el estímulo– y aquella cuya causa es intrínseca –la voluntad–.

Es cierto que la conducta lingüística en el ser humano también puede ser motivada por la situación, arrancada desde ella. Tal es el fenómeno del habla nerviosa. No obstante, los fenómenos que han propiciado el desarrollo de las lenguas, y la formación de la sintaxis están relacionados con el incremento de la comunicación y el incremento demográfico en el seno de los grupos humanos. Cuando hay mucho que decir –porque muchas son las actividades humanas diferenciadas– y muchas personas a las que informar, o con las que articular la propia actividad, entonces surgen los fenómenos que propiciaron las radiaciones de las lenguas y el desarrollo de las estructuras sintácticas, esto es, la conquista de la complejidad en el habla. Es entonces cuando es necesario referirse a un objeto en su ausencia, o en la ausencia de un receptor de la comunicación, como hacemos al dejar algo escrito. Tanto la omisión de voces, como la mención de lo no presente, y la comunicación al interlocutor en otro presente, apuntan a la intencionalidad que está en la base del lenguaje.

Por esta asociación entre lenguaje y sintaxis, y por la complejidad –intencionalidad y convencionalidad– de la comunicación humana, Bickerton² acuñó el término “pre-lenguaje” para referirse al tipo de comunicación propio de los chimpancés criados en un ambiente de cuantiosa comunicación como el humano, el que logran alcanzar los niños salvajes, o el que se supone que podía desarrollar el *homo erectus*. Bickerton también extiende el prelenguaje a determinados estadios del lenguaje infantil y al posible para algunos pacientes afásicos.

La dificultad mayor de Bickerton estriba en explicar el tránsito del prelenguaje al lenguaje, es decir el tránsito a la gramaticalización y la sintaxis. Tal paso es, según él, imposible. Desde ahí se corroboraría el carácter innato de las estructuras sintácticas, tal y como sostiene Chomsky.

No obstante, desde la lingüística antropológica, Bernárdez ha recordado que algunas lenguas primitivas, las lenguas denominadas por los lingüistas como polisintéticas “son lenguas sin sintaxis y están repartidas por el mundo, aunque predominan en Australia, Nueva Guinea y zonas de Norteamérica. En estas lenguas, las oraciones suelen consistir solamente en un verbo”³. Algo parecido también se puede señalar respecto al indoeuropeo preflexional: “una lengua que usaría palabras enlazadas sin elementos gramaticales explícitos o con muy pocos”⁴.

Tesis semejantes pueden extraerse de los estudios sobre las primeras fases del lenguaje infantil⁵. Desde la antropología filosófica, Teresa Bejarano también ha ensayado una teoría gradualista sobre la génesis del lenguaje⁶, en la que lo lingüístico aparece ya en el uso de los gestos que acompañan a los fonemas y su entonación⁷. También Roy A. Rappaport⁸ y Jacinto Choza⁹ insisten en que el lenguaje primitivo es más ritual o performativo que predicativo. En tal tipo de

² D. Bickerton, *Language and Species*, University of Chicago Press, Chicago, 1990; *Language and Human Behaviour*, University of Washington, Washington, 1995. Citado por E. Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, Alianza, Madrid, 2009, p. 185.

³ E. Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, p. 195.

⁴ E. Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, p. 201.

⁵ Cfr. C. Hamann, *From Syntax to Discourse: Pronominal Clitics, Null Subjects and Infinitives in Child Language*, Kluwer Academic Publishers, 2002.

⁶ T. Bejarano, *Becoming Human: From Pointing Gestures to Syntax*, John Benjamin's Publishing Co, Amsterdam-Philadelphia 2011; en particular la sección quinta titulada: “Pregrammatical, Theme-Rheme Syntax. Revisiting Frege and Vygotsky”.

⁷ D. Armstrong / W. Stokoe / Sh. Wilcox, *Gesture and the Nature of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

⁸ R. A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.

⁹ J. Choza, *Filosofía de la cultura*, Thémata, Sevilla, 2012.

lenguajes primitivos, la manifestación verbal o palabra se asocia íntimamente al gesto expresivo: bien dando peso –sustancializando– lo proferido verbalmente, bien ordenando la acción ritual.

Así, la reflexión sobre la palabra y el gesto, sobre la firme expresión de algo mediante palabras (es decir, mediante fonemas, gestos y entonación), parece situarse como la base de las investigaciones sobre la génesis del lenguaje. Es preciso volver a reflexionar sobre la palabra, sobre el *verbum* y su relación con el saber-hablar, a no ser que se quiera repudiar a las lenguas polisintéticas como lenguas, y no sólo al lenguaje infantil o al posible para los afásicos.

Insistir en el valor lingüístico de la nuda palabra, incluso la no articulada sintácticamente, viene a ser lo mismo que insistir en la distinción sausseriana entre lenguaje y habla, entre el fundamento de la comunicación humana y los sistemas concretos de signos que cada grupo humano utiliza y que lo diferencia de los demás. La sintaxis pertenece al habla, igual que el repertorio concreto de fonemas que tal grupo utiliza. La sintaxis, la fonética, la gramática y el léxico de cada grupo tienen una historia, la historia de su lengua, de su habla. El lenguaje, en cambio, aparece como un saber-hablar que irrumpe no paulatina o procesualmente, sino en la primera combinación de fonemas, gestos y entonación, es decir, en la primera palabra.

Aparece el lenguaje con los atributos clásicos de lo intelectual: ya, inmediatamente abierto. Como un *saber-hablar*. El habla en cambio tiene un carácter poético más acentuado. Por ello, el saber propio del saber hablar se diferencia del saber propio del saber hacer. En este último el saber es indiscernible del hacer. Se da en el hacer y en la medida en que se hace. Hay un *ver* peculiar en el hacer. Para saber lo que tenemos que hacer hemos de hacer primero lo que queremos saber, tal es la característica fundamental del saber práctico y del poético, como señaló insistentemente Fernando Inciarte. En cambio, el saber que es fundamento de la comunicación no se da en la medida en que se desarrolla el habla, sino que es el fundamento del habla. Si tal saber no estuviera dado por entero, no habría habla, ni lenguas; ya sean polisintéticas, preflexionales o gramaticalizadas y con una poderosísima sintaxis.

Al observar la relación entre los gestos expresivos, el lenguaje y el pensamiento, Merleau-Ponty llamó insistentemente la atención sobre la causa del peculiar olvido de la palabra como encarnación simbólica necesaria del pensamiento. La palabra media tan silenciosamente entre el mundo y el hombre que la teoría del conocimiento tiende a olvidarla¹⁰. Algo parecido sucede a las ciencias –naturales o humanas– que tratan del lenguaje, pues tienden a asimilarla a la mera voz: convencional, pero voz al fin y al cabo. En el caso de la teoría del

¹⁰ Quizá con la excepción de quienes han estudiado el conocimiento desde el punto de vista del verbo mental, como Francisco Canals en España.

conocimiento, el verbo mental lleva a olvidar el verbo lingüístico. En el caso de las ciencias positivas del lenguaje, el enorme poder de comunicación de las estructuras gramaticales y sintácticas lleva a olvidar el papel de la palabra como expresión inmediata, encarnada y vital, de la misma inteligencia. De aquí la necesidad de una fenomenología de la palabra.

2. La palabra y la temporalidad vivida

“El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [*Rede*]”¹¹. Con estas palabras, Heidegger introduce el § 34 de *Ser y Tiempo* cuyo título es “Da-sein y discurso. El lenguaje”. Se trata de un análisis demorado, que se ha hecho esperar casi 200 páginas. Y se ha hecho esperar porque era anticipado o requerido al tratar de los existenciales fundamentales, el encontrarse y el comprender. El discurso tiene un valor articulante de estos dos existenciales. En los capítulos finales de *Ser y Tiempo*, Heidegger volverá a tratarlos buscando su peculiar temporeidad (§ 68). Articulación y temporalidad van a ser los ingredientes del fundamento del lenguaje.

El encontrarse [*Befindlichkeit*] es un estado anímico, un estar ante las cosas afectado por ellas. Uno se encuentra afectado en una determinada dirección. Una subjetividad está dada para otra, o una realidad mundana está dada para la subjetividad, o la propia corporeidad está dada a la subjetividad de una manera no objetiva, sino vivida. La lejanía o cercanía de las cosas mundanas, por ejemplo, no es una relación objetiva, sino vivida, porque dice relación a las propias fuerzas. La misma distancia afecta de un modo u otro al que se siente, se vive y se sabe como viejo o como joven. Forman parte de la *Befindlichkeit* la facticidad psicosomática y la sensibilidad cenestésica y cinestésica. Como vivido, en la vivencia, el mundo no aparece como lo externo, lo que yace enfrente. Puede aparecer como lo que despierta un temor (la lejanía), o lo que acoge (la confianza en las propias fuerzas ya corporales, ya emotivas, para recorrer alegremente un trayecto).

Tampoco el sujeto aparece como objetivante, como el que registra por ejemplo el número y la magnitud de las distancias en el espacio. Más que un observador galileano, es un ser que trata y comercia con las cosas, y que comparte con otras subjetividades. Y al tratar teme, aspira, se interesa, etcétera. Que las cosas afecten, y que uno se encuentre dispuesto por ellas, dice ante todo relación a lo *ya* vivido, a lo pasado, a lo que fue de un modo u otro para el viviente,

¹¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, J. E. de Rivera (trad.), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 184.

a la experiencia del mundo, a la vida vivida. Pero la memoria es un archivo de cualidades no sensibles. Es un sentido intencional, no formal. Y eso la diferencia de la imaginación. La memoria, por la que poseemos lo vivido, conserva y tiene que ver con la conducta, con aquello a lo que el viviente tiende: lo que vivió ante las cosas, cómo se encontró ante ellas; cómo las valoró. Por eso la memoria, lo vivido, implica cierta pre-comprensión de sí mismo y del mundo. Y esta pre-comprensión es la *Befindlichkeit*.

La pre-comprensión y la comprensión se las ha con el futuro, con lo que uno puede proponerse o proyectar. Tampoco es un saber objetivo, sino vivencial, existencial. La comprensión siempre es autocomprensión, comprensión de sí. No hay comprensión si no es articulada con el pasado propio, con la propia situación orgánica (psicosomática). Lo posible para uno, aquello a lo que uno puede aspirar o temer, exige lo que Husserl denominó *síntesis pasiva*, y que tiene carácter mundano, cultural, impersonal. Una red de significaciones aceptadas, dadas y configuradoras de aquello que es significativo. Definen lo valioso, lo que hay en el mundo, y lo sagrado, es decir configuran el *ethos*, la visión del mundo y el depósito de símbolos sagrados (Clifford Geertz), los puntos de referencia de la existencia humana, antes de que el ser humano pueda orientarse activamente en el mundo, antes de que el pensar propio proyecte valoraciones y modos de ser propios, realizaciones suyas.

No hay comprensión si no es articulada con el encontrarse. Y viceversa, todo encontrarse es un modo de pre-comprensión. Encontrarse y comprender tienen la misma originariedad, y no son ni formales ni objetivos, sino intencionales y vivenciales. Pero el fundamento ontológico-existencial del lenguaje, de la expresión, es el discurso articulante de lo vivido y las posibilidades.

Esta existencialidad de la comprensión implica cierta transformación de lo significado mediante los sistemas de signos. Tendemos a pensar que los signos lingüísticos tienen fundamentalmente un papel informativo, enunciativo. En su remitir nos informan del mobiliario de la realidad y de la estructura y complejidad del mundo. Pero el fundamento de lo proferido ha de encontrarse en el modo inmediato de estar abierto al mundo. La génesis del lenguaje no es separable de lo que se vive y se proyecta y de lo ya vivido y proyectado. Por ello lo primero que se puede decir ha de remitir al propio comercio con las cosas y a la comunicación con otros seres humanos. Como glosaría Merleau-Ponty, es propio de la palabra y de la expresión lingüística “‘representar nuestra relación con el mundo’. La expresión no necesariamente trata de construir una señalización objetiva del espectáculo, sino que puede asumir también la finalidad de mostrar nuestro encuentro con el mundo”¹². Por ello, el conjunto de significaciones

¹² X. Escribano, *Sujeto encarnado y expresión creadora*, pp. 393-394.

aceptadas y configuradoras de lo que es significativo (síntesis pasiva) está sedimentado en las palabras habladas (*parole parlée*, Merleau-Ponty).

La palabra hablada abre el ámbito de significaciones disponibles en un mundo compartido, en el mundo en que nuestra existencia está caída, en la cotidianidad. Por ello nos informan de lo lúdico, lo temible, lo interesante, de aquello a lo que podemos aspirar, etcétera. Ellas nos hablan de cómo unos hombres se encontraron afectados. Por eso, saber-hablar es ante todo algo aprendido de otros seres humanos, un acoger su experiencia sedimentada en palabras-habladas. El encuentro con lo innominado, con lo aún no vivido por quienes han definido mi mundo, es un encuentro con la palabra-parlante [*parole parlante*] que ha de “poner en palabras un cierto silencio”¹³.

También Merleau-Ponty señaló que la palabra es “el gesto que se suprime como tal y se sobrepasa hacia un sentido”¹⁴. Esto propiamente puede decirse del lenguaje enunciativo. En el lenguaje infantil o en las lenguas primitivas, en cambio, es sumamente necesario asociar fonemas, entonación y gestualidad. Voces y gestos forman ahí una unidad, sin que la manifestación verbal se emancipe del acto físico expresivo. Lo comunicado no es algo meramente externo como “oso” sino que se entrelaza con una vivencia o una comprensión propia. Así en esta voz y los gestos que la acompañan compendia el niño la enunciación “yo quiero dormir con el oso de peluche”. “Oso” no es tan sólo un sustantivo, un mero objeto que está ahí, sino que es inseparable del jugar o el dormir, y desde luego de la propia subjetividad. Es así como el sustantivo está ya animado internamente por un verbo.

Y aquí encontramos un elemento fundamental que atañe a la distinción entre saber hablar y sintaxis. El lenguaje es un hábito intelectual, un saber-hablar, que puede darse sin flexiones gramaticales o sin composiciones sintácticas. Lo que éstas añaden es la amplificación de lo comunicable, el incremento en información consiguiente a la habitación en mundos diferenciados y con muchos más interlocutores. Esta distinción puede equivaler a la distinción entre lenguaje ritual, poético o performativo y lenguaje predicativo o informativo. El incremento en densidad informativa, la ampliación del contexto cultural, del mundo en que se vive, hizo (en las culturas primitivas) y hace necesarias (en el lenguaje infantil) las estructuras gramaticales y sintácticas.

El contexto, el mundo que nos hace frente, los gestos expresivos, la entonación y las palabras suelen bastar para los niños o los hablantes de sociedades ancladas en el paleolítico. De aquí que sus palabras refieran a una realidad más concreta que aquel modo indiferenciado o común que tenemos nosotros de referirnos a las cosas. De aquí la necesidad de traducir tales unidades fonético-ges-

¹³ X. Escrivano, *Sujeto encarnado y expresión creadora*, p. 397.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 196.

tuales por expresiones complejas. “Muchos de nuestros verbos son transitivos, necesitan un sujeto y un objeto. Pero procedimientos como la incorporación o palabras bosquimanas como *ãqhâã* que significa ‘untar veneno (en la punta de una flecha)’ incluyen, por así decir, el objeto y el locativo. [...] En cherokee, *tsisdigi’a* significa ‘estoy comiendo’, pero el objeto no necesita expresarse porque el verbo indica que lo comido es algo alargado [...]. Igualmente si decimos *tsihyaga*: estoy comiendo cosas pequeñas y alargadas [...]. En lugar de la oración *Yo estoy comiendo una zanahoria* podemos limitarnos a una palabra: *tsigi’a*; el contexto y nuestro interlocutor pueden especificar nuestro alimento entre los pocos posibles”¹⁵.

La teoría del conocimiento humano ha de dar razón de cómo está el hombre ante las cosas, de su conciencia inmediata, y de cómo debuta esta su conciencia. Como ha mostrado reiteradamente García: “la conciencia intelectual designa la *experiencia* que el hombre tiene del mundo que le rodea, sus más inmediatas *vivencias*”¹⁶.

El hombre parece estar instalado ya siempre en una interpretación de aquello de lo que tiene conciencia. Esta interpretación está decantada o precipitada en las palabras habladas. No es que tenga conciencia por una parte de la información sensible y por otra logre saber lo que aquello es. Algo sabido y estar consciente no se disciernen como dos momentos reales. Como si el abrirse de la conciencia fuera anterior a la iluminación intelectual de lo que hay, sino que lo que hay es *ya* intelectual. Pero esto significa que para el hombre tener conciencia es siempre tener experiencia del mundo. Y esto implica que su inteligencia es un introducirse en el tiempo vivido, que su conciencia no es sin una articulación del pasado que se ha vivido y del proyecto que se anticipa y comprende. Pero esto asimila la presencia mental, el tener conciencia, a la *Rede* heideggeriana, al la articulación discursiva¹⁷, al fundamento ontológico-existencial del lenguaje. Esta cercanía ha sido notada por Leonardo Polo: “la alusión al modo de entender la conciencia por parte de Husserl y a la temporación de Heidegger es interesante para la diferencia entre los dos tipos de abstractos: por una parte, el abstracto único conmensurado con el acto de conciencia y, por otra, los abstractos cuyo antecedente no son las imágenes puras, sino la conexión de las imágenes con el pasado y el futuro, intenciones que no son formas, sino sensibles *per accidens*. Con esa conexión tiene que ver, más aún que la temporalidad de la

¹⁵ E. Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, p. 194.

¹⁶ J. García, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 25.

¹⁷ El término alemán *Rede* sugiere una manera de expresarse, la dicción o las palabras. Tiene que ver también con el estilo y con la pronunciación, es decir con que el significado venga a palabra, y con los implícitos emotivos de lo que se dice. El verbo *reden* significa hablar, decir, aunque también discurrir.

conciencia de Husserl, la temporación de Heidegger. Según Heidegger, la presencia tiene valor articulante y discursivo. Es la noción de *Rede*. La observación de Heidegger es bastante acertada”¹⁸.

El discurso y la presencia mental son articulaciones del tiempo. Y por eso ni el lenguaje ni la conciencia son primariamente lo que aparece en la gramática o en la lógica, que se estructuran en la forma de la predicación de un sujeto. El lenguaje es pre-gramatical, y la conciencia pre-lógica, si por lógica se entiende el ámbito de las unificaciones, las composiciones y las divisiones.

Cabría argüir, contra el análisis llevado a cabo, que el énfasis puesto en la imaginación, la memoria, la afectividad, y las vivencias lleva a naturalizar tanto el conocimiento como el lenguaje. En cambio, si se establece la distinción de Bickerton entre lenguaje y prelenguaje, o si se identifica lenguaje con sintaxis, se espiritualiza el lenguaje, marcando el monopolio humano sobre él. Para escapar a la acusación de naturalismo es preciso dar un pequeño rodeo que tiene que ver con las teorías clásicas sobre las especies intelectuales y la iluminación de la temporalidad presente en las especies, y con las posiciones filosóficas que han negado que el conocimiento tenga que ver con especies.

3. El olvido de las articulaciones temporales y la naturalización del intelecto

Aristóteles había sostenido en el *De anima*, que el conocimiento es un tipo de alteración. Y esto se dice también del conocimiento intelectual. El intelecto es una pura potencia. Por ello el intelecto está vacío y es pasivo de entrada. Es incapaz de alterarse y pasar a conocer por sí solo. En él no hay nada que previamente no haya estado en los sentidos. Pero lo sentido no basta para alterarlo. Que haya intelección, que dicha potencia pase al acto y conozca, es decir que lo inteligible lo sea en acto, requiere de la actividad del intelecto agente. Su actividad es semejante a la de la luz cuando proyecta lo iluminado sobre un fondo. Al incidir esta luz mental sobre las especies sensibles (ya las impresas, ya las imágenes mentales o fantasmas) proyecta al intelecto pasivo los conceptos, las especies inteligibles. Así es como se obtiene su intelección.

Así pues, para Aristóteles las especies sensibles anteceden *inconscientemente* al acto intelectual. Para el Estagirita o para Tomás de Aquino tener conciencia es *ya* saber ante lo que se está. Ser consciente de, y saber algo son simultáneos. No se da el caso de tener conciencia y no saber nada, una especie de amnesia absoluta, de perplejidad que no sabe siquiera del terror que se siente

¹⁸ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 1989, pp. 262-263.

ante lo que no se comprende y que busca salir de tal situación. No acontece que la conciencia sea ciega. Hay ceguera psíquica. El órgano de la visión puede ser inmutado y sin embargo el paciente afectado por tal patología no ve nada. No tiene ninguna conciencia. Ni información ni darse cuenta de ella. Eso no acontece en la conciencia. No se da algo así como la conciencia ciega. Si se conoce, se tiene *ya* una idea. Ésta puede ser vaga, oscura, imprecisa. Pero se sabe *algo*, algo *determinado*. Este algo es *lo* conocido.

Sucede que el *lo* de lo conocido suele ser bastante extenso o amplio. Pues la imagen mental, el fantasma, no es una mera unificación de cualidades físicas recibidas a través de varios sentidos. La objetividad emerge desde un fondo muy rico: el fondo de las especies, las imágenes mentales, las valoraciones vitales, la experiencia adquirida. Se trata de un fondo psicosomático, el de “los sustratos neuropsicológicos que hacen posible la cognición, la percepción y el pensamiento”¹⁹. El pensar, la conciencia, emerge desde la facticidad psicosomática. Conocer es articular este *thesaurus*, saber de él, conceptualizarlo de algún modo. *Lo* conocido, *lo iluminado*, el concepto *proyectado* al intelecto paciente, puede denominarse por tanto *lo vasto*, lo dilatado, extendido o muy grande. Tanto como la extensión de la memoria, de la que según Agustín de Hipona nadie puede calcular sus límites, pues lo vivido es más amplio que la conciencia. Ésta emerge siempre de aquel fondo insondable.

Pues bien, creo que el primer filósofo que identifica el conocimiento como una relación sujeto-objeto, y que al hacerlo anula la riquísima temporalidad articulada en lo vivido, experimentada, y de la que se es consciente inmediatamente, es Guillermo de Ockham. Ockham considera que el acto de simple aprehensión, es decir, el acto con el que debuta la inteligencia, el acto de tener conciencia de algo, es inmediato en un sentido muy preciso: “Sostengo que una cosa es vista o aprehendida inmediatamente, sin ningún intermediario entre ella y el acto [cognoscitivo]”²⁰.

Según Ockham se conoce, se aprehende, sin ninguna mediación. Pero no contar con el concurso de las especies, implica que el conocimiento ha de deprimirse o desvitalizarse en grado sumo. *Lo* conocido ya no estará marcado por la vastedad, que es precisamente el rico contenido vital aportado *inconscientemente* mediante las especies. Aquel contenido que quedaba iluminado. Además la aprehensión inmediata de la cosa por el acto cognoscitivo desautoriza la distinción entre intelecto agente y pasivo. Como el intelecto que entiende es el pasi-

¹⁹ J. J. Sanguinetti, “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, *Tópicos*, 2011 (40), p. 64.

²⁰ Guillermo de Ockham, *In libros Sententiarum, scriptum* I, d. 27, q. 3. Citado por E. Stump, “The Mechanism of Cognition: Ockham on Mediating Species”, en P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 182. Sigo a esta autora en la exposición de la crítica ockhamista a las especies cognoscitivas.

vo, el que sabe de *lo vasto*, entonces la inmediatez cosa-intelecto ha de requerir que éste sea afectado inmediatamente por la cosa, sin mediación ni concurso de ningún tipo. Ni sensible ni intelectual.

Conocer viene a ser reflejar, especular, no formar o iluminar. La metáfora aristotélica de la luz es sustituida por la del espejo. Lejos de ser un acto vital, una expresión de vida, el intelecto ha de ser una facultad que se altera desde fuera, cuya determinación no proviene de algo de su misma índole, es decir intelectual (el intelecto agente). Pero esto significa que el intelecto es una facultad natural, entendiéndolo por tal, que está sometido a influjos causales externos. Inteligir es algo heterónomo. El intelecto es alterado desde fuera. Éste era el parecer de Duns Escoto²¹ que recoge Ockham: “El conocimiento intuitivo no puede ser causado naturalmente a no ser que su objeto esté presente a una distancia determinada”²².

Ockham sigue a Duns Escoto también en la distinción entre tipos de conocimiento. Al entender tenemos o noticias intuitivas o abstractivas. Pero como Ockham no admite las especies ha de reformular la distinción escotista. La noticia intuitiva lo es de la existencia de un singular. Y esto quiere decir ante todo que es un conocimiento simple, en el que no hay composición ni división. Se sabe –y se sabe inmediata y evidentemente– que *x* es, siendo *x* un singular (como que hay algo blanco, que hay un cuerpo, etcétera). El conocimiento es un efecto de la presencia de un singular realmente existente. De aquí que lo aprehendido intuitivamente sea la existencia de ese singular.

Pero nuestro intelecto compone y divide. Las noticias intuitivas son conocimientos simples, en los que no se encuentra nada universal, sino tan sólo el efecto causado por una sustancia singular –las únicas existentes– en la conciencia. ¿Qué puede significar recordar, imaginar o deducir? Estos actos son siempre confusos, puesto que no están siendo causados natural y directamente por ningún singular externo al sujeto cognoscente. Pero como el intelecto ha sido naturalizado, debe haber una causa también natural de lo representado mentalmente. Causa que no puede ser sino el mismo intelecto, que urde naturalmente las representaciones y las composiciones. Éstas son ficciones naturalmente determinadas por nuestro intelecto, que es su causa: causa que las produce de un modo que no conocemos, pero cuyo efecto queda patente en los universales: *natura occulte operatur in universalibus*.

Podría pensarse que la imaginación produce especies expresas, es decir, trae a presencia la forma que fue intuita. Pero Ockham niega cualquier tipo de especie cognoscitiva. Por eso afirmará que “todo lo que puede ser explicado por

²¹ Cfr. F. Inciarte, “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en R. Alvira (ed.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 288-289.

²² G. de Ockham, *Reportatio*, II, q. 13.

las especies puede serlo por los hábitos. Por consiguiente se requieren hábitos, y las especies son superfluas”²³. Si el conocimiento singular es también un singular, entonces a su vez ha de ser efectivo. Es algo natural, una realidad efectiva que puede causar a su vez en la facultad cognoscitiva (la imaginación o el entendimiento) cierto efecto. Este efecto es el hábito, no la especie. El hábito inclina, excita, la producción mental, el urdir o fingir de la mente. Lo producido ha de corresponderse con el objeto singular que causó la *notitia intuitiva*. Esta correspondencia es la de una pintura, o un retrato, una representación del singular externo. Pero varias representaciones semejantes tenderán a confundirse. Esa es la pretendida universalidad. Inexistente en la realidad, y que el entendimiento ni siquiera tiene necesidad de producir. El entendimiento produce la representación. Nosotros, los sujetos cognoscentes, confundimos las representaciones semejantes. Sólo este modo de concebir es confuso. Nuestras representaciones suponen *formaliter* o *simplex* una forma universal, por la que están muchos individuos de la misma clase.

El balance de la teoría del conocimiento ockhamista, y por lo tanto, la herencia que dejará a la posteridad –pues no hay que olvidar que Ockham será sumamente influyente en el nacimiento de la ciencia experimental–, es la desvitalización de la inteligencia. Desvitalización que se condensa en tres olvidos o sustituciones. Primero, el conocimiento es una relación sujeto-objeto. Aquí se olvida el carácter vital de la operación intelectual –*praxis téleia* o *énérgεια*–, irreductible al sujeto, y a la naturalización de la inteligencia. Segundo, la sustitución de *lo vasto* por *lo confuso*. Así se olvidan las especies, y con ellas el rico contenido inconsciente de las formas sensibles, las valoraciones vitales y la experiencia adquirida, que es imposible sin la facticidad psicosomática, de la que emerge –por iluminación– la conciencia. Tercero, si la noticia abstractiva se corresponde con lo confuso, entonces la conciencia no tiene por qué ser conciencia de algo. Cabe la posibilidad de ser conciencia de lo indeterminado, de lo que no es algo, sino una incógnita, una ficción mental, que puede corresponderse hipotéticamente con lo real.

4. La recuperación de las articulaciones temporales y la comprensibilidad que viene a la palabra

Decíamos que el discurso es, para Heidegger una articulación del encontrarse afectivamente dispuesto o facticidad psicosomática, y de la existencia o comprender. Lo objetivado perceptiva, imaginativa o deductivamente

²³ G. de Ockham, *Reportatio*, II, q. 13.

está asociado generalmente con significados vitales. No es frecuente que lo conocido sea una pura imagen mental no asociada con ningún significado; al menos no es frecuente en el ámbito de las vivencias y experiencias ordinarias: en el ámbito que Heidegger denomina existencia. Pues bien, lo que se articula verbalmente, lo que se dice, y lo que nos decimos a nosotros –las interpretaciones que realizamos de nosotros–, tienen como condición de posibilidad esta totalidad de significaciones.

“A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones. Éste puede descomponerse en significaciones. Las significaciones, por ser lo articulado de lo articulable están siempre provistas de sentido. [...] El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones”²⁴.

Las palabras por lo tanto no son cosas que se pueden revestir ora de este significado, ora de aquél. Como si investir semánticamente la realidad fuese posterior a interpretarla y nombrarla. Ya Vico explicó la génesis del lenguaje en los primeros hombres como un ejercicio de comprensión de lo real. El homínido que aterrado por un rayo señala al cielo y expresa una secuencia fónica, quizá la primera, está condensando un todo de significaciones: el cielo es el lugar de los dioses, los truenos son sus palabras; los dioses son muy poderosos porque hablan con truenos y con rayos, lo más poderoso que hay en el mundo; el fuego es sagrado; la tierra es nuestro lugar; usar el fuego es un sacrilegio, un robo a los dioses. Además este todo de significaciones puede ser compartido por quienes le oyen, y repiten la misma secuencia de sonidos. Es así como la comprensibilidad viene a la palabra.

“El discurso es la articulación ‘significante’ de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el co-estar, y que siempre se mantiene en una determinada forma de convivir ocupado”²⁵. Este todo de significaciones que se condensa en el decir interpreta la realidad, al mundo, a los demás y a nosotros mismos. A su vez, las interpretaciones de los otros sujetos con los que comparto el mundo median mis interpretaciones, y las mías las de otros. Este todo de significaciones no es separable de las relaciones intersubjetivas.

El tiempo articulado por el discurso no es el tiempo verbal (y vulgar): el pasado, presente y futuro aislados. Se trata de un tiempo en el que estas fases temporales se remiten mutuamente. Es un tiempo en el que tan co-originaria es una fase como otra. Es más, se trata de un tiempo anterior a la separación en fa-

²⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 184.

²⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 185.

ses temporales. Un tiempo que temporaliza [*zeitigt sich*]. Lo que se dice en presente, la interpretación que viene a la palabra, remite al pasado y dice del proyecto, de lo que uno se propone y de lo que sabe de sí. Además, el proyecto y la comprensión es co-originario con el encontrarse siendo, que recoge la facticidad e historicidad propias, remite al pasado y al presente propios como “presente que está-siendo-sido”. De igual modo, el encontrarse permite o cierra proyectos, y por ello “la disposición afectiva se temporaliza como ‘futuro presentante’”²⁶. Se trata del tiempo extático, el tiempo que sale de sí. Su esencia es éste salir cada fase de sí, remitir a las otras, entrar en su constitución. Por eso el pasado está en el futuro constituyéndolo, el futuro es integrante del pasado y del presente, etc.

“La temporeidad *se temporaliza enteramente en cada éxtasis*, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente *plena temporalización* de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado”²⁷.

Según Heidegger, lo inteligible del mundo “viene a palabra” sin que ello implique que lo advenido agote en modo alguno la inteligibilidad. Eso es lo propio del discurso. Ser una articulación del sentido que ontológicamente pertenece al mundo. Esta articulación de sentido la lleva a cabo un ser que está arrojado en él. Y eso es para Heidegger el discurso, el fundamento del lenguaje. El discurso es fundamento del lenguaje porque articula el modo en que el hombre descubre el mundo y se descubre a sí mismo. Hablar es tanto como interpretar el sentido que pertenece al mundo de suyo. Y hablar es también para el hombre la posibilidad de realizarse; esto es, de proyectar las posibilidades adecuadas a lo que interpreta de sí. Como explica Jorge Eduardo Rivera “la comprensibilidad, en cuanto articulada por la *Rede* sale del plano estrictamente ontológico al plano óntico, se hace lenguaje”²⁸.

5. Conciencia de la vida y lenguaje como conciencia en hábito

Lo conocido y articulado en presente no es ni un mero singular que causa la noticia de su existencia, ni una idea confusa, una mera hipótesis cuya correspondencia con la realidad sea indeterminada. Conocemos de entrada lo vasto, no simplemente registramos cosas que hay en el mundo o suponemos ideas generales. Y que lo conocido sea vasto implica que articula en sí el modo en que nos afecta y la valoración que hacemos de lo actualmente conocido. Nuestro co-

²⁶ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 366.

²⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 366. El subrayado es mío.

²⁸ J. E. Rivera, “Notas del traductor”, en M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 479.

nocer no comienza sin una unificación o articulación de estos tres factores. En terminología clásica puede decirse que lo iluminado intelectualmente es la forma imaginada junto con las vivencias asociadas a esa forma –que *fuieron* en la vida–, y junto con las valoraciones o estimaciones que ante tal cosa conocida ahora se proyectan, es decir que uno puede acometer en el futuro. Todo este sentido es lo iluminable intelectualmente. Aquello cuyo rico sentido hay que saber.

Ockham no sólo desvitalizó y naturalizó la inteligencia: también despojó a lo pensado de su temporalidad. Las ideas generales no articulan tiempo. Tienen un contenido homogéneo, indistinto e indiferente para con los aspectos vividos. Por eso pueden ser objetivas, en el sentido galileano o newtoniano. En su análisis, uno puede distinguir los requisitos lógicos y nocionales que las componen. Lo peculiar de las ideas generales es, como señalaron Leibniz y Max Weber, que su análisis es no-contradictorio: las ideas generales son posibilidades objetivas. Sucede que la sombra de Ockham ha sido muy alargada, y las nociones generales han intentado colonizar el mundo de la vida, como diría Habermas, y antes de él Dilthey, Husserl, Heidegger, Jaspers, Max Weber o Bollnow. Si lo presente a la mente, no se introduce en el tiempo, entonces la vida no es comprensible. Pero esto es justo lo que hace la inteligencia en su debut, de entrada, para comenzar.

Por eso hay que decir que el tiempo de los actos inmediatos de conciencia es el tiempo entero, cabal, sin falta, sin amputaciones, íntegro. Y lo es porque el articular pone el tiempo humano de las vivencias y del conocimiento *por entero*. Este tiempo, que es el de la conciencia de modo inmediato, es el tiempo articulado como señala Heidegger. Y como también señala este autor, aislar las fases temporales, los modos verbales, es ulterior a la vivencia del tiempo, a su articulación discursiva. El tiempo en que escalonamos en serie el pasado, el presente y el futuro es un tiempo que no corresponde a la forma primaria de articulación, y en este sentido es más reflexivo que vivencial²⁹. El tiempo vivido es una interpenetración de los éxtasis temporales. Por eso se puede decir con Leonardo Polo que “el tiempo entero es anterior a las fases del tiempo. Las fases del tiempo

²⁹ A esta seriación de las fases temporales que se corresponde con los tres tiempos verbales, Polo la llama “todo el tiempo”. La noción de “todo el tiempo” es diferente de la de “tiempo entero”. “Todo” es una noción lógica, un cuantificador universal. Para que el tiempo forme un todo es necesaria la pluralidad de sus fases. No hay totalización sin multiplicidad. En cambio lo entero, íntegro no presupone ninguna separación o dispersión. Esta es la idea del éxtasis temporal. El pasado es constituyente del futuro y viceversa. “Lo entero del tiempo no es ninguna totalidad, sino que significa solamente que la presencia no se puede poner ni quitar. Las fases cambian como función reflexiva de la anterioridad de la presencia. Tal anterioridad es un requisito que carece de consumación (es lo vasto); ello es lo que impide que el tiempo ‘cese’ o ‘totalice’”: L. Polo, *El acceso al ser*, p. 48.

presuponen la articulación y no son propias de la abstracción, sino de la reflexión lógica³⁰. Es al reflexionar, al generalizar, cuando señalamos la precedencia lógica o temporal de este requisito sobre este otro, etc.

Ahora bien, el tiempo entero tal y como lo concibe Polo no se corresponde exactamente con el tiempo extático heideggeriano. Es verdad que no hay tiempo entero sin articulación. Esta articulación es lo que aparece en nuestros actos inmediatos de conciencia, lo presente. Lo dado inmediatamente a la conciencia es una articulación del tiempo, y por lo tanto tiempo entero, en el que no cabe distinguir fases. Por eso, “dado que sin la presencia la articulación entera desaparecería, también desaparecerían los articulados: estos no son elementos, no se presuponen a la articulación. La articulación temporal no es una síntesis³¹”.

Lo vivido y lo proyectado no se dan al margen de aquello que sabemos y de lo que tenemos conciencia en presente. Es la presencia lo articulante. Sin ella ni siquiera hay articulados, y sin ella ni siquiera hay tiempo para el hombre, porque no habría conciencia ninguna. Sin la presencia no hay tiempo humano. El pasado y el futuro no bastan para la presencia. Ni siquiera pueden ser extáticos y remitirse el pasado al futuro, o al revés, al margen de la presencia. Por consiguiente la presencia es la condición de posibilidad de las articulaciones temporales. La presencia es lo requerido para que *haya*. Nótese que entonces *hay* y tiempo entero son correlativos. Si hay conciencia inmediata, hay tiempo, hay articulación temporal, hay tiempo vivido.

Lo conocido es lo-vasto. Pero esto no implica que ese su *lo*, la temporalidad articulada presencialmente, esté en el intelecto también como un término consciente. La temporalidad es lo iluminable, lo manifestable: aquello mediante lo que el intelecto entiende. Al término consciente los filósofos medievales lo denominaron *verbum*: lo engendrado en el intelecto, lo manifiesto. Gadamer ha destacado esta unicidad del tiempo articulado en la filosofía del Aquinate. “La palabra no ocupa su lugar en el espíritu como un segundón junto a la *species*, sino que es aquello en lo que se lleva a término el conocimiento, donde la *species* es pensada por entero. Tomás alude a que en el conocimiento la palabra es como la luz en la que se hace visible el color³²”. Es así que sólo *hay* verbo mental, objeto. Lo conocido no es el objeto junto con la especie. La temporalidad de la especie es lo pensado por entero.

Pero ¿por qué la palabra proferida? Si este conocimiento de remitencias temporales extáticas queda depositado en fonemas, signos y entonaciones, entonces queda como encarnado en ellas. Es decir, el lenguaje es un hábito intelectual

³⁰ L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 44-45.

³¹ L. Polo, *El acceso al ser*, p. 46.

³² H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 511.

porque perfecciona la inteligencia al permitir evocar [*memoria intellectualis*] la objetivación concreta, la articulación de remitencias temporales extáticas de que se trató. Por eso Tomás de Aquino señala que la palabra, es decir, la expresión encarnada y convencional de algo, es como la luz en que se hace visible el color.

El hábito se adquiere al objetivar: le sigue. Y por eso el verbo lingüístico sigue al mental. Pero ha de entenderse el hábito lingüístico como algo vital, sumido en el dinamismo de la vida y la existencia. El encontrarse afectivamente dispuesto es cambiante, igual que el comprender proyectante de posibilidades. Lo mismo sucede en el plano somático: la dinámica cerebral se está continuamente auto-organizando, como siguiendo a la dinámica de nuestras valoraciones y proyecciones vitales, de las intenciones de pasado y futuro de nuestra sensibilidad. Pues bien, sobre esta “configuración mental dinámica, preconsciente y no representable de especies cognitivas con vínculos en la memoria sensitiva y por tanto con una raigambre cerebral”³³ es sobre la que actúa el lenguaje. Que el lenguaje sea un hábito intelectual alude a un tener [*echéin, hexis*]. Es esa dinámica la tenida, la iluminable, desde la palabra proferida. Así la palabra permite volver al verbo mental, tiene la objetivación, como si dijéramos, en sus manos. Es así como la palabra, el hábito lingüístico, es como la luz que hace visible el *lo* de lo vasto.

El lenguaje ante todo sigue a los conocimientos inmediatos, vitales, existenciales del ser humano. Por eso Polo sostendrá que “el lenguaje es la abstracción en hábito”³⁴, esto es la abstracción tenida a disposición. Pero este tener desde el hábito, y por lo tanto desde el verbo proferido, no sólo es la encarnación de la operación intelectual³⁵, sino el modo en que la libertad llega a la naturaleza humana, en concreto a su carácter psicossomático.

Juan J. Padial
Universidad de Málaga
jjpadial@uma.es

³³ J. J. Sanguinetti, “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, p. 93.

³⁴ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 274.

³⁵ J. J. Sanguinetti, “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, p. 95.

REPRESENTACIONISMO Y LENGUAJE EN APEL Y POLO
HACIA UNA PROLONGACIÓN SEMIÓTICA Y METAFÍSICA
DE LA FENOMENOLOGÍA A PARTIR DE SER Y TIEMPO

Carlos Ortiz de Landázuri

1. La recepción autocrítica de Heidegger como punto de partida

Karl-Otto Apel y Leonardo Polo compartieron una común admiración generacional por las tesis propuestas por el primer Heidegger en *Ser y tiempo*. De hecho tomaron las descripciones fenomenológicas del “ser-en-el-mundo” o “estar-en-el-mundo” como el punto de partida de sus respectivas filosofías, aunque con una salvedad. En vez de tomar este supuesto como el *punto de llegada* de un nuevo modo de pensar metafísico, se debería tomar más bien como un *punto de partida*: ya fuera para proponer una prolongación de tipo *fenomenológico-hermenéutico*, o simplemente *epistémico-metafísico*, de las propuestas de *Ser y tiempo*, con dos alternativas posibles: o bien se utilizan estos análisis para localizar los irrenunciables presupuestos *hermenéuticos* que a su vez hacen posible el desarrollo de una comunicación semiótica cada vez más compartida, como ahora ocurrirá con el principio de *autoalcance* por el que se regula todo posible uso convencional de lenguaje, según Apel; o bien justificar los presupuestos *epistemológicos* que hacen posible la posterior apertura del existente concreto mediante el desarrollo de los consiguientes hábitos intelectuales a su peculiar modo onto-semántico de “estar-en-el-mundo”, según Polo¹. En cualquier caso esta común aceptación del punto de partida de la filosofía heideggeriana nunca estuvo exenta en ambos casos de críticas, o más bien autocríticas, a la incapacidad por parte de *Ser y tiempo* a la hora de superar dos denuncias que entonces se formularon: el sistemático olvido del logos y del lenguaje, como hizo notar Apel, o el sistemático olvido de los hábitos intelectuales, como ahora advierte Polo².

¹ R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011.

² S. Piá Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la ‘Antropología trascendental’ de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

a) *Las tres fases de la fenomenología antes, en y después de 'Ser y tiempo', según Apel*

Karl-Otto Apel en *Transformación de la filosofía* (1973) señaló los usos tan distintos que la *fenomenología* hizo a la hora de interpretar la sensibilidad y del lenguaje, según se tome como punto de referencia antes, en o después de la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger. De hecho Husserl en las *Investigaciones filosóficas* había fomentado una descripción *fenomenológica* de los hechos de la experiencia aún más estricta mediante la que pretendía una “vuelta a las cosas mismas”, sin tampoco volver a los planteamientos de tipo objetivista y psicologista del positivismo, al modo propuesto por Dilthey³.

Sin embargo la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 cambió radicalmente este panorama. En efecto, fue entonces cuando Heidegger otorgó al método *fenomenológico* de Husserl un alcance estrictamente *hermenéutico* a la hora de analizar los respectivos presupuestos *semióticos* que hacen posible esta misma descripción fenomenológica del peculiar “ser-en-el-mundo”, que ahora se atribuye al *Dasein* o ser-ahí del existente concreto, sin por ello negarle simultáneamente un indudable alcance metafísico, o al menos ético. Hasta el punto que estos presupuestos hermenéuticos ahora se afirman como una condición de posibilidad y de sentido de la angustiada situación existencial de comunicación y falta de comunicación donde ahora se encuentra el *Dasein* o ser-ahí del existente concreto. Especialmente cuando la fenomenología se interroga acerca de la posibilidad de alcanzar una *comunicación semiótica* aún más amplia y compartida. Es más: según Apel, sólo así se pudo otorgar a la hermenéutica un ilimitado alcance semiótico verdaderamente intersubjetivo, aunque sin poder tampoco ya eludir la responsabilidad que comporta la ubicación en una situación comunicativa tan esperanzada y a la vez tan desesperada, como ahora también añadirá por su parte⁴.

³ A este respecto en 1955 ya había afirmado Apel respecto de esta primera fase de la fenomenología: “No por casualidad aparecen las *Investigaciones lógicas* de Husserl hacia el año 1900. Ellas son representativas de un viraje del pensamiento que marca el contraste entre el siglo XIX y el XX. Ello se hace especialmente claro si ponemos a las diferentes corrientes filosóficas y posiciones metodológicas de las ciencias del espíritu que combatían entre sí en el siglo XIX en relación con la tendencia fundamental de la fenomenología. En primer lugar, la fenomenología representa la antítesis de no sólo del positivismo y del naturalismo, sino también del “psicologismo” y el “historicismo”, tal y como se encuentra, por ejemplo, en Dilthey”: K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, pp. 75-76; U. Ferrer / S. Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Plaza Valdés, Sevilla, Madrid, 2011.

⁴ En este contexto Apel resalta el interés preferentemente hermenéutico más que metafísico, que a su modo de ver representó para su generación *Ser y tiempo*: “A ello hay que responder con Heidegger: en el uso cotidiano del lenguaje, desde luego poco hay que notar respecto del

En cualquier caso, según Apel, *Ser y tiempo* inició así una *segunda fase* en el uso del método fenomenológico que en aquel momento se consideró complementaria a la primera. En efecto, por aquel entonces este tipo de análisis de los respectivos presupuestos de tipo semiótico se concibió más bien como un refuerzo que debería permitir asentar aún más solidamente el uso que tradicionalmente se había hecho hasta entonces de este método fenomenológico, sin pensar en ningún caso que conllevara la introducción de cambios metodológicos importantes⁵.

Apel considera que *Ser y tiempo* otorgó una primacía al problema *hermenéutico* del lenguaje acerca del ser, sobre la cuestión estrictamente *metafísica* del constitutivo formal del ser o de su ulterior conocimiento *epistemológico*. Apel compartió desde su inicio el mismo uso despectivo o meramente secundario o instrumental que Heidegger otorgó a los conceptos abstractos respecto del protolenguaje originario del que a su vez dependen. En efecto, si para Heidegger el lenguaje habitual es radicalmente incapaz de expresar el peculiar ser de los entes, con mucha más razón esto mismo les sucede a los conceptos y demás operaciones intelectuales, salvo que se reconozca que los conceptos, tal y como nos los representamos, ya están radicalmente conformados, o más bien deformados, por el lenguaje a través del cual se expresan⁶.

despojamiento del ser, pero no porque el lenguaje sea en su esencia un mero utensilio o un medio del entendimiento, sino porque la esencia de las cosas despejada en el lenguaje sólo se haya en cada caso ya supuesta; porque conscientemente el lenguaje ya sólo interesa como medio, igual que el ente ya no interesa en su ser, sino tan sólo en sus relaciones causales fácticas, esto es, en cuanto medio o circunstancia en la lucha por la supervivencia del ‘ser-ahí’ [*Dasein*]. El despojamiento del ser por medio del lenguaje acontece aquí tan sólo como un efecto posterior (al modo, por ejemplo, de la subsunción de ‘casos’ en conceptos de ‘clase’), inmerso en lo trivial y, por ende, inadvertido, de modo que se da la apariencia de que se da la impresión de que el lenguaje es un simple medio de designar que se coordina con un mundo patente y que se conoce aún sin él”; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 93. P. E. Gordon, *Continental Divided. Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2010.

⁵ De ahí que ahora se siga afirmando en 1955: “Se intentará después con toda cautela presentar una segunda fase de la fenomenología, cuyas repercusiones están aún por apreciar, como una posible síntesis de los resultados del pensamiento histórico-psicológico y las exigencias de la primera fase objetivista y descriptiva de la fenomenología”; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 75. R. Schnepf, *Geschichte erklären. Grundprobleme und Grundbegriffe*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2011.

⁶ A este respecto Apel afirmó en 1955: “Con todo la literatura tiene sobre el concepto filosófico, no obstante necesario, la ventaja que le da el hecho de que el concepto jamás puede ir por delante ni sustituir a la significación unida a la configuración. El filósofo sólo puede elevar el mundo significado en la literatura y la acción creadoras (especialmente en la anónima del lenguaje materno) al sistematicismo del concepto, por medio de la cual se produce una peculiar y nueva apertura al mundo. [...] La manifestación del mundo a través del todo de un sistema, puede muy

De todos modos este panorama cambiará totalmente con la aparición de la así llamada filosofía del *Ge-stellt*, del armazón, de lo conformado o de lo ya-dispuesto, del último Heidegger. En su caso planteó una confrontación programada entre tres posibles enfoques acerca de la fenomenología: por un lado, los anteriores planteamientos fenomenológicos de tipo objetivista, tratando de desarrollar un tipo de análisis de las representaciones sin necesidad de partir de presupuestos previos, al modo propuesto por Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*; por otro lado, aquellos otros análisis iniciados en *Ser y tiempo*, donde se acababa postulando una aparente complementariedad recíproca entre aquellos anteriores presupuestos de tipo objetivo-fenomenológico y estos otros más recientes de tipo fenomenológico-hermenéutico, a pesar de las numerosas tensiones y paradojas que con frecuencia se generaban; y, finalmente, la estrategia seguida por el último Heidegger con posterioridad a *Ser y tiempo*, donde se introducía una sistemática confrontación entre ambos tipos de presupuestos, según el principio del todo o nada, sin admitir una posible complementariedad recíproca entre ellos. Es decir, según el último Heidegger, el método fenomenológico debe ejercer una permanente censura respecto de todas aquellas posibles configuraciones hermenéuticas de la sensibilidad o del lenguaje que a su vez pretendan estar ya dados o dispuestos de antemano en la experiencia, cuando en realidad también siguen siendo el resultado de la peculiar correlación de tipo hermenéutico o semiótico que ahora se establece entre sujeto y objeto⁷.

En efecto, en estos casos un uso estricto de la fenomenología debería concluir que las configuraciones presuntamente objetivas propiamente no existen, dado que todas ellas están mediadas por el uso compartido de un determinado lenguaje convencional, teniendo que reconocer su carácter efímero, fragmentario y meramente azaroso, dado su carácter en sí mismo arbitrario. De hecho estas configuraciones presuntamente objetivas ahora se conciben como consecuencia de distintos procesos históricos discontinuos de *iluminación*, que a su vez generan diversos *armazones* lingüísticos previamente construidos de antemano por las propias convenciones semióticas, a pesar de generar mayormente unas posteriores aplicaciones prácticas totalmente inviables. De todos modos el propio Apel en 1988, en *Discurso y responsabilidad*, retrotrae el origen de esta interpretación de la génesis de las representaciones sensibles e intelectuales

bien compararse a la anticipación y reunión de la totalidad de una obra de arte”; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 99; L. Kosowski, *Noema and Thinkability. An Essay on Husserl's Theory of Intentionality*, Ontos, Frankfurt, 2010.

⁷ C. Ortiz de Landázuri, “El sentido del ser en Heidegger, según Apel y Polo”, *Studia Poliana*, 2002 (4), pp. 19-60.

específicamente a la filosofía del *Ge-stelt* del último Heidegger, sin atribuírsela exclusivamente al posmodernismo filosófico, como solía ser habitual⁸.

A este respecto Apel apostillará en una nota a pie de página respecto de esta peculiar forma hermenéutica de interpretar las *representaciones mentales* por parte del último Heidegger, pero también de Gadamer, que se trata en ambos casos de una manifestación más del “sublime historicismo” tradicional, a pesar de la aparente distancia existente entre ellos. A este respecto la hermenéutica de Apel con posterioridad a *Ser y tiempo* distinguirá tres niveles de configuración: a) la *preestructura hermenéutica del comprender* que a su vez hace posible las peculiares relaciones semióticas que de un modo “a priori” posibilitan el peculiar “ser en el mundo” del *Dasein*, o ser-ahí, respecto de los demás seres, incluidos todos sus semejantes, al modo propuesto por el primer Heidegger en *Ser y tiempo*; b) la *estructura semiótica protolingüística* de la que está dotada de un modo originario el género humano, a diferencia y en contraposición a los múltiples desarrollos históricos de formas de lenguaje fáctico que posteriormente se puedan superponer de un modo convencional, como habría desarrollado el último Heidegger en su filosofía del *Gestelt*; c) la *estructura fáctica o convencional de lenguaje* en un determinado momento histórico, que ahora se afirma como una característica identificadora del peculiar “ser en el mundo” propio del ser-ahí histórico, a pesar de los ulteriores desarrollos que de un modo contrafáctico o simplemente hipotético se puedan postular, como ahora también propone de un modo complementario Apel⁹.

⁸ C. Ortiz de Landázuri, “La autotranscendencia del sentido en Heidegger, según Apel y Polo”, *Studia Poliana*, 2003 (5), pp. 27-74.

⁹ En cualquier caso Apel afirmará: “Respecto del uso del lenguaje por parte del (último) Heidegger se puede decir: este tipo de hechos se derivan esencialmente de la facticidad, es decir, de la ‘preestructura’ humana de ‘ser-en-el mundo’. Igualmente también aquí se puede concluir que no se trata simplemente de un momento contingente de una facticidad condicionada históricamente por tratarse de un ‘ser-en-el-mundo’, sino de un momento que se afirma como una condición de posibilidad de la diferenciación válida entre lo lógicamente contingente y lo lógicamente necesario. [...] Sin embargo en su caso el uso nocional del sentido y de la verdad sólo se remite en última instancia a un mero ‘acontecer’ [*Geschehen*] o a una mera habilidad [*Geschick*], donde finalmente al consabido olvido del ser [*Seinvergessenheit*] ahora se suma el consiguiente olvido del logos [*Logosvergessenheit*]”; K. O. Apel; *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*, 48 pp.; M. Heidegger, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011.

b) *El genuino sentido metafísico de ‘Ser y tiempo’ según Polo*

Polo nunca llevó a cabo una reconstrucción de las tres fases de la fenomenología similar a la de Apel, pero las podría haber aceptado, con una salvedad importante. Habría hecho notar que Heidegger a lo largo de *Ser y tiempo* no sólo propuso una interpretación hermenéutica acerca del peculiar “estar-en-el-mundo” del ser-ahí o del existente concreto, sino que también dio un paso más: dejó abierta la cuestión epistemológica y metafísica acerca de los procesos mentales de tipo sensible e intelectual que a su vez hacen posible la peculiar onto-semántica de “estar-en-el-mundo” propio del ser-ahí. Al menos así sucede en Polo con las expresiones lingüísticas de “estar-en-el-mundo”, “ente” o “ser”, donde lo prioritario es expresar el constitutivo formal de la realidad, tratando de indicar desde un punto de vista estrictamente *metafísico* lo que efectivamente son. Pero, además, Polo comprueba cómo estos principios mantienen a su vez diversas correlaciones con otras realidades semejantes, constituyendo un “mundo” sin quedarse solamente con un significado de tipo *hermenéutico* o *semiótico*, como propuso Apel. En cualquier caso Polo no fomentó un uso meramente instrumental del lenguaje, con el único objeto de llevar a cabo un sistemático despejamiento o desplazamiento del problema del ser por el lenguaje, como vimos que según Apel sucedió en *Ser y tiempo*. Pero de igual modo Polo tampoco pretendió reducir la filosofía a una forma aún más sofisticada de literatura, o de cualquier otra forma de creatividad artística, como también pretendió Apel¹⁰.

Evidentemente para Heidegger esta peculiar *apertura al mundo* se lleva a cabo a través de unos determinados órganos sensibles y con ayuda del lenguaje. Sin embargo, según Polo, no se debe alterar el orden de los factores: lo prioritario para la epistemología siempre deben ser aquellos presupuestos que ahora se afirman como la condición de posibilidad y de sentido de la propia descripción fenomenológica de las experiencias sensibles e intelectuales, como ahora sucede

¹⁰ A este respecto Polo afirma refiriéndose a *Ser y tiempo*: “Las consideraciones anteriores bastan para mostrar que es legítimo entender la expresión ‘estar-en-el-mundo’ en sentido teórico. [...] En la expresión ‘estar-en-el-mundo’, el mundo es lo abierto en cuanto tal. Aquí ‘abierto’ es [...] lo que no se oculta, la objetualidad misma. [...] Abierto es la primera caracterización que describe al mundo como objetualidad. ‘Estar-en-lo-abierto’ tiene el mismo significado que ‘estar-en-el-mundo’. El hombre está en aquello que está abierto según el ‘en’. [...] Aquí ‘en’ indica el lugar envolvente. [...] Lo estrictamente abierto se corresponde con un sentido del ‘en’ no circunscriptivo: ‘estar-en-el-mundo’, ‘estar-en-lo-abierto’ según el ‘en’. [...] Por eso se dice que una característica de la persona es la apertura. [...] Así pues, el hombre está en aquello que según el ‘en’ está abierto: estamos en el mundo, y ello significa mundo como patencia, no que el mundo nos circunscriba”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, pp. 77-79. S. Zabala, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*, Columbia University Press, New York, 2009.

con la anterior *apertura al mundo*, propia de quién “está-en-el-mundo”. Sólo después, en un segundo momento, habrá que valorar el tipo de mediación y de límites que imponen el lenguaje o este propio cuerpo, comprobando si al remitirse a este tipo peculiar tipo de representaciones sensibles e conceptuales, se trata efectivamente de un tipo de principio fenomenológico que ya está dado, dispuesto o mediatizado por nosotros mismos, al modo de Kant o Peirce, o si simplemente está mediatizado por parte del objeto, al modo de Aristóteles o Tomás de Aquino, sin que medie la intervención del sujeto humano. Sólo así se podrá distinguir claramente la filosofía del armazón superpuesto del *Ge-stellt* del último Heidegger respecto de la metafísica de la donación nativa de *Ser y tiempo* que ahora propone Polo¹¹.

Evidentemente Polo reconoce la mediación inevitable que en cualquier apertura al mundo ejerce el lenguaje, al modo señalado primero por Heidegger y enfatizado después por Apel. Sin embargo ahora se contraponen los dos tipos de mediación que ejerce el lenguaje –ya sea a través de las representaciones sensibles o conceptuales– respecto de la que ejerce el mundo. En el caso del lenguaje estamos ante una mediación sobrevenida de un modo extrínseco que se superpone a lo “ya” dado o configurado de modo *a priori*, dándole una configuración añadida convencional que procede del Dasein o ser-ahí del existente concreto, al modo postulado por Peirce. En cambio, en el caso de que está mediación procediera del mundo extramental, habría que atribuir a cada uno de sus componentes extralingüísticos una configuración que ya está dada o configurada de un modo espontáneo en la propia experiencia, y que como tal sería captada a través de los correspondientes hábitos intelectuales, con anterioridad a la subsiguiente mediación que a su vez ejerce el lenguaje¹².

En cualquier caso Polo no confunde ambos tipos de configuración, la semiótica y la metafísica, ni tampoco pretende establecer un falso concordismo entre

¹¹ A este respecto afirma Polo: “La apertura al mundo no es un proceso, sino que es inmediata; esto puede también llamarse *ya*. ‘Estar-en-el-mundo’ significa estar *ya* en el mundo. El mundo no ha sobrevenido, sino que es inseparable del ‘en’. Según esto, puede decirse que es lo *dado*; ‘estar-en-el-mundo’ significa que el mundo ya está dado; esto a su vez significa que *hay*. *Ya* es lo mismo que lo ‘dado’; ‘dado’ es lo mismo que ‘abierto’; y ‘abierto’ es lo mismo que ‘inmediato’. Así pues, ‘estar-en-el-mundo’ es equivalente a ‘estar-en-lo-dado’, ‘estar-en-lo-que-hay’, ‘estar-en-lo-abierto’, ‘estar-en-lo-que-ya’. La persona no está en el mundo según una clausura, sino que *mundo*, para la persona, significa lo inmediatamente abierto, lo ya dado, lo que hay. Precisamente por eso, el mundo no sobreviene. Lo sobrevenido es lo envolvente, lo contiguo. Por muy próximo que sea, se puede salir del lugar”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 79; J. A. Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2011.

¹² A. G. Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

ambas. De hecho Polo mantiene que después de *Ser y tiempo* se debe seguir estableciendo una clara separación entre, por un lado, el tipo de mediación somática y semiótica atribuida a la sensibilidad; y, por otro lado, la mediación simplemente semiótica atribuida a aquellos otros conceptos que a su vez hacen posible un efectivo “estar-en-el-mundo”. Sólo en este segundo caso será posible revisar las categorías hermenéuticas o meramente semióticas mediante las que se concibe el lenguaje, la ciencia, la cultura, o la propia literatura, como acabó ocurriendo en el último Heidegger o en el propio Apel, sin pretender extrapolar indistintamente estas consideraciones a las primeras, cuando en realidad se tratan de casos muy distintos¹³.

En cualquier caso Polo se remitirá a una configuración metafísica originaria de orden nativo que a su vez corre paralela a los diversos niveles semióticos de estructuración del lenguaje humano. Sólo así se pudo establecer una sistemática contraposición entre tres elementos que a su vez hacen posible el uso del lenguaje: a) la *estructura onto-semántica* o *metafísica* que hace posible el peculiar “estar-en-el mundo” del ser-ahí, al modo propuesto por el primer Heidegger en *Ser y tiempo*; b) la *estructura epistémica* de los hábitos intelectuales que a su vez permiten prolongar el análisis de las representaciones sensibles y conceptuales, sin reducirlas en ningún caso a la mera presencia mental, ya sea fenoménica o intelectual, como ahora propone Polo; y, finalmente, c) la *estructura semiótica del lenguaje convencional*, que a su vez hace posible la comunicación a través del habla humana, la única que analiza Apel, y a la que Polo sigue otorgando un carácter meramente instrumental o complementario. Sólo así, mediante esta sistemática contraposición entre los distintos niveles y formas de conocimiento y de lenguaje, se pudo comprobar como el peculiar modo de “estar-en-el-mundo” propio de la persona requiere el desarrollo de unos hábitos intelectuales específicos, que a su vez se justifican en nombre de una *onto-semántica* previa¹⁴.

¹³ P. Stambovsky, *Inference and the Metaphysics of Reason. An Onto-Epistemological Critique*, Marquette University Press, Princeton, 2009.

¹⁴ A este respecto afirma Polo: “En la lección anterior he afirmado que el primer nivel lingüístico que se corresponde con el lenguaje como hábito es el de la abstracción. No se excluye la expresión lingüística de otros niveles. Tampoco se excluye (todo lo contrario) que existan fuera de la filosofía expresiones lingüísticas complejas, puesto que la filosofía no es el único modo de saber humano y el hombre no debe esperar a su comienzo para ejercer su capacidad intelectual. [...] A los niveles superiores a la abstracción conviene llamarlos metalingüísticos, o hablar de metalenguaje. Con esto ajustamos una noción que aparece en el neopositivismo. Si se trata de niveles inferiores, cabe llamarlos infralingüísticos. En este sentido decía que había un lenguaje a nivel de la imaginación y, por tanto, lenguaje animal. Un animal no sabe hablar, no tiene hábito lingüístico porque no tiene inteligencia (el aprendizaje, los reflejos condicionados, son otra cosa). Ciertas manifestaciones orales humanas parecen animales; esto no es necesariamente peyorativo”; L.

2. Las mediaciones y límites del representacionismo después de *Ser y tiempo*

Evidentemente Apel y Polo rechazaron muchas de las propuestas del último Heidegger, pero no pudieron negar las innumerables dificultades con que tropezó, especialmente con posterioridad a *Ser y tiempo*, aunque trataran de darle una solución diferente. A este respecto ambos filósofos ya desde su primera época, entre los años 50 y 60, reconocieron las dificultades aparentemente insalvables que surgieron a la hora de articular las representaciones sensibles e intelectuales respecto del lenguaje, aunque discreparan profundamente en el modo de describir las paradojas generadas por este mismo representacionismo. Apel prolongó las propuestas de Gadamer relativas al *doble círculo hermenéutico a priori* que ahora se establecen entre la peculiar mediación que el lenguaje ahora ejerce sobre las representaciones, tanto a un nivel sensible como conceptual, aunque sin tampoco establecer especiales diferencias entre ellas. En cambio Polo distinguirá con gran claridad entre el *doble límite mental* que ahora generan por separado las representaciones sensibles y conceptuales, sin confundirlo con la *doble mediación* complementaria que de un modo subsidiario ejerce posteriormente el lenguaje sobre ambas. En cualquier caso ambos caracterizaron desde un principio este tipo de procesos de forma muy distinta, poniendo de manifiesto cómo en cada caso se recurría a un modo de conceptualizarlos muy distinta¹⁵. Veámoslo.

a) *El doble círculo hermenéutico 'a priori' por la mediación irrebasable del lenguaje según Apel*

A este respecto Apel hizo notar cómo las evidentes limitaciones comunicativas que –según Heidegger– genera el recurso irrebasable a un lenguaje convencional, a su vez se deben situar en el contexto más amplio de las mediaciones antropológicas en general. De este modo pudo reconocer que este tipo de mediaciones antropológicas, al igual que aquel otro tipo de mediaciones psicosomáticas previas, también puede condicionar el posterior desarrollo de la propia comunicación intersubjetiva, e incluso alterarla radicalmente, dándole un sentido convencional, cultural o simplemente semiótico distinto al que inicialmente se les quiso dar. De todos modos Apel opina que el último Heidegger no debió sacar las consecuencias tan negativas como las que entonces dedujo, dado

Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 287; S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

¹⁵ F. Inciarte / A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid, 2007.

que el recurso compartido a determinadas convenciones semióticas puede contrarrestar al menos en parte las posibles deformaciones causadas por aquel tipo de condicionamientos psicosomáticos o de otro tipo; por ejemplo, cuando un determinado gesto deja de ser considerado una manifestación espontánea de una emoción para pasar a ser considerado un síntoma de una enfermedad psicosomática, si efectivamente el siquiátra tiene razones objetivas para ello¹⁶.

En cualquier caso Apel reconoció la *mediación irrebasable* que en este tipo de procesos ejercen los ahora los denominados *a priori* somático y semiótico, reconociendo la dificultad de evitarlos, como ya había hecho notar Heidegger. Sin embargo Apel formuló dos matizaciones importantes a este respecto. En primer lugar reconoció el papel antropológico tan decisivo desempeñado por este tipo de *a prioris* en general, especialmente por el *a priori* corporal, por ser una exigencia de la centralidad que desempeña la corporalidad a la hora de hacer efectiva la apertura del ser-ahí a su mundo entorno¹⁷.

Pero simultáneamente también destacó, por otro lado, el sentido tan diferente que ahora adquiere la noción de *a priori* en el caso de compararla con Kant. En efecto, ahora la noción de *a priori* ya no se atribuye a algo dado o configurado que se impone desde dentro de la conciencia del propio sujeto a la configuración de las sensaciones, o de los propios conceptos, como ocurrió entonces. En su lugar, ahora lo *a priori* vendría impuesto excéntricamente desde fuera de la conciencia, a través del cuerpo, estando sujeto a un tipo de procesos de comprobación y revisión similares a las de las demás ciencias. En este sentido ahora se reconoce la necesidad de un *a priori* somático, comprobable experimentalmente y con una procedencia extrínseca a la conciencia del propio sujeto¹⁸.

De todos modos algo similar a lo que sucede con el cuerpo también sucede con el lenguaje. Con la circunstancia añadida de que tampoco ahora la noción de *a priori* procede de la propia conciencia, sino de un elemento tan objetivo

¹⁶ A. Holderegger / S. Weichlein / S. Zurbuchen (eds.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Schwabe, Basel, 2011.

¹⁷ A este respecto Apel afirma: “En el marco del ser-en-el-mundo se delinea el «a priori» corporal, destacado sobre todo por M. Merleau-Ponty, como condición de posibilidad del conocimiento (punto de vista de la mundaneidad)”: K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, pp. 23-24.

¹⁸ De ahí que ahora Apel afirme: “la relación sujeto-objeto no basta para fundar una antropología del conocimiento: (en efecto) una pura conciencia del objeto tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia esencialmente excéntrica (Plessner) debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora”; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, p. 93; C. Ortiz de Landázuri, “El problema del fundamento en Polo y Apel”, en I. Falgueras / J. A. García González / J. J. Padial (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 213-240.

como es el recurso semiótico compartido a unas mismas convenciones semióticas. En cualquier caso ahora se reconoce la necesidad de admitir a modo de complemento un *a priori* lingüístico, que estaría esencialmente subordinado a aquel otro *a priori* corporal¹⁹.

En cualquier caso Apel postula una noción de un doble *a priori*, somático y lingüístico, al modo de un complemento necesario a la fenomenología del “ser-en-el mundo” heideggeriana; es decir, en la medida que también habría estado contenida en los presupuestos de la antropología del conocimiento de la postguerra. En efecto, habría sido entonces cuando la noción de *a priori* ya no se interpretó al modo kantiano, sino desde unos presupuestos *semióticos-conductuales* o simplemente excéntricos, muy similares a los de Peirce. Es decir, desde una noción *a priori* que está a su vez contrarrestada con su correspondiente contrapeso crítico de una reflexión de tipo práctico, pragmático o conductual, de modo que se concibe como una noción que siempre debe estar abierta a una posible revisión crítica en razón de sus posteriores aplicaciones concretas, incluida una posible experimentación o incluso una refutación, sin tener ya que admitir la rigidez con que se formulaban este tipo de principios en el esquematismo transcendental kantiano²⁰.

En cualquier caso Apel opina que ningún caso ninguno de estos tres *a priori*, ni el corporal ni el lingüístico ni el de la reflexión, se conciben aislados. En efecto, todos ellos se configuran como principios inherentes de un “ser-en-el-mundo”, donde la teoría y la práctica son indisociables. En este sentido el carácter estrictamente *a priori* de este tipo de principios es una consecuencia directa de la imposibilidad de eludir la dualidad teórico-práctica de las diferentes formas de conocimiento, ya tengan un origen somático o meramente lingüístico. Incluso se extrapola esta misma tesis respecto de aquellos saberes de tipo formal, como la lógica o las matemáticas, que pretenderían aducir un tratamiento

¹⁹ En efecto, a través de la articulación interna existente entre estos dos “*a prioris*” ahora “se muestra también, entre otras cosas (según P. Zinsli), que el conocimiento humano [...] es ‘apertura’ de la tierra desde lo corporal. Y se muestra además como el punto de vista del observar, valorar y nombrar, se halla determinado por la manera como el hombre continua su intervención corporal, que acontece ya desde su nacimiento”; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 127.

²⁰ De ahí que ahora Apel afirme: “A mi juicio el *a priori corporal* del conocimiento se encuentra en una relación de complementariedad con el *a priori de la conciencia* [...] pero en la actual realización del conocimiento o bien domina el *a priori corporal* o bien el *a priori* de la conciencia: conocimiento mediante reflexión y conocimiento mediante compromiso se oponen entre sí polarmente. [...] Toda experiencia [...] de la ciencia natural, o experiencia dirigida teóricamente [...] es primariamente conocimiento mediante compromiso corporal; toda construcción teórica es primariamente conocimiento mediante reflexión”; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, p. 94; R. Guardini, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, Cerf, París, 2010.

puramente especulativo de su respectivo objeto, con total ausencia de cualquier consideración de tipo práctico en un determinado ámbito de aplicación, cuando se trata de una pretensión claramente imposible²¹.

A este respecto, ya desde los años 55 y 60 reconstruyó Apel el *doble círculo hermenéutico* de tipo *somático* y *semiótico* que de un modo irrebable ahora se establece entre los diversos constitutivos *a priori* que configuran el propio cuerpo y el lenguaje, ya se trate del ámbito de la sensibilidad o de los conceptos. Se trató en cualquier caso de una postura de tipo *somático* y *semiótico* muy similar a la mantenida por entonces por Gadamer a fin de contrarrestar el creciente relativismo hermenéutico del último Heidegger, a pesar, según Apel, de tampoco conseguir su propósito. En cualquier caso ahora se sigue enfatizando la conexión irrebable existente en toda vivencia de tipo sensible respecto de un doble condicionante: los condicionantes psicosomáticos que impone el propio cuerpo y aquel otro previo lenguaje abstracto a través del cual se expresa. Evidentemente este tipo de propuestas se tuvo que enfrentar las críticas que le formuló Schlick, desde una postura positivista lógica, cuando consideró que este tipo de propuestas mezclaban dos ámbitos epistemológicos aparentemente antitéticos, como en este caso ocurría con el lenguaje y la mera psicología o si se prefiere las ciencias humanas²².

En cualquier caso Apel rechazó en aquel contexto la posibilidad de establecer algún tipo de fisura a la configuración del anterior doble círculo hermenéutico que se establece de un modo *a priori* entre las representaciones y el lenguaje, tanto a un nivel sensible como conceptual. En efecto, dados los sucesivos fracasos cosechados por la ciencia experimental cuando a trató de suplantar al lenguaje mediante algún sustituto, al que también se le pudiera otorgar una función regulativa del orden del mundo y de la propia experiencia sensible que fuera similar a la anteriormente se atribuía al lenguaje. En efecto, el positivismo lógico pretendió sustituir el lenguaje ordinario por el recurso a un lenguaje formal totalmente axiomático, concibiéndolo como la herramienta básica de una ciencia verdaderamente unificada, pero pronto tendría que reconocer lo lejos

²¹ De ahí que afirme Apel: “La posibilidad de llevar a efecto un cálculo como juego puramente operativo sin considerar su significado en el lenguaje corriente no demuestra lo contrario, sino en el mejor de los casos, [...] solamente muestra lo que es el comienzo efectivo de un ‘juego lingüístico’ (Wittgenstein), comienzo que [...] nunca posee solamente las dimensiones ‘sintácticas’ y ‘semánticas’ de los signos, sino que posee ya también ese ‘más’ (la dimensión conductual o pragmática) que andamos buscando”: K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 143; T. Dougherty (ed.), *Evidentialism and its Discontents*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

²² T. Sider, *Logic for Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

que aún se estaba del logro de un ideal de este tipo, incluso en el caso de que fuera efectivamente viable²³.

b) El primer límite mental de la presencia fáctica a nivel sensible según Polo

Por su parte Polo también desecha la pretensión de intentar superar los *límites mentales* de nuestro conocimiento sensible y conceptual mediante un procedimiento simplemente idealista. Es decir, por un procedimiento que pretende eludir la existencia de límites mentales atribuyendo lisa y llanamente a la presencia mental el estatuto de la máxima objetividad posible, cuando se trata de una simple manifestación de tipo fenoménico de carácter fuertemente subjetivo. Es más, la mediación que en estos casos ejercen las representaciones sensibles e intelectuales a la hora de configurar dicha presencia mental hace que se le tenga que atribuir un sistemático ocultamiento de aquel tipo de objetividad que aparentemente pretende manifestar, sin tampoco conseguirlo verdaderamente. De aquí que haya que reconocer el carácter persistente de la presencia de dicho límite mental, especialmente si se afirma a nivel de la sensibilidad. Sólo así se logrará evitar la absolutización del valor fenoménico meramente aparente de su respectiva presencia mental, salvo que se pretenda afirmar un craso *idealismo*²⁴.

²³ A este respecto afirma Apel en un artículo de 1960, "Lenguaje y orden", recogido en *Transformación de la filosofía* (escrito en 1973), sin duda muy influido por Gadamer: "El lenguaje real no hay que entenderlo, por lo que se refiere a su función cognitiva, desde una separación abstracta entre lo que meramente 'conocemos' [*kennen*] y 'vivenciamos' y lo que conocemos adecuadamente [*erkennen*] en la forma de un sistema de signos, como pretende Schlick, sino sólo desde el círculo hermenéutico de la forma de conciencia y de la forma de lenguaje, formas que vienen ya siempre prejuzgadas en un determinado contenido mundano vivenciado, el cual está ya lingüísticamente incluido como 'algo' dentro de una relación de carácter universal, apuntado así al dominio público. Por consiguiente, el contenido del mundo y el orden del mundo, la vivencia y la forma de conciencia, fundamentalmente se constituyen de forma mutua en y por el lenguaje vivo, de manera que tal constitución se actualiza en todo diálogo humano, pero también en todo pensamiento solitario. [...] Como es sabido, todos los intentos de verificar inmediatamente en lo dado las teorías de las ciencias exactas mediante las funciones veritativas y los enunciados protocolares han fracasado definitivamente"; K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, pp. 186-187; C. Kenneally, *La primera palabra. La búsqueda de los orígenes del lenguaje*, Alianza, Madrid, 2009.

²⁴ De ahí que ahora Polo afirme: "En suma, la descripción de la presencia mental como constante ocultamiento que se oculta significa que por mucho que el nivel intencional superior aclare al inferior nunca aclara su estatuto objetivo. La presencia mental, insisto no es susceptible de conocimiento intencional (salvo como unicidad e incoativamente). Si lo fuera, el objeto sería una autoaclaración, la presencia mental un constitutivo del objeto, y la intencionalidad habría desa-

De todos modos, en el *Curso de teoría de conocimiento* de 1989, Polo también estableció una separación más precisa entre los procedimientos a seguir para superar el límite mental generado por una representación sensible, dejando para otro momento la generada por una representación de tipo conceptual. En efecto, siempre es posible disponer de algún tipo de justificante de la correlación que ahora se establece entre las representaciones sensibles y el lenguaje, ya que en estos casos basta con remitirse a un mero sensible *per accidens*, sin necesidad de remitirse a un sensible *per se* propiamente dicho, como ocurre en las operaciones de los sentidos externos. En efecto, ahora se comprueba que el lenguaje no pretende transmitir una información directa de lo percibido por los sentidos, sino que le es suficiente proporcionarnos una información indirecta de lo percibido por los distintos sentidos internos, como ahora sucede con la imaginación o la memoria. En este sentido el lenguaje puede ser considerado un *sensible* “*per accidens*” en la medida que se asocia de un modo extrínseco con un tipo de representaciones empíricas, que le otorgan un carácter verificable o experimentable de un modo indirecto o extrínseco, dado que por su propia naturaleza nunca sería sensible, sin poder afirmarse en ningún caso como un sensible “*per se*”²⁵.

En este contexto Polo llevó a cabo en 1989 un largo análisis de la aparición de este tipo de sensible *per accidens*. Primero comprobando cómo los sentidos externos mantienen entre sí relaciones extrínsecas que permiten atribuirle a una propiedad o rasgo accidental un carácter de sensible *per accidens* respecto de sus similares, por ejemplo el color respecto del olor, por el mero hecho de atribuirse a un mismo objeto, aunque cada uno manifieste propiedades muy diferenciadas entre sí. Pero algo similar también sucede con las representaciones de los sentidos internos respecto de los externos, donde pueden atribuir a los primeros las propiedades que propiamente sólo captan los segundos, en la medida que las prestaciones de ambos se remiten a un mismo objeto. En este sentido la memoria puede percibir de un modo *per accidens* la sensación de rojo, aunque el único que propiamente puede percibirla a la vista, pudiendo afirmar de un modo *per accidens* que recordamos haber visto algo rojo²⁶.

parecido: todo esto es idealismo craso. Me interesa ante todo hacer ver que la noción de presencia mental, tal y como la propongo, es el rechazo del idealismo. La presencia mental no es, en modo alguno, lo más alto”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 199; H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981; *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.

²⁵ A. Mitjashin, *The World and Language. The Ontology for Natural Language*, University Press of America, Lanham, 2006.

²⁶ A este respecto Polo afirma: “Definimos el sensible *per accidens* como el sensible que se conoce a nivel de percepción (también se conoce *per accidens* a nivel de memoria y de cogitativa) y que a diferencia de los sensibles formales (propios y comunes) no puede ser antecedido por la

Pero reflexiones similares también podrían hacerse respecto de la asociación que habitualmente se establece entre nombres y aquellos fenómenos sensibles a los que se aplican, dado que los nombres también se pueden concebir como un sensible *per accidens* en la medida que están asociados a un objeto o representación de naturaleza sensible, ya sea de una forma *per se* o de forma igualmente indirecta o *per accidens*. Sin embargo Polo opina que una re-objetivación como la que requiere el uso del lenguaje ya no puede ser objeto de la imaginación, o de una simple comparación entre dos objetos de naturaleza sensible, uno de forma *per se* y otro de forma *per accidens*, donde ambas se reducen a una simple constatación de una propiedad, sin poder llegar a afirmar: “A es A existente”; es decir, sin poder garantizar que se trata del mismo sujeto. De ahí que ahora se considere que esta labor de re-objetivación verdaderamente identificante sólo la pueda llevar a cabo la inteligencia²⁷.

De todos modos en la *Antropología trascendental* de 2003 Polo dio un paso. En efecto, fue entonces cuando hizo notar la fuerte dependencia psico-somática y a la vez semiótica que mantienen las representaciones sensibles respecto del propio cuerpo y al lenguaje, aunque con una diferencia muy clara respecto de las anteriores propuestas de Apel. En efecto, ahora Polo rechazará claramente la continuidad que Apel postuló entre las mediaciones de tipo sensible, conceptual y lingüístico por considerar que generan distintos tipos de configuraciones de naturaleza completamente distinta. En efecto, en unos casos “ya” están dadas de forma nativa por el propio objeto, y las otras “ya” están dadas o configuradas por el propio uso teórico de los conceptos o por el propio uso convencional del lenguaje, sin poder valorar ambas mediaciones con los mismos criterios. Sin embargo algo muy distinto ocurre con la propia conciencia sensible respecto de la propia corporalidad dada la imposibilidad de dilucidar el tipo de mediación que el propio cuerpo ejerce en este tipo de procesos. De

especie impresa. [...] La especie impresa no es un sensible *per accidens*, puesto que no es objeto. La especie impresa es la condición en el órgano de los sensible en sentido estricto o formal: comunes y propios, con los cuales el sensible *per accidens* no se confunde, entre otras razones, por que no es conocido por la sensibilidad externa, sino por el sensoria común”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 348; J. Collins, *The Unity of Linguistic Meaning*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

²⁷ De ahí que Polo afirme a modo de conclusión: “El sensible *per accidens* como comparación no es una re-objetivación (ningún sensible *per accidens* lo es). Por consiguiente, carece de articulación. El criterio regulativo formal de la imaginación es incapaz de aportar dicha articulación a un nivel superior. La articulación corre a cargo de la inteligencia. Que es precisamente ese nivel más alto. En cambio, la imaginación tiene que reducir la referencia intencional de los sensibles *per accidens* para conectarlos. Tal reducción es un intercambio”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 409; M. Blamauer (ed.), *The Mental as Fundamental. New Perspectives on Pansychism*, Ontos, Frankfurt, 2011.

ahí que Polo admita la presencia de una mediación de tipo psico-somático donde el aspecto anímico y el corporal son indisociables²⁸.

Pero con independencia de esta dependencia psicósomática, ya en 1964, en el *Acceso al ser*, Polo había descrito el carácter *opaco* de la presencia mental, especialmente en el caso de las representaciones sensibles (cuando se toman como tales) sin tampoco permitir ir más allá de la dimensión estrictamente fenoménica de este tipo de manifestaciones meramente fácticas. Además, en estos casos, junto al límite mental que a su vez genera su carácter meramente fenoménico, también se debería tener en cuenta cómo su mera presencia fáctica de hecho se ve reforzada por el carácter convencional del lenguaje usado para describirla. De este modo, en estos casos, ya no estaríamos ante unas representaciones sensibles de carácter natural, sino que esas representaciones sensibles ahora se concebirían como unos signos icónicos de naturaleza estrictamente auto-referencial de su propio poder evocador, sin tampoco poder delimitar con precisión lo que en ellos hay de natural y de convencional²⁹.

De ahí que en el *Acceso al ser* se afirme que la expresión lingüística “A existe”, considerada en sí misma, en cuanto sólo indica una mera presencia mental de tipo fenoménico, como por ejemplo “la hoja de papel está encima de la mesa”, no puede remitirse intencionalmente a algo distinto a ella misma. Máxime si, además, se pretende tomar el signo A de un modo tautológico en orden a sí mismo, sin poderle ya atribuir un significado categorial o trascendental diferente a la función meramente auto-referencial de ser una incógnita que se refiere a ella misma. Por eso en estos casos la proposición “A existe” simplemente significa un elemento más de una experiencia compleja vivida por el sujeto, que en el mejor de los casos forma parte y es abarcado por ella, sin que pueda establecerse una conexión efectiva respecto de los objetos a los que en teoría se remite. Hasta el punto que en estos casos tampoco sería posible otorgar al signo A, en sí mismo considerado, un contenido representacional meramente sensible; cosa a todas luces imposible, al menos mientras siga desempeñando el simple papel de

²⁸ A este respecto afirma Polo: “Lo característico del cuerpo propio es no aparecer al pensar; [...] es un sinsentido pretender que el pensamiento asista a su correspondencia con el cuerpo. ¿Con qué derecho se sostiene entonces que el cuerpo propio es un sentido peculiar de la facticidad? El cuerpo propio es el hecho impensado, sin más. ¿Pero lo impensado e incomparecido no es, por definición, lo ignoto? Naturalmente, la comparecencia con el pensamiento deshace la noción de ignoto. La noción se traslada a esto: ¿el cuerpo propio es alguna correspondencia con el pensamiento? [...] El propio cuerpo es aquel sentido del hecho que no turba la unicidad del pensamiento objetivo, que no interfiere en la posesión objetiva, es decir, que en modo alguno *lo hay*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 279; D. Ehring, *Tropes. Properties, Objects, and Mental Causation*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

²⁹ P. Carruthers, *The Opacity of Mind. An Integrative Theory of Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 437 págs.

una mera incógnita que se remite de un modo tautológico a la simple presencia fáctica de sí misma³⁰.

Además ahora se añaden diversas razones en contra por las que se pudiera justificar el tránsito a la realidad de las cosas mismas a partir de la mera presencia mental, ya sea observacional o conceptual, o mediante el recurso por separado al lenguaje. A este respecto Polo recurre a diversos argumentos de tipo analítico que enfatizan la creciente separación existente entre los tres elementos ahora analizados, como son las representaciones sensibles, por un lado, y la naturaleza convencional del lenguaje, por otro, sin que en principio sea posible establecer un hilo de unión entre ellos. En efecto, en estos casos el uso existencial del verbo *ser* sólo tiene el sentido de la constatación de una mera existencia formal o matemática, sin poderle asignar un sentido propiamente predicativo de una existencia real. Tampoco se puede usar para expresar un nexo de tipo copulativo, como ya indicó Frege, o para expresar un juicio predicamental “a posteriori”, al menos mientras no se establezca con precisión el significado de A. Ni tampoco para expresar un juicio meramente analítico, dado que tampoco se afirma nada efectivo respecto de A, salvo una mera existencia formal o de tipo abstracto³¹.

De todos modos ahora también se hace notar un posible procedimiento para eludir estas dificultades, haciendo posible que la sensibilidad se articule con el lenguaje. Se trataría de afirmar la identidad de A prima con una referencia denominada igualmente A segunda, pero que fuera efectivamente existente. En este caso seguiríamos estando ante un juicio no analítico, ni predicamental, dado que en ningún caso se afirma que las dos A sean la misma, o se predique la primera de la segunda, sino simplemente que la primera desempeña un papel de incógnita que ocupa el lugar de la segunda. En este sentido la primera A desempeña un

³⁰ A este respecto Polo afirmó en 1964, en el *Acceso al ser*: “Al decir que ‘A existe’ puedo limitarme a expresar que *A está ahí*, por ejemplo, la hoja de papel está encima de la mesa. Que A está ahí es un hecho de la experiencia. Ahora bien: es inmediato que el juicio no se confunde con la experiencia. El juicio, poder intelectual, se refiere a la experiencia, pero, sobre todo, es abarcado por ella. Precisamente por eso la referencia adopta la forma de afirmación sólo *en orden a A*. ¿Qué sentido tiene lo que aquí llamo afirmación en orden a A? Prescindiendo de la dimensión categorial del nexo copulativo, que aquí no es el caso; prescindiendo también del valor transcendental del juicio, que no se establece en orden a A, no se trata de una constatación: se verifica dentro de la experiencia. Ahora bien: verificar en la experiencia no quiere decir en manera alguna repetido en ella en un sentido inteligible que el juicio pudiera poseer, sino, estrictamente, referirse a la experiencia según un juicio. A existe, en este sentido, carece propiamente de contenido inteligible”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 325; M. Potter / T. Ricketts (eds.), *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

³¹ V. E. Frankl, *The Feelings of Meaninglessness. A Challenge to Psychotherapy and Philosophy*, A. Batthyány (ed.), Marquette University Press, Milwaukee, 2010.

papel semiótico de suplencia de la segunda A, con un valor exclusivamente comunicativo, pero en ningún caso se puede otorgar a este papel sustitutivo un valor metafísico de predicación de una propiedad, como si la primera A efectivamente perteneciera o fuera un predicado de la segunda³².

c) *El segundo límite mental de la objetividad conceptual según Polo*

Polo también reconoció la necesidad de tener en cuenta la presencia de otros niveles de *límite mental* de naturaleza estrictamente conceptual cuyo cometido específico sería lograr la efectiva configuración del peculiar “estar-en-el-mundo” que se en su caso se sigue atribuyendo al Dasein, o ser-ahí del existente concreto, siguiendo a su vez la línea propuesta por el primer Heidegger en *Ser y tiempo*. De todos modos Polo también rechaza la interpretación meramente representacionista que a lo largo de *Ser y tiempo* y después el último Heidegger siguió haciendo en la filosofía del *Ge-stellt* de la ahora denominada presencia mental de tipo conceptual atribuyéndole un carácter fáctico o simplemente “ya” dado. En efecto, desde un punto de vista estrictamente metafísico ahora habría que haber esperado más bien lo contrario, al menos respecto de nociones tan básicas como ente, ser o existencia; es decir, sorprende que Heidegger acabe atribuyendo un carácter “ya” dado o configurado a los conceptos en virtud de la mediación del lenguaje, cuando inicialmente “lo dado” se refería más bien a lo que ya estaba configurado de forma nativa por el mero hecho de “estar-en-el-mundo”, sin necesidad de remitirse a ningún tipo de intervención añadida por parte del *Dasein* o ser-ahí del existente concreto, ya fuera de tipo convencional o no. De todos modos Polo defiende una segunda o tercera alternativa, distinta a la posteriormente seguida por el último Heidegger: la posibilidad de volver a reeditar una vía metafísica similar a la seguida por el primer Heidegger en *Ser y*

³² A este respecto Polo afirma: “El juicio de existencia no puede entenderse en forma de juicio predicamental o de ‘tercio adyacente’ –A es existente– por las razones que siguen: 1^a) Porque, de acuerdo con el dicho de atribución, la existencia no es un predicado; 2^o) Porque el juicio predicamental *a posteriori* es, sin duda ninguna, insuficiente para el caso, por cuanto lo que ahora se pretende no es recoger la experiencia sino averiguar que quiere decir para A existir; 3^o) Porque el juicio analítico –el análisis de A como noción– no traspasa la esfera de la posibilidad. La forma concreta en la que el juicio de existencia debe expresarse no puede ser sino ésta: A es A existente. En rigor, esta fórmula no responde ni a los juicios analíticos ni a los juicios *a posteriori*. No se trata en general de una predicación, pues lo que se quiere decir no es que A sea existente –o que la existencia sea propia de A–, sino que A es A existente, y por lo tanto, no meramente A”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 327. Cfr. R. G. Heck, *Frege’s Theorem*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

tiempo, mediante la que se espera llevar a cabo una previa reconstrucción epistemológica de los hábitos intelectuales que a su vez la pudieron hacer posible el peculiar “estar-en-el-mundo” propio del *Dasein*, sin sacar las consecuencias tan negativas que entonces Heidegger sacó para la metafísica³³.

A este respecto Polo también reconoció la presencia de un *segundo nivel de límite mental* de tipo estrictamente conceptual que caracteriza al peculiar “estar-en-el-mundo” del *Dasein* o *ser-ahí* del existente concreto. En este contexto se resalta la importancia de la presencia mental, especialmente de tipo conceptual, a la hora de proponer una descripción fenomenológica de este peculiar “estar-en-el-mundo” que Heidegger atribuye al “ser-ahí” del hombre. Pero a su vez también se señala cómo esta misma noción adquiere un doble significado teórico-práctico en sí mismo ambiguo. En efecto, si se concibe el *Dasein* o “ser-ahí” desde un interés de tipo práctico, entonces sólo cuenta la objetividad de lo que se observa fenoménicamente. En cambio, si se concibe el *Dasein* desde un interés de tipo especulativo, entonces el sujeto es capaz de distanciarse de aquello que observa, como si ninguna de aquellas representaciones intelectuales tuviera que ver consigo mismo, adoptando una actitud crítica frente a una mera presencia fáctica de cada una de ellas, como ahora es el caso, cuando de hecho hay que reconocer que algo ha tenido que ver con su autoría³⁴.

Precisamente el rasgo más importante que Polo atribuye a la presencia fáctica es la imposibilidad de separar esta doble dimensión teórico-práctica de este peculiar tipo de presencia. Hasta el punto de configurar un límite mental en sí

³³ Cfr. A. Glucksmann, *Los dos caminos de la filosofía. Sócrates y Heidegger: ideas para un tiempo trágico*, Tusquets, Barcelona, 2010.

³⁴ A este respecto Polo afirma: “Heidegger entiende el mundo en términos de interés. Para que ‘estar-en-el-mundo’ tenga una significación teórica diferencial, tenemos que utilizar el término mundo con un significado preciso [...]. Heidegger admite que el significado de ‘mundo’ que él propone no es el único. [...] Pero la noción de mundo que aquí necesitamos no es ninguna de éstas (la de Kant, San Juan, o la de los astrónomos). Aquí mundo significa objetualidad, fenomenalidad. La palabra fenómeno puede también emplearse en diversos sentidos: como contradistinto de substancia, como mostrarse dóxico, o como intuición que implica pasividad cognoscitiva. Aquí fenómeno es lo manifiesto, lo que aparece: lo que aparece es lo mismo que la objetualidad. Objeto (‘ob’: ‘ante’) es lo que aparece según el propio estar delante en ostensión. Si sólo atendemos a eso, si nuestra atención se limita a tener en cuenta el mostrarse de lo que se muestra, la ostensión de lo que se ostenta, o el aparecer de lo que aparece, es evidente que no estamos ‘entre’, es decir, que el interés ha sido sustituido. Estamos aún centrándonos en el mundo y, por lo tanto, también despojándonos del mundo práctico. El mundo ya no es el lugar en el que habitamos (no es algo que tenga que ver con el hábito predicamental), sino simplemente lo que está ahí delante. Lo que está ahí delante no está incluido en su uso, sino destacado y así destacado se muestra y nada más”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, pp. 73-74; H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Alber, Freiburg, 2009.

mismo infranqueable o constante, ante el que sólo cabe afirmar la estricta separación que inevitablemente se debe establecer entre esta doble dimensión del peculiar modo de “estar-en-el-mundo” propio del “ser-ahí”, especialmente en el caso de tratarse de una presencia de tipo conceptual. Se trata a este respecto de un límite de tipo formal que no procedería tanto del objeto conocido como del sujeto cognoscente debido al doble papel mediador que ahora desempeñan los conceptos unidos al lenguaje. En cualquier caso el límite mental es una consecuencia de la peculiar naturaleza intencional del conocimiento que siempre pretende remitirse a un más allá de lo que estrictamente designa, aunque simultáneamente pretende legitimarse en nombre de una presencia meramente fáctica³⁵.

En cualquier caso Polo considera que los conceptos constituyen un límite mental en sí mismo infranqueable debido a la duplicidad de sentidos que genera su uso especulativo y práctico, con una creciente disparidad entre ellos, sin poder unificarlos bajo una misma noción común a ambos. En efecto, en estos casos la especulación genera un proceso de suposición u ocultación detrás de las apariencias sensibles o conceptuales, especialmente cuando a su vez están movidas por un interés de tipo preferentemente práctico. En este sentido la práctica genera preferentemente un proceso de identificación con aquellas mismas apariencias, a pesar de tratarse de unas apariencias en sí mismas fragmentarias y unilaterales, al menos desde un punto de vista especulativo³⁶.

³⁵ En este sentido Polo afirma: “Todos los objetos pensados (salvo el primero), cualquiera que sea su contenido (sensible o conceptual) están presentes, es decir, se conocen suponiéndolos y ocultándose su presencia. [...] Por eso mismo, el límite mental no se debe entender como una característica común sino como un estatuto constante. La presencia mental tiene un carácter de límite peculiar: es aquel límite en virtud de cual el conocimiento intencional no es el conocimiento absoluto, y tampoco el ascenso jerárquico intencional es un ascenso absoluto. Dicho límite –en su valor constante– no forma parte del contenido. En caso contrario, todos los contenidos serían iguales o habría en ellos algo igual. No es así. Además, la noción de igualdad no es válida para designar el límite, puesto que es un conectivo lógico y, por tanto, es intencional. Al estudiar el estatuto de los objetos que se conmensuran con las operaciones intelectuales, hay que evitar con cuidado acudir a las nociones intencionales”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 196; A. G. Burgess / J. P. Burgess, *Truth*, Princeton University Press, Princeton, 2011.

³⁶ A este respecto afirma Polo: “Decir que la presencia mental equivale a suposición, a misimidad, a ocultamiento que se oculta, a exención, a constancia, lleva a otra equivalencia: *la presencia mental es el límite mental*. Es un tema que ya he tratado por extenso en un libro ya aludido. El *Acceso al ser* está dedicado precisamente a la interpretación de la presencia como límite mental con vistas a una renovación de la metafísica y de la antropología. Tal renovación metódica se cifra en el abandono del límite mental”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 197; J. Greco, *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

De todos modos Polo, ya desde los años 60, hizo notar la necesidad de plantear este tipo de situaciones paradójicas generadas por el representacionismo a un nivel básico aún más elemental, con total independencia que sobre ellas pueda ejercer la mediación del propio cuerpo o del lenguaje. Sólo así pudo concebir estas nuevas formas de representacionismo como si se tratara de un auténtico *límite mental* en sí mismo inevitable, retrotrayendo su planteamiento a un paso previo que a su vez le debería permitir encontrar una posible resolución de este tipo de paradojas y situaciones límite. Además, posteriormente en 1964, en el *Acceso al ser*, conseguiría localizar el doble límite mental que a su vez generan las representaciones sensibles y conceptuales, cuando se toman como simples representaciones³⁷.

En efecto, en su opinión, en estos casos se genera un representacionismo aún más radicalizado que incrementa aquellos dos posibles riesgos antes señalados en la interpretación de estas mismas representaciones, a saber: por un lado se incrementa aún más el abismo existente entre las apariencias fenoménicas y conceptuales, sin poderlas articular recíprocamente entre sí; y, por otro lado, se radicaliza el uso estrictamente convencional del lenguaje, como si de este modo no se pudiera garantizar la consecución de un auténtico acceso al ser o simplemente a la realidad, dado el carácter meramente convencional que tiene el uso del lenguaje. En efecto, la innegable opacidad de la presencia mental se incrementa aún más en el caso de los conceptos, dado que con gran facilidad su significado se identifica con el valor meramente convencional que les otorga el lenguaje. Sin embargo en estos casos tampoco se puede ir más allá respecto del análisis de la dimensión meramente abstracta de este tipo de representaciones, dado el carácter meramente convencional con que inicialmente se presentan. En cualquier caso el recurso al lenguaje en estos casos sólo serviría para incrementar aún más el carácter fáctico de la presencia mental, dado que sólo serviría para incrementar la persistencia significativa que de un modo circular anteriormente ya se les había predicado, sin que el recurso al lenguaje permita aportar un avance significativo a este respecto³⁸.

³⁷ R. Jeshion (ed.), *New Essay on Singular Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

³⁸ D. Pritchard / A. Millar / A. Haddock, *The Nature and Value of Knowledge. Three Investigations*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

3. Conclusión: ¿es posible autotranscender el representacionismo desde dentro de sí?

Apel y Polo compartieron las críticas que Heidegger había formulado en *Ser y tiempo* al *representacionismo*, pero discreparon profundamente de las consecuencias que en su caso se derivaron de la última filosofía del *Ge-stelt*. A este respecto Apel consideró que la hermenéutica fenomenológica de *Ser y tiempo* todavía podía ser utilizada para justificar la elaboración de una semiótica aún más edificante, que consiguiera dar un sentido claramente virtuoso a los círculos hermenéuticos *a priori* en sí mismos viciosos que ahora genera la mediación irremediable del lenguaje. Por su parte Polo mantuvo que la onto-semántica ahora analizada de *Ser y tiempo* también podía ser usada para auto-transcender desde dentro los límites mentales inherentes al representacionismo, pudiendo llegar a postular de este modo una completa renovación en el modo de fundamentar la metafísica. En cualquier caso se trata de unas prolongaciones muy complejas, cuyo análisis pormenorizado tendrá que dejarse para otro momento³⁹.

Carlos Ortiz de Landázuri
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

³⁹ C. Ortiz de Landázuri, *La autotranscendencia del representacionismo en Apel y Polo. Hacia una prolongación semiótica y metafísica de la fenomenología a partir de 'Ser y tiempo'* (pro manuscrito).

LOS NIVELES DE LENGUAJE CONVENCIONAL Y PERSONAL UN ESTUDIO AL HILO DE LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

Juan Fernando Sellés

1. El enfoque de este trabajo

Del tema del lenguaje en la obra de Leonardo Polo se pueden estudiar muchos aspectos: a) uno, más bien de perfil histórico-filosófico, es el que hace referencia al tratamiento del lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía, con especial hincapié en el *nominalismo* y en sus recientes derivaciones tal como se han formulado en la *filosofía analítica* o en el *pragmatismo*, o también en el intento de la actual *hermenéutica* por defender que el lenguaje es transcendental. b) Otra perspectiva sería la de las relaciones del lenguaje convencional con la corporeidad humana y con los sentidos internos, en especial con la imaginación. c) Otro enfoque posible, más propio de antropología cultural, sería el del estudio de los diversos lenguajes ancestrales como la magia, el mito, etc., y, asimismo, el de los símbolos, la poesía, etc. d) Una faceta distinta sería la del estudio de la convencionalidad y elipsis del lenguaje, dos de sus notas características. e) Un estudio diferente consistiría en indagar la distinción entre la intencionalidad del lenguaje y la del pensamiento, siendo la del lenguaje una intencionalidad *míxta*, mientras que la de del pensamiento es *pura*. A este punto se aludirá brevemente en el primer epígrafe de este trabajo. f) Orientación diversa de las precedentes, y de cuño más bien sociológico, sería la de advertir que el lenguaje es requisito del diálogo y nexo de la vinculación social. g) Otro rumbo posible a emprender sería el ético, es decir, el estudio del correcto uso del lenguaje según la virtud de la veracidad, o del incorrecto según mentira.

Como, obviamente, no se pueden abordar todos esos enfoques en este trabajo, se intentara indagar –siguiendo el pensamiento de Leonardo Polo– un tema aún no mencionado en el elenco precedente, a saber, *la relación entre los diversos lenguajes convencionales y los hábitos intelectuales* de los que se originan, así como si se puede hablar con propiedad de lenguajes derivados de los niveles cognoscitivos superiores a la razón, a saber, de los *hábitos innatos* y del *conocer personal*.

Polo ha enseñado que el lenguaje convencional humano pertenece al orden de la *esencia* humana, es decir, que es del orden del *disponer*. Por tanto, no per-

tenece ni a la *naturaleza* corpórea humana, ni al *acto de ser* o intimidad personal humana. Admite, asimismo, que a nivel de naturaleza corpórea humana se puede hablar de cierto lenguaje o, si se compara al lenguaje convencional, de un nivel prelingüístico¹. En efecto, la corporeidad humana tiene un *lenguaje natural*; especialmente significativo en ella es el lenguaje de la *imaginación*². Entre el lenguaje corpóreo natural y el convencional media el *lenguaje cultural*, a saber, el de los vestidos y productos culturales de todo tipo que el hombre elabora y que adscribe a su cuerpo³. Claramente, el lenguaje convencional y el natural están relacionados, pues el primero añade a las funciones fisiológicas humanas una función nueva. También es claro que el lenguaje convencional está relacionado con el cultural, porque sin el habla no es posible el trabajo humano y, por ende, la cultura.

Pues bien, dejando al margen los lenguajes natural y cultural, y atendiendo al convencional, es claro que sus dos posibles manifestaciones son el *escrito* y el *hablado*. Si se admite que el lenguaje convencional —como queda indicado— pertenece a la *esencia* humana, con esta tesis surge una cuestión a indagar que aquí interesa, a saber, *¿cuántos y cuáles son los niveles de lenguaje de la esencia humana?* Pero como el *acto de ser* personal es superior a la esencia humana, también cabe cuestionar lo siguiente: *¿hay niveles lingüísticos superiores a la esencia humana?* Estas dos preguntas no están resueltas explícitamente en el *corpus* poliano, por lo que contestarlas implica aventurarse en un tema difícil. De modo que, si me equivoco, mis errores —de los que anticipadamente pido disculpas— serán personales, no atribuibles a la filosofía de Polo.

En una primera aproximación cabe responder las dos cuestiones precedentes formulando dos tesis: una referida al lenguaje convencional y otra al personal.

a) *‘Habrá tantos niveles de lenguaje en la esencia humana como hábitos cognoscitivos adquiridos haya’*, pues el lenguaje convencional depende de (tie-

¹ “Manifestaciones expresivas como la risa o el llanto son un cierto lenguaje. [...] La sensibilidad externa no tiene en su nivel correspondencia lingüística (cabe llamarla nivel prelingüístico)”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Pamplona, Eunsa, 1985, p. 287.

² “Hay lenguaje en el nivel de la imaginación y, por tanto, lenguaje animal”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento* II, p. 287.

³ “Hay un lenguaje de las manos, por ejemplo, el saludo. El vestido se teje con aparatos que se manejan. También el vestido tiene carácter gestual o manifestativo. Hay, en suma, un tipo de realidades que se caracterizan por estar adscritas a la actividad manual. Es un mundo humano, dotado de significación. Con la mano el hombre maneja el tenedor, el cuchillo. El hombre no come sólo con la mano, sino que utiliza instrumentos manuales para comer. El tenedor es tenedor en tanto que es tenido en la mano. Insisto, existe un mundo humano constituido por las cosas de uso, por la técnica. El hombre es técnico porque su cuerpo no está terminado”; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 158.

ne su origen en) dichos hábitos cognoscitivos. Esta tesis se intentará esclarecer en el 2º epígrafe de este trabajo.

b) ‘*Habrá tantos niveles de lenguaje personal como hábitos innatos unidos al acto de ser personal haya, teniendo en cuenta que el acto de ser personal también es cognoscente, es decir, un nivel noético posibilitante de lenguaje*’.

A nivel de conocimientos superiores a la razón humana (*hábitos innatos y conocer personal o intellectus ut actus*) no cabe lenguaje articulado porque tales conocimientos no son articulados. Con todo, cabe indagar si la persona humana –*acto de ser personal*– ‘dispone’ de lenguaje, o si ‘es’ lenguaje a ese nivel. Y, en caso afirmativo, hay que inquirir qué tipo de lenguaje ‘tiene’ o ‘es’. De otro modo: ¿cuántos son los niveles de lenguaje personales? ¿Tantos como hábitos cognoscitivos innatos tenemos? Como a ellos hay que añadir el conocer personal propio del *acto de ser cognoscente*, cabe cuestionar si hay un lenguaje personal que siga a tal conocer. Se dedicará el epígrafe 3º de este trabajo a esclarecer estas cuestiones.

2. La prioridad del pensamiento sobre el lenguaje

Para Polo “el lenguaje no es *a priori* respecto del pensar”⁴, sino a la inversa: “*el lenguaje siempre es posterior al pensar*. Lo que es *a priori* es el pensar: porque pensamos hablamos; no pensamos porque hablamos. Primero es pensar y luego hablar”⁵. En el hombre lo superior siempre es previo a lo inferior: el acto, al desarrollo activo de las potencias. Por tanto, no se puede estudiar el pensamiento en el lenguaje, porque es irreducible a él. Por eso Polo sostiene que “la asimilación de la teoría del conocimiento a la teoría del lenguaje implica una confusión mayúscula”⁶. Como se sabe, la *filosofía analítica* comprende bajo la denominación de ‘lenguaje’ también al pensamiento, pero esta mezcla es una confusión de planos, porque la asimilación del pensar al decir impide conocer el carácter distintivo del pensamiento, o sea, la intencionalidad *pura* del objeto pensado y la inmanencia de los actos y hábitos cognoscitivos, descubrimientos netamente aristotélicos aceptados por sus comentaristas medievales y olvidados en buena medida en la modernidad.

⁴ L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, p. 33.

⁵ L. Polo, *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 50. Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 1993; cap. VIII: “El lenguaje y la cultura”.

⁶ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 1984, p. 131.

“Algunos reducen el pensamiento al lenguaje –escribe Polo–. Se trata –según él– de una tesis errónea: el lenguaje no es una operación inmanente, sino *póiesis*. Por otra parte, de modo común, con el lenguaje hablamos de cualquier cosa menos del entender. Cuando hablamos del entender, se ve claramente que no está hecho para ello. No hay, claro es, un divorcio total entre el lenguaje y el pensamiento, pero el lenguaje está hecho para hablar de cosas”⁷. En suma, es fácil conocer el lenguaje, porque el pensar es superior a él, pero es difícil hablar del pensar, porque el lenguaje es inferior al pensamiento. No es lo mismo saber hablar que hablar, ya que “el hablar nunca agota el saber hablar. Se pueden formar todas las frases que se quieran, pero no es posible verter todo el saber hablar en las frases”⁸. Se habla porque se sabe hablar. El saber es condición de posibilidad del hablar; no a la inversa.

Frente a la tesis precedente, que es realista porque admite la distinción y jerarquía de las diversas dimensiones humanas, el *pragmatismo* sostiene que sólo se sabe si, además de decir algo, se pone en práctica lo que se dice. Defiende, por ejemplo, que sólo se sabe qué sea comerse un bocadillo si se habla del *sandwich* y si, a la par, se realiza la acción de comerlo. Pero no: saber un lenguaje es más que decirlo, porque se puede guardar silencio a sabiendas; además, saber un lenguaje es más que practicar lo que éste puede decir, pues se pueden decir cosas que son impracticables, como, por ejemplo, comerse un tornillo o una idea. Lo que precede indica que el pensar es una *praxis* superior a la del lenguaje, ya que la primera es *praxis inmanente*, mientras que la segunda es *transitiva*. Indica también que la *praxis lingüística* es superior a la *praxis productiva*. Por eso, tiene que ser condición de posibilidad de ella.

Además, el lenguaje se puede negar a sí mismo, pero el pensar no; es decir, el pensar siempre es iluminante, juega con la *verdad*, pero el lenguaje, que no es iluminante, sino informante, no juega necesariamente con la verdad, sino que puede relacionarse con la mentira. En efecto, “se pueden formular expresiones lingüísticas que sean contradictorias. En cambio, es imposible pensar, si se

⁷ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 78.

⁸ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Pamplona, Eunsa, 2008, p. 205. Y añade: “Esto Wittgenstein lo expresa con una comparación con jugar al ajedrez; saber jugar al ajedrez no se confunde con jugar ninguna partida concreta. Las partidas de ajedrez son algo así como la literatura, es decir, el ajedrez ejercido; pero saber jugar al ajedrez es una habilidad, que es anterior a cualquier uso. Se trata de un conocimiento de qué significa alfil, torre, de qué manera se juega, y cuáles las funciones que en el juego tienen las figuras, etc.; de acuerdo con ese saber luego se puede proceder a mover las figuras y entonces se juega. Pero saber jugar al ajedrez no se confunde con partida alguna ni con la suma de todas las partidas jugadas, está en otro nivel. Yo creo que eso está visto por Wittgenstein, aunque él no diga que es un hábito. Y Dummett me dijo que no, seguramente porque tampoco sabía lo que es un hábito y lo entendía como costumbre”; p. 206.

piensa en directo, una contradicción. El lenguaje puede hacerse la zancadilla a sí mismo –advierte Polo–, el pensamiento no. Si tiene sentido el diálogo, es porque cada uno de los interlocutores piensa, y si cada uno interioriza lo que dice el otro, el coloquio es fecundo. Pero no es correcto mantener que el valor genético del pensar está en el lenguaje”⁹. Si el pensar no es susceptible de mentir es porque está hecho para descubrir la verdad. En cambio, el lenguaje está diseñado para el diálogo, para ser conectivo de cohesión social. Pero como con el lenguaje se puede mentir, es claro que el diálogo no garantiza de modo necesario el descubrimiento de la verdad, como sostuvo el platonismo antiguo o alguna tendencia de las recientes filosofías del diálogo.

La pretensión de reducir el pensar al lenguaje suele ser seguida por la de reducir la palabra a la voz¹⁰, a pesar de que Aristóteles distinguió ambas¹¹. La distinción estriba en que el elemento formal del lenguaje, el ‘significado sobreañadido a la palabra’ es irreducible a la ‘voz’. No es lo mismo darse cuenta de tal significado que pronunciar voces, pues es claro que ciertos animales y aparatos de audición pueden reproducir palabras sin darse cuenta de su significado. Además, el lenguaje puede hablar de sí. Se trata de la distinción entre *lenguajes*

⁹ “Ejemplificando: si examinamos la expresión ‘usted nunca sabrá si digo verdad’ nos damos cuenta de que si nunca sabré si usted dice verdad, entonces usted dice verdad. Es decir, esa proposición es verdadera, pero lo es anulándose a sí misma, porque nunca sabré si lo que usted dice es verdad, ya que si acepto la expresión, es verdadera. Esta es una sutileza lógica. No es que sea inconsistente un sistema formal, sino que no sabemos si lo es, y si intentamos saberlo caemos en una autocontradicción. No es que el sistema sea autocontradictorio, sino que lo es cuando intentamos averiguarlo. Esto es posible sólo si de entrada el asunto es lingüístico, si está formulado lingüísticamente y yo quiero llevar mi pensamiento sobre ese dato para ver si ese dato es verdadero. Entonces la misma manera de estar formulado el dato hace que sea indecible, y si me empeño me estalla la cabeza. Por tanto si ‘nunca sabré si lo que dice es verdad’, sé que es verdad. ¿Pero me ha dicho que nunca la sabré? Es decir, la verdad es lo mismo que la falsedad, o en términos lógicos: P equivale a no-P; P es verdad sólo si es falsa. Aquí verdadero y falso no tiene nada que ver con la verdad del pensamiento, con la verdad con la que conocemos la realidad. Es absurdo pensar que la realidad sea así, que sea una proposición como ésta”; L. Polo, *El yo*, p. 51.

¹⁰ “Al reemplazar la prioridad del pensar por el lenguaje, los datos son los textos o los discursos cuya valoración, en el mejor de los casos, es lógica. En esta línea aparece también el problema de la autorreferencia, que es el límite de la intencionalidad lingüística. Si no tenemos más que voces, como dice Umberto Eco, es fácil confundir la palabra con la voz; si se toma el nombre como nombre, se desemboca en la tautología”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 34.

¹¹ Aristóteles distingue la intencionalidad de la palabra de la *foné*. El soporte fonético de la palabra es convencional. En cambio, la intencionalidad del objeto conocido no tiene soporte material. Por eso, al sostener que el lenguaje es *a priori* respecto del pensamiento, se pierde de vista que el pensamiento no versa sobre sí mismo, sino que de suyo, y no convencionalmente, es intencional. No se puede añadir nada a la intencionalidad objetiva que la refuerce o la debilite”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 34.

y *metalenguajes*. Pero es claro que el pensar no se piensa. No cabe conciencia de conciencia, porque se abriría un proceso al infinito del todo infundado. Por eso es claro que la razón no se puede conocer a sí misma como razón o facultad, porque ningún conocer es ‘autointencional’ o ‘reflexivo’¹², sino que se llega a conocer la *ratio* desde el *intellectus* (dicho en lenguaje medieval) o la *razón* desde la *sindéresis* (según el modo de decir poliano, que también sigue descubrimientos y modos de decir no menos clásicos).

La verdad no es ni puede ser convencional. En cambio, el lenguaje lo es constitutivamente. La verdad es objeto del pensar, mientras que lo convencional es el sentido sobreañadido al lenguaje. Sin verdad pensada no podríamos dotar de sentido a nuestro lenguaje, y tampoco podríamos atravesar de sentido a nuestras acciones transitivas, productivas. Por lo demás, entre quienes ‘maclan’ el pensamiento y el lenguaje, la tendencia a reducir asimismo la persona al lenguaje es acusada, poniendo en duda incluso si alguien es persona cuando carece de habla por la circunstancia que sea. Pero la verdad, el sentido personal, es irreducible al del pensamiento, ya que éste significa en universal, mientras que cada persona es novedosa e irrepetible. A la par, el lenguaje convencional, debido a la deuda que guarda con el pensamiento –pues de él deriva–, significa en universal. Como es claro, lo universal es superior a lo particular. Pero de aquí no cabe concluir –como sostiene Gadamer– que el lenguaje es superior a cada persona humana, pues la persona no es ‘particular’, sino *trascendental* y, para quien advierte la índole de lo trascendental, es claro que lo trascendental –máxime si es personal– es superior a lo universal. En suma, lo superior deriva de lo inferior; no al revés. Por tanto, hay que dar cuenta de lo inferior desde lo superior; no a la inversa.

En efecto, si el lenguaje convencional es inferior al pensar, con más *razón* lo es respecto de la *persona*. Por tanto, a nadie se debe medir por la pobreza o riqueza de su lenguaje convencional. Entre nosotros hay muchos que hablan muy bien, pero cuyo pensamiento adolece de profundidad –se trata de la *sofística* académica, política, etc., de nuestros días–. También hay quienes piensan bastante centrando la atención en las cosas del mundo y en inventos de todo tipo (novelas, teoremas, hipótesis, artefactos...), pero que prescinden a la par de alcanzar su sentido personal –se trata de la moderna y culta despersonalización–. Por eso no es de extrañar que tras la reducción del pensar al lenguaje, en rigor a la cultura, la *postmodernidad* dude acerca de la existencia del *sujeto*.

Pero no; ninguna persona se reduce a su razón y, además, sabe que no *es* su razón, sino que la razón es *de* ella. A la par, saber acerca del lenguaje no es lenguaje ninguno. Lo superior conoce y dota de sentido a lo inferior; no al re-

¹² “El pensamiento no procede así, no piensa sobre sí mismo, sino que piensa sobre la verdad, que no es lo mismo”; L. Polo, *El yo*, p. 48.

vés. Por lo demás, tampoco la persona se puede conocer enteramente a sí misma. La teoría de la *reflexio* debe ser desechada en todo nivel noético¹³. Es claro que la persona no puede ser pensada con la razón, puesto que la razón es inferior a la persona (una facultad suya) y no es persona ninguna. A la vez, hay pensamientos que no se pueden decir y también hay cosas que se dicen que no se pueden hacer. Quien advierta estas distinciones evitará el empeño analítico de reducir el pensamiento al lenguaje y, asimismo, el pragmático de ‘maclar’ el lenguaje con las acciones transitivas humanas; y también el postmoderno de reducir el hombre a cultura. En el hombre hay distintos niveles que, por ser jerárquicamente distintos, son irreductibles entre sí. El hombre no es simple. Simple: sólo Dios.

En suma, cada *acción* transitiva humana tiene un sentido *particular*, mientras que el *lenguaje convencional* significa en *universal*, lo cual se debe a que deriva del *pensamiento*, que actúa en régimen de *universalidad*. Eso es así porque el pensar es común al género humano, es decir, es una propiedad de nuestra especie. En cambio, cada *persona* no tiene un sentido universal, sino propio e irrepetible. Por tanto, se deben superar los recientes *nominalismos* por elevación, a saber, por *teoría del conocimiento*. Y, asimismo, se deben superar los modernos *racionalismos* e *idealismos* por elevación, es decir, desde el *ser personal*. Por lo demás, el sentido de la persona humana no remite a nada inferior a ella, ni siquiera a sí misma o a las demás personas humanas. Cada persona humana es una remitencia distinta al ser divino y sólo desde él cabe averiguar el sentido personal de cada quién.

3. Los distintos niveles del lenguaje convencional

En una primera aproximación al tema del lenguaje, Polo escribe que “el lenguaje tiene tres niveles: el nivel de la ejecución del acto lingüístico, el nivel imaginativo, y el intelectual. La ejecución del acto lingüístico como tal es la fonación. Palabra es *phoné*, o más bien *enphoné*, porque la palabra tiene un valor intencional. La palabra está en la voz, pero ¿cómo? Mediante un constructo imaginativo; el cual a su vez depende del estatuto habitual del lenguaje. En su estatuto habitual el lenguaje ya no es lo que llamamos lenguaje hablado: eso es un derivado. El hábito lingüístico es el saber hablar, pero el saber hablar no es lo mismo que el hablar. Saber el lenguaje no es ‘lenguaje’, sino la condición de posibilidad del lenguaje, porque el hablar es un acto práctico, no un acto cog-

¹³ Cfr. al respecto mi trabajo: *En defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento*, Universidad de Piura, Piura (Perú), 2010.

nositivo; pero ese acto práctico no se puede ejercer por parte del hombre si no se sabe hablar; y saber hablar es un hábito”¹⁴. En suma, los tres niveles a los que se refiere Polo en este texto son, pues, los siguientes: a) uno, el *habla* (también se podría aludir a la *escritura*), que consiste en acciones transitivas; b) otro, la articulación de objetos formalizados en la *imaginación* (que son fruto de los actos noéticos de ese sentido interno); c) el tercero y superior es el *racional* (el que posibilitan los hábitos adquiridos de la razón).

Para Polo, “si el lenguaje se corresponde con distintos niveles cognoscitivos, se han de estudiar los lenguajes de acuerdo con los niveles cognoscitivos”¹⁵. En efecto, “de esta manera el lenguaje queda situado dentro de la teoría del conocimiento... El lenguaje es un saber habitual antes de ser ejercido, y no se ejerce como operación cognoscitiva. Hablar es *poiesis*, actividad transitiva”¹⁶. Hay que advertir que Polo descubre más actos y hábitos cognoscitivos racionales que los estudiados por la tradición clásica y moderna¹⁷. De modo que sólo teniendo en cuenta los niveles que él distingue se pueden entender las explicaciones que siguen. Pues bien, atendiendo al lenguaje que posibilitan los hábitos racionales adquiridos, se pueden distinguir los siguientes lenguajes en cada una de las diversas vías operativas de la razón.

1. *La abstracción*. Es el primer acto de la inteligencia. Una cosa es abstraer y otra saber que abstraemos. Esto segundo es el conocer propio del hábito abstractivo. De este hábito deriva un lenguaje. ¿Cuál? El *lenguaje semántico* (el del significado de los nombres y de los verbos unidos¹⁸ o el de la co-pertenencia de los nombres entre sí¹⁹). Este es el lenguaje que se corresponde con la articulación cognoscitiva presencial del tiempo.

¹⁴ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 185.

¹⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 290.

¹⁶ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 27.

¹⁷ Cfr. como introducción a este tema mi trabajo: “Los actos racionales que permiten conocer la realidad física”, en el libro de L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 9-44.

¹⁸ “El lenguaje primario es la unidad semántica verbo-nombre; y éste es el primer lenguaje que utiliza la filosofía. Un lenguaje estrictamente semántico, pues aquí no hay conectivo, no hay sintaxis. El problema de cuál es el conectivo entre el verbo y el nombre aquí no tiene lugar, porque no hay ninguno. El verbo está fundando, no es un conectivo entre, no es una síntesis, como pasa a serlo en la predicación; aquí no aparece la cópula verbal”: L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 198.

¹⁹ “Los dos aspectos en el fondo son correlativos, paralelos; porque a nivel de abstracción lo mismo se podría decir verbo-nombre que copertenencia: copertenencia de los nombres” L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 199.

2. *La generalización.* Se trata de una vía operativa de la inteligencia de carácter formal, es decir, que pierde progresivamente la referencia al contenido de la realidad física progresando sucesivamente en englobar más nociones pensadas. A los actos propios de esta línea Polo los llama ‘generalizantes’ y los hábitos adquiridos que nos permiten conocer dichos actos son asimismo denominados por él ‘generalizantes’. De estos últimos deriva un lenguaje peculiar, a saber, el de los *lenguajes formalizados*, algorítmicos²⁰. Se trata del *lenguaje lógico*. Este lenguaje es incluyente, es decir, vincula un abstracto (un caso) a una idea general (un conjunto).

3. *La razón teórica.* En esta vía operativa que permite desentrañar la índole de la realidad física se suceden los tres actos más estudiados en la tradición clásica y moderna: el concepto, el juicio y el raciocinio (al que Polo llama *fundamentación*). Estos actos son conocidos por sus respectivos hábitos: el conceptual, el de ciencia o judicativo y ese al que Polo denomina de los *axiomas lógicos*. De cada uno de estos hábitos adquiridos se origina un lenguaje distinto. Atendamos brevemente a ellos:

a) El *lenguaje conceptual*. Como es claro que la universalidad del concepto no es la del abstracto, sus lenguajes deben ser distintos²¹. El del concepto es

²⁰ “El tipo de lenguaje que se consigue así, al habitualizar con los hábitos correspondientes a estas operaciones generalizantes, es un lenguaje algorítmico, en el cual aparecen sobre todo conectivos: el igual, el desigual, mayor y menor que, el cuantificador existencial. Saber hablar de estas cosas, corresponde a los hábitos de las operaciones con las que se piensan ideas generales. O sea que aquí tenemos otro lenguaje; aquí están los que se suelen llamar lenguajes formalizados”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 221. “Además del lenguaje primario, están los lenguajes formalizados, y el lenguaje natural. Comparado con el lenguaje natural el lenguaje geométrico es cierta jerga. Si la geometría se constituye una vez resueltos los problemas planteados, entonces sus expresiones no serán del lenguaje ordinario. Todavía la geometría euclídea tiene ciertas semejanzas con la experiencia ordinaria, pero las geometrías no euclídeas no. Y si se matematiza la geometría, como hace Hilbert, entonces aparecen fórmulas de consistencia problemática. Esto nos lleva más allá de lo que ahora les estoy exponiendo; porque eso es posible por los hábitos de las operaciones prosecretivas”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 200.

²¹ “La universalidad lingüística no es la universalidad del concepto, es otra cosa: es como una especie de equifinalidad, que tal vez se pueda entender un poco si se tiene en cuenta que a veces el martillo se puede emplear para cosas para las que no está hecho; en eso el hispano es bastante hábil, y al alemán le deja asombrado. Porque el hispano es capaz de encontrar unos usos absolutamente increíbles para ciertas cosas. La remisión técnica entre los útiles es significativa, lingüística. En cambio, el lenguaje de palabras se parece a la utilización hispana de los instrumentos. El lenguaje se va aprendiendo a hablar en la misma medida en que se descubre esta especie de carácter multívoco, cosignificativo, que pueden tener las palabras según el lugar que ocupen en la estructura lingüística. Versatilidad que aparece en el lenguaje constantemente, mientras que en las estructuras técnicas es mucho más limitada”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 202.

particularizante, pues vincula sin predicación una causa formal a muchos individuos materiales entre los que aquélla se halla distribuida.

b) El *lenguaje sintáctico* (el de la predicación), el cual es posible porque disponemos del hábito *judicativo* o de ciencia. El lenguaje judicativo es *predicativo*. Según Aristóteles consiste en atribuir accidentes a sustancias (no accidentes a accidentes, sustancias a sustancias o sustancias a accidentes). Las sustancias son nombres y los accidentes adjetivos. Estos se atribuyen a aquéllas. Por tanto, el lenguaje predicativo atribuye adjetivos a nombres.

c) *El lenguaje de la fundamentación*. Como al hábito judicativo sigue el *hábito de los axiomas lógicos*, hay que indagar cuál es lenguaje que se origina de este hábito. Esos axiomas son tres: el de identidad, el de contradicción y el de causalidad. Lingüísticamente se formulan así: ‘A es A’; ‘A no es no A’, y ‘no hay causa sin efecto’. Pero estas formulaciones son proposicionales o judicativas y, por tanto, no manifiestan que esos axiomas están unidos algo así como: ‘A es A porque no es no A’; ‘A no es no A porque es A’; ‘A es A porque es causa de sí’²²; ‘A no es no A porque es causa de no A’. La clave de este nivel lingüístico está, pues en la unión entre los axiomas. Es propio de este nivel fundamentar racionalmente, y el engarce y fundamentación se formulan lingüísticamente con la partícula subordinada ‘porque’.

4. *La unión entre razón teórica y generalización*. Las dos vías operativas aludidas, la racional y la generalizante se unen. De esa unión deriva –según Polo– el *lenguaje matemático*. Éste es irreducible a los precedentes, pues sigue a las operaciones que conocen las causas de la realidad física en la medida en que tales operaciones se refieren a las ideas generales²³.

5. *La razón práctica*. Esta línea operativa de la razón cuenta con actos distintos de la teórica, de la generalizante y de la matemática. Sus tres actos fueron detectados por Aristóteles y muy estudiados por sus comentaristas medievales.

²² Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 2001, Tercera Parte: “El conocimiento habitual de los primeros principios”; en especial los epígrafes: III: “Aporías de las formulaciones objetivas del principio de no contradicción”, pp. 189ss.; IV: “Aporías de las formulaciones objetivas del principio de identidad”, pp. 205ss.; V: “Formulaciones objetivas del principio de causalidad”, pp. 221ss. Cfr. mi citado estudio introductorio al libro de Polo, epígrafe 6: “La fundamentación y el hábito de los axiomas lógicos”, pp. 37ss.

²³ “Pienso que el lenguaje matemático es otra cosa (a la lógica de conjuntos). Distingo claramente entre lógica extensional, o criterio empirista de significado, y el problema del número pensado. La lógica de clases, o la teoría de conjuntos, es prematemática... sin ella no sería posible lo matemático. Pero lo matemático es el número; y el número no se puede pensar si no hay conocimiento de causas vertido sobre las ideas generales”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 221.

Estos son, de menos a más cognoscitivos: la *deliberación*, el *juicio práctico* y el *imperio* (*precepto* o *mandato*). Estos actos son conocidos por sus respectivos hábitos adquiridos de la razón práctica, a los que el Estagirita llamó, respectivamente, *eubulia*, *synesis* y *prudencia* [*phrónesis*]. Tales hábitos de la razón práctica son irreducibles a los de la vía generalizante, a los de la racional y a los de la matemática y, por tanto, hay que indagar qué tipo de lenguaje deriva de ellos. Caractericemos brevemente, pues, tales hábitos y aludamos al lenguaje que posibilitan:

a) El *lenguaje de la eubulia*, o saber deliberar entre diversas alternativas para llevar a cabo un proyecto práctico. Seguramente el lenguaje que sigue a este modo de conocer es el de las ‘conjunciones’, pues mediante la deliberación sabemos que todas las alternativas en juego son buenas, válidas, factibles. La clave lingüística de este nivel es la ‘y’ copulativa.

b) El *lenguaje de la synesis*, que consiste en destacar una alternativa de entre las demás para proponerla como más factible. Y, asimismo, el de la *gnome* o saber destacar una solución distinta en casos excepcionales. El lenguaje que sigue a este modo de conocer debe ser el de las disyunciones: ‘o’ una cosa ‘u’ otra.

c) El *lenguaje de la prudencia* o saber cómo comportarse en las acciones prácticas morales. Con este conocer se forma el ‘imperativo’ de las formas verbales, porque, en rigor, el acto del imperio (mandato, precepto o norma) impele a actuar.

d) El *lenguaje del arte*, o saber cómo elaborar productos culturales. Mediante este hábito o perfección intrínseca de la razón práctica formamos otro lenguaje, que es el de la *cultura*, el de las relaciones entre los productos elaborados por el ingenio humano.

Con todo, no hay que separar en exceso la prudencia del arte, porque sin actuación transitiva no cabe prudencia, y sin prudencia el arte es con menos sentido humano que con ella.

Distintos de los precedentes son los lenguajes que derivan de los niveles cognoscitivos superiores de esa franja de lo humano a la que Polo denomina *esencia* humana. Esos niveles son tres: el *simbólico*, la *experiencia intelectual* y el *conocimiento por connaturalidad*. Polo descubrió estos niveles noéticos a raíz de la composición de su libro sobre la filosofía de Nietzsche²⁴, un pensador que usa en abundancia el simbolismo, sobre todo el imaginativo. Estos hallazgos polianos merecen –a mi modo de ver– un puesto destacado en la historiografía filosófica. Atendamos a cada uno de ellos.

²⁴ Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 209-232.

6. El *lenguaje simbólico* es el que permiten los conocimientos de la razón que Polo denomina ‘símbolos racionales’. No se trata de símbolos sensibles, como lo son los productos culturales humanos que formamos por el ya mencionado *hábito de arte* (propio de la razón práctica) en concurso con nuestra *imaginación* sensible. Para Polo, se trata de *símbolos ideales* que, a diferencia de los símbolos culturales, y a distinción asimismo de los objetos pensados por las operaciones inmanentes, no son nada sensible ni tampoco conocimientos de objetos mentales, sino que son el conocimiento de nuestras *operaciones inmanentes* racionales en tanto que éstas conocen sus respectivos temas. Al ser iluminados dichos actos de pensar por sus respectivos *hábitos adquiridos*, los temas a los que tales actos se refieren se conocen de modo diferente a como antes se conocían por las operaciones mismas, pues se conocen como un ‘símbolo’ de realidades superiores. Por eso Polo indica que, a distinción del conocimiento objetivo, que es *detenido*, el de estos símbolos es *proseguido*, es decir, creciente. Los símbolos ideales, según Polo, son los siguientes:

a) La *conciencia*. Este símbolo ideal deriva de iluminar la primera operación de la inteligencia por parte del hábito correspondiente, el de *conciencia*. La conciencia es símbolo del *alma*, en concreto de una dimensión radical suya. Para Polo lo que la tradición medieval denomina ‘alma’ equivale a lo que en esa misma tradición se denomina *sindéresis*. Como es sabido, considera que ésta tiene dos dimensiones: una inferior que activa a la inteligencia (a la que llama *ver-yo*), y otra superior que activa a la voluntad (a la que denomina *querer-yo*). Pues bien, la conciencia es símbolo de la primera dimensión del alma o *sindéresis* (la inferior). El hábito que ilumina esta operación no es lingüístico. Por tanto, de este nivel cognoscitivo no deriva lenguaje ninguno, sino más bien el mutismo, que Polo ejemplifica con la palabra sagrada budista ‘Om’.

b) La *physis*. Este símbolo ideal deriva de iluminar –por parte del correspondiente hábito adquirido, el *abstractivo*– las operaciones abstractivas que articulan el tiempo. La *physis* es –según Polo– símbolo de la *realidad física*. El hábito que ilumina estas operaciones es lingüístico. Las nociones que de él derivan son la de *física* y la de *naturaleza*.

c) El *ente*. Este símbolo ideal deriva de iluminar el acto del concepto por parte de su hábito adquirido correspondiente, el *conceptual*. El ente es símbolo de la *esencia* incompleta de la realidad física, en concreto, de su *concausalidad triple* (materia, forma y eficiente *ex qua*). Las palabras que de él derivan son: *causa material, formal y eficiente extrínseca*.

d) La *continuación del ente*. Este símbolo ideal deriva de iluminar el acto del juicio por parte de su hábito adquirido correspondiente: el *judicativo* o de *ciencia*. Este símbolo lo es de la *esencia* completa de la realidad física, a saber de la concausalidad cuádruple (materia, forma, eficiente intrínseca o *in qua* y final u

orden del universo físico). La palabra que de él deriva es la de *esencia del universo*.

e) La *deidad*. Este símbolo ideal deriva –según Polo– de iluminar las operaciones generalizantes por sus respectivos hábitos adquiridos, los *generalizantes*. La deidad es símbolo del acto de ser divino. La palabra que de este símbolo deriva es *deidad*, en el sentido de *Dios*, es decir, divinidad única.

f) Los *axiomas lógicos*. Son símbolos ideales derivados de iluminar la tercera operación racional, a la que Polo llama *fundamentación* (en parte afín a la ‘demostración’ racional clásica). Los axiomas lógicos son –según él– símbolos del acto de ser del universo. La palabra que de este símbolo deriva es *mundo*, en el sentido de universo físico.

De este modo, Polo da cuenta de las tres palabras clave que emplean los diversos pensadores para designar la totalidad de lo real: *Dios, alma y mundo*; a las que añade otras vinculadas a ellas.

7. El *lenguaje de la experiencia intelectual* es el que deriva de conocer los hábitos racionales adquiridos. Los conoce la *sindéresis*, en concreto, esa dimensión inferior suya a la que se ha llamado *ver-yo*. La *sindéresis*, al iluminar los *hábitos adquiridos*, conoce *temas* que se pueden denominar de experiencia intelectual, los cuales –según Polo– son:

a) La *eternidad*. Este tema deriva de manifestar el *hábito adquirido de conciencia* por parte de la *sindéresis*. El lenguaje que deriva de este conocer es la *eternidad*, en el sentido de permanencia al margen del tiempo.

b) La *simultaneidad total*. Este tema deriva de manifestar el hábito adquirido abstractivo por parte de la *sindéresis*. El lenguaje que deriva de este conocer es el de la expresión latina *tota simul*, o la castellana de ‘simultaneidad total’.

c) El *ser supremo*. Este tema deriva de manifestar los hábitos adquiridos generalizantes por parte de la *sindéresis*. El lenguaje que deriva de este conocer es: ‘mayor que el cual’, ‘máximo’, ‘todo’, ‘infinito’, ‘ilimitado’, ‘interminable’, ‘inmenso’, etc.

d) La *vigencia sin macla de los axiomas lógicos*. Este tema deriva de manifestar el hábito de los axiomas lógicos por parte de la *sindéresis*. El lenguaje que deriva de este conocer es el de decir lo siguiente: ‘estos axiomas tienen una fundamentación real’ aún no conocida en este nivel.

8. El *lenguaje del conocimiento por connaturalidad o por noticia* es el derivado de conocer las virtudes y los hábitos de la razón práctica por parte del miembro superior de la *sindéresis*, el *querer-yo*. La *sindéresis*, al conocer las principales virtudes –la amistad y la justicia– y el superior de los hábitos de la

vertiente práctica de la razón –la prudencia–, tiene noticia de la existencia de los hábitos innatos. A tal conocer Polo lo designa como *experiencia moral*, y distingue estos niveles:

a) La *amistad* iluminada por la sindéresis es noticia del *hábito de sabiduría*, el cual, en el fondo, apunta a Dios. El lenguaje que deriva de este conocer Polo lo formula con la expresión: *sapere aude*; y también: *atrévete a ser amigo*. A la ausencia de este conocer la describe lingüísticamente, siguiendo la tradición filosófica medieval, como *acidia*.

b) La *justicia* iluminada por la sindéresis es noticia del *hábito de los primeros principios*, que apunta al ser. El lenguaje que deriva de este conocer Polo lo designa como *serenidad* y, al lenguaje de la carencia de conocer, como *falsa tranquilidad*, propia del agnóstico.

c) La *prudencia* iluminada por la sindéresis es noticia del *hábito de la sindéresis*, que apunta al bien. El lenguaje que deriva de este conocer es descrito por Polo como *suavidad* o ausencia de roces en el suscitar y el constituir; y a la falta de este conocer, como *turbación*.

4. Los distintos niveles del lenguaje personal

Para Polo “hay niveles cognoscitivos infralingüísticos y supralingüísticos”²⁵. En el apartado 1º se ha sostenido que primero es el pensar y en segundo lugar el lenguaje. En el apartado 2º se ha aludido a los distintos lenguajes derivados de los niveles noéticos de la *esencia* humana. En este apartado 3º hay que añadir cuáles son los distintos niveles del conocimiento personal (que conforman el conocimiento humano superior) y, asimismo, indicar que estos son previos y condición de posibilidad de todo conocer racional; por tanto, también de los lenguajes anteriormente descritos.

a) El *lenguaje de la conciencia moral*. Se puede denominar así al inferior de los conocimientos personales. Se trata de esas llamadas de atención que la *sindéresis* lanza sobre la razón y la voluntad. Con las luces que este hábito innato arroja sobre la inteligencia somos conscientes de cómo se encuentra dotada nuestra razón en sus diversas vías operativas (ciencias, artes...). Con las luces que arroja sobre la voluntad somos conscientes de la mayor o menor activación que ofrece nuestra voluntad según las aunadas virtudes que en ella hemos formado. Es el lenguaje de la *ética* vivida en primera persona, es decir, de la *moral*, que, obviamente, no se reduce a normas de la inteligencia (como pensaba

²⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento* I, p. XIV.

Kant) o a virtudes de la voluntad (como sostuvo el viejo estoicismo), ya que la ética integra todas las facetas de la *esencia* humana en la medida en que con las facultades superiores (inteligencia y voluntad) gobernamos también nuestra *naturaleza* corpórea (y todas sus potencias) en su actividad transitiva en medio del mundo y con los demás hombres.

En el pensamiento medieval se decía que la *sindéresis* es el ‘hábito de los primeros principios prácticos’. Su actividad se formuló lingüísticamente con la consabida sentencia “¡haz el bien y evita el mal!”²⁶. Polo considera que la misión de este hábito es activar –conocer– las potencias humanas superiores (la inteligencia y la voluntad) que, pese a estar diseñadas para actuar, nativamente son pasivas [*tabula rasa*]. Por eso, considera que la moción activa de la *sindéresis* sobre aquéllas se debe formular lingüísticamente con un simple “¡haz!”²⁷, porque, si tales facultades están orientadas a la actividad en orden a conocer cada vez más verdad y a querer cada vez más el bien, respectivamente, carece de sentido el “¡evita el mal!” (al que también se podría añadir “¡rehuye el error, la ignorancia!”).

Con todo, a mi modo de ver, la *sindéresis* no sólo está abierta activa y cognoscitivamente a esas dos potencias superiores e inmateriales, sino también a todas las demás que son inferiores a ellas y que –a distinción de ellas– están dotadas de soporte orgánico. De modo que el conocer sin dificultad las potencias como potencias, su estado, su mayor o menor activación, etc., depende –a mi juicio– de esta luz iluminante; y ello tanto respecto de los sentidos como de los apetitos. Tenemos conciencia de nuestros *actos racionales* por medio de los *hábitos adquiridos* respectivos de la razón, pero tenemos conciencia de las *potencias* humanas –también de la razón como potencia– por medio de la *sindéresis*. Lo que quiero indicar es que el conocer una potencia como tal no es propio de la razón a ningún nivel. Tampoco ella se conoce como facultad y, obviamente, no puede conocer a la voluntad como tal, puesto que, por inmaterial, ni se abstrae, ni cae bajo ningún conocer derivado de la abstracción.

En cuanto al lenguaje de la *sindéresis*, considero que se puede expresar, en vez del imperativo “¡haz!”, por el “¡actúa!”, porque ninguno de los actos de las potencias humanas es una acción transitiva, sino una operación inmanente (o un hábito adquirido, no menos inmanente).

²⁶ Cfr. mi trabajo: “La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2003 (10), pp. 321-333.

²⁷ “La *sindéresis* anima a la voluntad de acuerdo con su verdad. No se trata siquiera de un deber moral impuesto, sino del principio mismo de la moralidad: «quiere, haz el bien, porque querer es tu verdad»”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 143.

b) El *lenguaje magnificativo*. El hábito de los primeros principios, que tanto Aristóteles como sus comentadores medievales consideran innato y referido a principios teóricos ‘mentales’ necesarios²⁸, para Polo también es innato y versa sobre los primeros principios ‘reales’, a saber, los *actos de ser* extramentales, que –según él– son tres: el ser divino, el ser del universo, y la dependencia del segundo respecto del primero. Es sabido que al primero lo llama principio de *identidad*; al segundo, de *no contradicción*; y al tercero, de *causalidad trascendental*²⁹. También es conocido que lingüísticamente los denomina, al primero, *Origen*; al segundo, *persistencia*; y al tercero, *dependencia*.

Estimo que la persona humana, al advertir los primeros principios reales, más que admirarse, tiende a *magnificar* al Creador por la creación. Se puede decir que, lingüísticamente, se trata de una *alabanza*. Una persona no alaba a las cosas intramundanas (a la esencia del universo físico), ni tampoco a su propia *naturaleza y esencia* humanas –aunque estén muy dotadas activamente– porque son inferiores a la persona que uno es y, además, están sometidas bajo el poder de tal persona. Hacerlo sería vano engrimamiento. Como es claro, conocemos tales realidades por medio de los sentidos, la razón y la sindéresis. Por tanto, el ensalzar a Dios por medio del cosmos no depende de tales niveles noéticos. En cambio, cuando la persona se abre a los fundamentos de lo real mediante el hábito de los primeros principios, su aprobación está transida de *alabanza*, también porque la índole de tales principios supera en exceso la actividad cognoscitiva del hábito.

c) El *lenguaje de la intimidad*. Estimo que este lenguaje es el que ‘habla’ una persona creada consigo misma al conocerse como persona distinta. Por tanto, es el lenguaje que permite el *hábito de sabiduría*, que –según Polo– es ‘solidario’ al *acto de ser* personal humano. En este sentido ‘hablar consigo mismo’ no es un síntoma de locura, sino de salud que, más que mental, es *personal*, pues denota que se aprecia la inmensa dignidad que es ser una *persona* humana novedosa.

d) El *lenguaje de la exultación*. La *exultación* añade a la alabanza la inclusión en ella del propio ser personal. La alabanza mira hacia afuera (es *ad*); la exultación penetra en el dentro (es *in*). *Exultar* no es un mirar afuera y advertir la existencia de un Dios creador y de un universo por él creado, sino notar que la intimidad humana es abierta en trato íntimo al Dios personal, en rigor,

²⁸ Cfr. J. F. Sellés, “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*, 2004 (26), pp. 153-176; “Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios”, *Miscelánea Poliana*, web: www.leonardopolo.net; “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista”, *Thémata*, 2005 (34), pp. 197-212.

²⁹ Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, tercera parte: “El conocimiento habitual de los primeros principios”; L. Polo, *El ser*, Eunsa, Pamplona, 1997.

advertir que uno es criatura suya, y si media la elevación sobrenatural, que es hijo de Dios. Tal lenguaje es personal, y como no caben dos personas iguales, es irreplicable. Considero que tal lenguaje es *exultante*, porque respecto del Dios personal la creciente actividad del *acto de ser* personal humano (el *además* del que habla Polo) siempre puede ser creciente y, asimismo, elevable por el Dios personal; basta que la persona humana acepte libre y cognoscitivamente el incremento. La persona humana, al notar este extremo, no puede menos que *exultar*. Es el lenguaje propio de la oración, no de la vocal, sino de la personal, en la que la persona humana abre su intimidad en diálogo con Dios, y por él a las demás personas como tales (no directamente a sus *esencias* y *naturalezas*, sino a su *acto de ser*), es decir, reza por la intimidad o corazón de las demás personas humanas.

Este lenguaje, a distinción de los precedentes, no es posibilitado por un hábito (adquirido o innato), sino por el mismo *acto de ser* personal en cuanto que es cognoscente, dimensión noética a la que Polo llama *intellectus ut co-actus* y que equipara al *intelecto agente*³⁰, descubrimiento aristotélico de primera magnitud, que –a mi parecer– ha sido insuficientemente interpretado –salvo raras excepciones– a lo largo de la historia del pensamiento occidental³¹. ¿Cómo expresar lingüísticamente este nivel noético? Polo lo hace con el adverbio *además*³². Para él el *adverbio* carece de suficiente sentido al margen del verbo. Considera que el Verbo, la actividad por antonomasia, es Dios, y considera que la persona humana, más que activa aisladamente, es *coactiva* con él.

Como se advertirá, los distintos niveles del lenguaje personal no son articulados, como lo son los convencionales. Pero no por ello son inferiores a aquellos, sino precisamente superiores y condición de posibilidad de los mismos. Lo superior no es lo más complejo, sino a la inversa. Lo superior en lo humano, la persona –en la que radica la *imagen* divina–, sin ser simple, es de carácter simplificante. Se trata, por tanto, de niveles noéticos cuya expresión en el lenguaje no es de carácter narrativo. La narración sirve para describir la vida biográfica; no para expresar la vida personal o íntima. A este nivel carece de sentido emplear cualquier lenguaje hermenéutico, porque no estamos ante dimensiones

³⁰ Cfr. J. F. Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

³¹ Cfr. J. F. Sellés, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, 2 vols. (en prensa).

³² “La diferencia entre el *además* y el *origo* es una diferencia que no cabe mayor. Cuanto más se parece, más se da cuenta de que Dios le supera absolutamente (aquí absolutamente significa originariamente; si yo fuese don originario sería Dios; yo soy un don creado). El fulcro de todo el asunto es el adverbio”; L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 153.

prácticas de la vida humana, sino ante un sentido personal que es *trascendental*. Tal sentido es una remitencia distinta en cada persona creada al Dios personal. De manera que si fuéramos capaces de alcanzar a conocer en cierto modo el sentido íntimo de cada persona, a través de cada una de ellas conoceríamos en cierta medida una faceta divina distinta.

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

LA TRANSFORMACIÓN MODAL DE LA METAFÍSICA

Fernando Haya

Existe una correlación estricta entre la idea que de sí misma tiene la filosofía y la índole que ella asigna a su tema. Una correlación acreedora del calificativo *trascendental*, inmediatamente derivada del rango de ciencia primera. A la ciencia primera corresponde en este sentido ser *ciencia que se busca*¹, determinar su propia condición de saber. Avistar el tema primero es también alumbrar esta precisa modalidad esencial del saber.

El título de mi intervención en este simposio alude a la transformación del concepto de filosofía hacia el final de la Edad Media. La modificación de la idea que la filosofía tiene históricamente de sí misma indica un cambio profundo en el modo de *estar el hombre en el mundo*.

Puede decirse que la filosofía es expresión esencial de la esencia humana. Pero debe entenderse bien esta afirmación. A mi modo de ver, debe evitarse hacer de la filosofía una consecuencia cultural necesaria, cierta impronta indefectiblemente derivada del *ser del hombre en el mundo*.

La esencia de la persona humana es, según Polo, *manifestación global* del ser de la persona². La manifestación esencial es expresiva, alude a cierta *locución*, la manifestación de un *verbo*; propiamente, según Polo, a un adverbio, porque la persona humana es *adverbio* –el Verbo es el Unigénito de Dios³–. La manifestación global esencial tiene pues carácter *locutivo*, *dice* la libertad personal. La libertad de la persona es la instancia proferente de la manifestación esencial.

¹ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2 (982 b 8).

² Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2002, *passim*.

³ El Verbo es la réplica personal del Padre, Dios de Dios, Dios *en el seno de Dios*, *in sinu Originis*. La doctrina ejemplarista sitúa en el Verbo las esencias de las criaturas. Desde la perspectiva de Polo, el ejemplarismo resulta, por decirlo así, corto: precisamente en atención a la distinción real entre el ser personal y la esencia, debe, por decirlo así, ponerse a la persona creada misma como relación adverbial –no verbal– con el Origen. La esencia de la persona es en cambio su manifestación global de acuerdo con su *tenencia* –no con su *ser* de *lógos*–. El Verbo es *Lógos* subsistente, la persona creada *dispone* según *lógos* (cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 58ss).

La filosofía mantiene además un vínculo directo –en tal sentido, inmediato– con la esencia humana. La índole expresiva de la esencia humana radica en su ser *tenencia de lógos*. Pero precisamente la filosofía es ejercicio expreso del *lógos* de acuerdo con el carácter mismo de globalidad.

Así pues, la filosofía *expresa* en directo la propia condición *expresiva* de la esencia. Pero de aquí se sigue, a mi modo de ver, que la filosofía no es impronta cultural necesariamente derivada⁴. Suele decirse que la cultura expresa la idea que el hombre tiene de sí mismo. Puede que así sea, y no obstante, esa idea no tiene por qué alcanzar necesariamente, en cualquier caso, altura filosófica. Precisamente porque la filosofía mantiene un vínculo expresivo directo con la esencia humana, puesto que ésta última es cierto proferir manifestativo de la libertad, se sigue que la filosofía no es de suyo consecuencia necesaria.

Esto quiere decir, a mi juicio, que la explicación del origen de la filosofía a partir de ciertas condiciones culturales de posibilidad yerra el tino. Desvía la mirada del punto verdaderamente significativo, que sólo puede venir dado por el carácter novedoso mismo de la filosofía. Ese carácter se hace valer como condición de acto, no como condición de posibilidad⁵.

Así, como novedad, como expresión de acto, la filosofía no comparece de manera necesaria: no es impronta cultural. La filosofía es por el contrario expresión libre del hombre desde la que el conjunto de circunstancias de una época son sobrepujadas; sólo en tal sentido *impregnadas*. Pero si la filosofía no es consecuencia cultural o derivación necesaria, entonces tampoco es adecuada la posición del saber filosófico como correlato ideal del orden necesario.

Tal es la correlación mantenida por Duns Escoto⁶, en términos incluso de distinción inaugural de su filosofía. Duns Escoto remite su postura a la doctrina de Aristóteles. Es verdad que el Estagirita afirma que la ciencia tiene como objeto el ser necesario. Pero también dice Aristóteles⁷ que la filosofía es la única

⁴ Precisamente porque, con relación al ser personal “la dependencia de la esencia no es una deducción lógica –trascendental– ni el análisis predicamental de la persistencia, sino un proceder superior al orden causal. Ni siquiera las nociones de emanación o participación son válidas para enfocar el proceder esencial desde dentro, o sea, según la extensión de la libertad”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 11, n. 2.

⁵ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, pp. 245ss; Cfr. J. F. Sellés, “La exclusión metafísica del tiempo en metafísica”, *Studia Poliana*, 2010 (12), pp. 69-83.

⁶ Dice Escoto, con relación a los objetos contingentes de la Teología: “Sed numquid cognitio eorum est scientia? Dico quod secundum illam rationem scientiae positam I *Posteriorum*, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia [...] tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in VI *Ethicorum* [...] bene potest de eis esse scientia, quia et determinate verum dicimus”; Duns Escoto, *Ordinatio*, prol., IV^a pars, q. 1, n. 212.

⁷ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2 (982 b 25-27).

ciencia libre, que no está al servicio de necesidad inmediata alguna. Y si tal condición de ciencia libre convierte a la filosofía en la mejor de las ciencias, ello quiere decir que existe una esfera más excelente que la del ser necesario.

A pesar de lo cual Duns Escoto comienza por establecer la distinción aludida. La realidad se divide en necesaria y contingente. Lo necesario es aquello que no puede ser de otro modo; lo contingente aquello que es pero podía no haber sido. De parte del sujeto cada una de las facultades superiores se corresponde con uno de los mencionados ámbitos. La inteligencia con lo necesario, la voluntad con lo contingente. La ciencia, junto con la filosofía, cae del lado de lo necesario, de lo que no puede ser de otro modo. Pero la teología se ocupa *también* de lo contingente⁸, puesto que su tema es la doctrina revelada, libremente revelada por Dios y concerniente, además de a Dios mismo, a la historia de la salvación, que es contingente. Contingente, porque la salvación es obra de la libérrima voluntad de Dios. La redención no es necesaria, como tampoco la salvación personal, en la que se conjuga además la voluntad libre del hombre redimido⁹. Duns Escoto representa un significativo punto de inflexión en el concepto histórico de filosofía, como pone de manifiesto Polo, especialmente en su obra *Presente y futuro del hombre*¹⁰.

Se ha dicho antes que la filosofía es expresión libre de la esencia humana. Que, por lo tanto, la filosofía no se incluye como ingrediente necesario del *estar-el-hombre-en-el-mundo*. Que cabe, por lo tanto un estar no filosófico en el mundo. O también: que la filosofía es novedad, expresión libre de la esencia humana que inaugura un modo nuevo de ser en el mundo.

⁸ Escoto distingue entre la teología en sí misma y la teología para nosotros. Una y otra incluyen verdades necesarias y verdades contingentes. El autor establece un enlace sumamente sutil entre la teología necesaria y la teología contingente, pero previamente, entre la teología necesaria en sí misma y la teología necesaria para nosotros. Parte de la base de que el objeto teológico no incluye con relación a nosotros la evidencia en el hábito subjetivo correspondiente. Eso quiere decir nuestra teología acerca de lo necesario en Dios atribuye al ser supremo aquello mismo que Dios sabe de sí (teología en sí) a través de cierto medio, que es el concepto de ente infinito, para nosotros el más perfecto: “Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum obiectum quoad hoc quod est continere veritates in se, et hoc idem primum subiectum theologiae in se”; Duns Escoto, *Lectura*, prol. III^a, q. 3, n. 168. Es decir, sabemos que lo que sabemos como necesidad en Dios coincide con lo que Dios sabe de sí. Y, no obstante, justo a continuación, un añadido sorprendente: “Sed quia illud non este nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum”; Duns Escoto, *Lectura*, prol. III^a, q. 3, n. 168. Aunque sepamos que lo sabido de Dios coincide con lo que El sabe de sí, como resulta que tal inclusión de verdades necesarias en la esencia de Dios no es evidente para nosotros, *es equivalente a que no lo supiéramos*.

⁹ Cfr. Duns Escoto, *Lectura*, prol., I^a, q. un., n. 18.

¹⁰ Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 40ss.

Ese nuevo modo admite mejor la descripción aristotélica de *ciencia libre y más excelente*, que la de *saber de lo necesario*. Difícilmente puede ponerse a la filosofía como correlato ideal de la necesidad si ella misma es expresión libre de una forma de ser de más alto rango.

Veamos más de cerca la cuestión. Puede vivirse sin filosofía. La humanidad pasa de hecho muchos siglos sin filosofía. Pero cuando los griegos descubren la filosofía inauguran un nuevo modo de ser en el mundo. La actitud sustentadora de ese nuevo modo de existir se llama *teoría*. La teoría se describe como *despreocupación* (respecto de lo acuciante), esto es, libertad con relación al complejo de necesidades impuestas por la subsistencia.

Pero es esta actitud teórica la que decae, se retira y deja paso a otra, en aquella transformación moderna del concepto de filosofía. La modernidad es tránsito hacia la hegemonía de la razón práctica sobre la teórica. Hay un desplazamiento centrípeto del foco de la atención filosófica. Se detecta además cierta circunspección examinadora, como dictada por el temor de una amenaza. La búsqueda casi obsesiva de seguridad es recurrente en los pensadores modernos. Esa búsqueda significa la irrupción de la voluntad que impone condiciones en la medida en que el poder de la inteligencia se percibe vacilante.

La distinción escotista entre órdenes modales (necesidad y contingencia) se corresponde por el lado subjetivo con la dualidad de facultades superiores. Ockham dirige su crítica precisamente contra Escoto. Pero vuelve contra su predecesor la misma distinción que Escoto subraya: la distinción entre modos *–contingente-necesario–* en correspondencia con la dualidad de facultades *–voluntad-inteligencia–*. Ockham profundiza desde ahí el abismo entre fe y razón. En rigor el concepto de filosofía ya había sido modificado por Escoto, porque la separación entre los saberes (filosófico y teológico) había quedado orquestada desde la voluntad espontánea.

Es verdad que en Ockham se añade un desplazamiento temático, una insistencia manifiesta en el elemento de la dualidad (entendimiento-voluntad) que aún guardaba cierta contención en Escoto. Con todo, si se admite que la voluntad divina es espontánea, el orden de realidad verdaderamente importante se vuelve amenazante. Dicho simplemente: lo que importa es salvarse; pero para la salvación resultan indiferentes las modalidades formales necesarias del ente. El caso es que a las decisiones de Dios concernientes a la existencia y a la salvación no precede nada en la esfera misma de la voluntad omnipotente. El dique de Escoto se rompe.

El método de la filosofía moderna se vertebra en torno a esta actitud de temor. ¿Cuál es la amenaza? ¿Qué es lo percibido como instancia amenazante y por qué razón se percibe así? ¿De qué sospecha el filósofo moderno como tal? Hay una imagen, una metáfora consagrada de la amenaza, de modo que no hay que buscar muy lejos. El genio maligno de Descartes, lejos de extravagancia

anecdótica, es un símbolo impresionante del espíritu de temor en la filosofía moderna.

La amenaza simbolizada por el dios engañador, arbitrario, se agazapa ya en la distinción inaugural de Escoto: la contingencia de lo importante, la opacidad de lo existencialmente definitivo. La realidad que importa no tiene que ver con el orden eterno del ente necesario. Se anticipa ya aquí el posterior alegato de Kierkegaard sobre la inanidad existencial del saber metafísico. El afianzamiento por parte de Escoto del dominio de lo necesario –de lo que aún queda a la filosofía– parece seguirse también de la misma actitud aseguradora.

Según Tomás de Aquino Dios es tema no sólo de la teología, sino también de la Filosofía. Dios es el mismo Ser subsistente y la causa primera del ser creado. La analogía del ente alcanza por arriba a Dios. En Escoto no es así: sólo la forma unívoca del ente es objeto para la ciencia de lo necesario: el ser concreto de Dios queda fuera del ámbito de la ciencia primera¹¹.

La objeción a Duns Escoto exige enfrentar la distinción inaugural de su filosofía. La distinción reviste la forma de un dilema entre nociones modales: objeto necesario de ciencia u objeto contingente de elección libre. El primer disyunto reserva el saber a costa de la importancia existencial. El segundo destaca lo significativo para la existencia en detrimento de su estatuto científico. Los respectivos caracteres del objeto intelectual y volitivo entran en conflicto.

¿Pero por qué habría de establecerse el dominio de la voluntad libre en perjuicio de la claridad intelectual? Nótese que la colisión entre los respectivos estatutos –del objeto sabido y el objeto elegido– que esta colisión, digo, tiene lugar en función de la descripción modal de uno y otro. Lo propiamente sabido, se dice, es lo que no puede no ser –o no puede ser de otro modo; lo elegido en cambio es aquello que puede no ser, o bien ser de otro modo.

Es sabido aquello que es sabido con evidencia por cuanto resulta patente para nosotros su inclusión a modo de predicado en el concepto del sujeto. Esto mismo es lo necesario, es decir, aquello cuyo opuesto es inadmisiblemente contradictorio. Lo demás no es, por decirlo así, propiamente sabido porque su estatuto no llega a revestir el rango de lo inteligible *para nosotros pro statu isto*¹².

¹¹ “Dico quod de Deo non est metaphysica ut de subiecto primo. Quod probatur, quia praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communia illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognition supponitur in scientiis specialis de ente; si igitur aliqua est de Deo, praeter illam est aliqua de ente naturaliter scita in quantum ens”; Duns Escoto, *Ordinatio*, III^a, q. 6, n. 193.

¹² Aquí se echa claramente de ver que el planteamiento gnoseológico de Escoto no tiene más remedio que ceder la hegemonía al conocimiento intuitivo. Porque, en efecto, saber lo necesario equivale a conocer con evidencia la inclusión del predicado en el sujeto, es decir, identidad. Pero

La colisión entre lo sabido y lo preferido afecta al concepto de la libertad. La distinción modal hace caer el objeto de la libertad del lado de lo contingente. ¿Es que no es así? Habría que responder: sólo es así de manera impropia, o bien, de acuerdo con cierta denominación extrínseca que, además, no admite atribución a todo acto libre en cuanto tal. Intentaré explicarme: No todo lo libre es contingente, puesto que si así fuera habría de atribuirse la contingencia –indicativa de un rango metafísico disminuido– a los actos más excelentes, lo cual constituye un contrasentido.

Por lo tanto: la posibilidad de no ocurrir describe solamente y de manera extrínseca a ciertos tipos de actos libres; a saber: aquellos actos humanos cuya misma falibilidad –o defecto– resulta indicativa de su origen libre; pero propiamente hablando resulta indicativa *de* la condición limitadamente libre de su origen. Como dice Santo Tomás de Aquino del pecado: es signo de libertad, pero no propiamente libertad. Pues, naturalmente, es más libre el acto que, en cuanto bueno, es también más verdadero y más acto. La libertad no es, pues, espontaneidad o indiferencia.

La distinción inaugural de Escoto confunde, porque hablando en propiedad lo contingente es menos que lo necesario, mientras que la libertad es más que la necesidad. Luego el solapamiento de contingente-necesario con necesario-libre pierde de vista lo más propio de la libertad. Si la libertad se entiende como contingencia se describe a través de un rodeo.

Dicho de otro modo: el dilema arriba enunciado hace colisionar las nociones de lo inteligible y de lo preferible a partir de que piensa uno y otro en función de una noción inadecuada. La noción inadecuada aporta en este caso la forma bajo la cual quedan respectivamente dispuestos los contenidos que se confrontan: en este caso, lo preferible para la voluntad y lo comprensible para el entendimiento.

La forma en cuestión ocupa lugar metódico, no propiamente temático. La forma en cuestión aporta un horizonte que clausura en aporía. Pero a título de horizonte la forma metódica es tácita. No se advierte suficientemente *desde dónde* se piensan lo inteligible y lo preferible en términos tales que terminan por resultar incompatibles.

ese conocimiento sólo es accesible con relación a los predicados necesarios de Dios a Dios mismo: “nullum subiectum continet nisi veritates necessarias de ipso, quia ad contingentes de ipso aequaliter se habet ex se et ad oppositas”; Duns Escoto, *Ordinatio*, III^a, q. 3, n. 169. El orden contingente cuenta también con una jerarquía propia, en el que la primera verdad no es inferida o deducida analíticamente del sujeto, sino *intuida* en la visión de la *conjunción de hecho* de los extremos: “Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius, quia primum notum in contingentibus non est nisi per intuitionem extremorum”; *Ordinatio*, III^a, q. 3, n. 169. Cfr. *Ordinatio*, IV^a, q. 1, n. 212.

¿Desde dónde, pues, se piensan? Pues bien: si lo inteligible queda descrito como aquello que no puede no ser o no puede ser de otro modo; y si lo preferible como aquello que puede no ser o ser de otro modo distinto a como es; entonces, está claro que una y otra noción son temáticas en función de una forma modal de pensamiento: lo inteligible es necesario; lo preferible, contingente. No basta sin embargo con esto. Hay que mirar más de cerca la textura de la forma modal desde la que se piensa.

A primera vista, la posibilidad parece la noción modal hegemónica, puesto que las demás modalidades son definidas a partir de ella. *Imposible* como lo que no puede ser, lo que no es posible; *necesario* como aquello que no puede no ser, es decir, aquello cuya no posibilidad no es posible; *contingente* como lo que puede no ser. Sin embargo: la noción modal clave es la imposibilidad, es decir, la exclusión de la posibilidad de lo contradictorio.

Llamo *contrasistencia* a la extrapolación inmediata, es decir, ontológica, del valor lógico del principio de no contradicción, el cual sólo tiene dominio irrestricto en la esfera objetiva. Eso significa que la contradicción real no equivale a la contradicción lógica, o bien que la contradicción es el índice de incompatibilidad del objeto respecto de su negación, o bien, del atributo respecto de su negación. Pero no es admisible la extrapolación inmediata del criterio de la no contradicción al ser extramental.

Tal extrapolación es el criterio de *contrasistencia*. Ockham lo emplea continuamente: continuamente especula Ockham sobre aquello que Dios puede hacer, a saber, todo aquello que no es contradictorio. Para Ockham lo puntualmente –en el instante– no contradictorio es lo único ontológicamente consistente. Por eso la realidad en Ockham es punto singular cuyo único vínculo es la dependencia respecto del poder divino.

Pero Escoto también emplea el criterio ontológico de *contrasistencia*. Del siguiente modo: Escoto argumenta a partir de la clausura inicial del horizonte en el que cabe pensar. Así: cabe pensar todo si se piensa todo lo posible. Pero todo lo posible es A y no A. Luego si para A se prueba lo mismo que para no A, se ha abarcado el horizonte de lo posible y lo que se concluye es necesario. El comienzo de la siguiente fórmula para probar la existencia de Dios manifiesta de manera patente el empleo del criterio de *contrasistencia*. Dice Escoto: “Aquello que es incausable por sí existe necesariamente. Prueba: Nada tiene la posibilidad de no ser a menos que exista algo incompatible, porque siempre se cumple que una de las dos (proposiciones) contradictorias es verdadera. Pero no puede haber nada que sea incompatible con lo incausable, ni positiva ni privativamente”¹³.

¹³ Duns Escoto, *Tractatus de primo principio*, c. 3, conclusión 5ª.

El principio de no contradicción –de dos proposiciones contradictorias una ha de ser verdadera–, es extrapolado como criterio de realidad. Nada tiene la posibilidad de no ser a menos que su opuesto incompatible sea. A su vez, aquello que no tiene la posibilidad de no ser es necesario. Luego es necesario aquello respecto de lo cual no cabe el opuesto incompatible. El opuesto incompatible es imposible por cierto sólo para este caso: el del ser incausado, que por definición es el ente infinito. El ente infinito carece como tal de contrario, de manera que su misma posibilidad llena completamente, por decirlo así, el espacio de lo pensable. No cabe pensar algo que resista o se oponga al ente incausado por sí, y por lo tanto existe necesariamente.

De aquí también que la libertad sea pensada por Escoto como espontaneidad o indiferencia, es decir, como lo restringido con relación al horizonte de la posibilidad entera. La posibilidad entera pone la necesidad del ente y con ella la de las formas que necesariamente han de atribuírsele. Pero fuera de esa posibilidad entera no cabe *aferrar*, de modo que la contingencia se desprende como aquello que *puede ser sí o ser no*, según un criterio que no resulta pensable y que se identifica con el arbitrio divino.

Contra este planteamiento debe afirmarse:

1) Que lo imposible no pueda ser no significa que la esfera del ser sea idéntica en general con la de todo aquello que no es imposible. Porque, en definitiva: no hay tal. No cabe pensar todo aquello que no es imposible. Todo lo que no es imposible es una idea difusa, mal pensada. Atribuye a la negación un cometido que no le corresponde, como expone Polo, especialmente en el tomo III de su *Curso de teoría del conocimiento*. Podríamos decir también que la noción de *todo* no se coextiende siquiera con el espacio de lo pensable. Ni siquiera lo pensable es clausurable a título de todo, puesto que cabe pensar más.

Además *todo* designa lo pensable desde una dimensión, por decirlo así, extensiva. Pero lo pensable no lo sería todo sólo porque no cupiera más pensable –lo que ya carece de sentido, como se ha dicho– sino que debería incluir también el agotamiento de la inteligibilidad de lo pensable, es decir, en la dirección cualitativa. Esto último es si cabe más absurdo aún, puesto que aun cuando se mostrara que nada puede haber aparte de la totalidad de lo posible –que no se puede–, no por ello esta misma totalidad habría quedado pensada.

2) La libertad pensada a fondo no tiene por qué incluir la posibilidad de su no ocurrencia. La creación es libre, por supuesto. ¿Significa eso que podría no haber ocurrido? ¿Podría haber ocurrido que Dios no hubiera creado? La respuesta afirmativa es verdadera, por decirlo así, a un nivel muy superficial de explicación. Debe decirse así para que no se crea que el mundo deriva necesariamente de Dios. Pero no en cambio, no porque el decreto creador se subordine al dominio más amplio de la posibilidad: la posibilidad de crear y la de no crear. Dios crea con un acto libre y, no obstante, resulta metafísicamente poco lúcido,

a mi modo de ver, entender esa libertad como la posibilidad de que Dios no hubiera creado.

Escoto inaugura la transformación modal de la metafísica, de la que depende la filosofía de Leibniz. Leibniz intenta una recomposición del orden desarticulado en la dirección filosófica que tiene su origen en Escoto. Pero la recomposición de Leibniz no sólo no abandona sino que, al contrario, reduplica la articulación modal de las nociones en juego. Leibniz piensa el orden de lo contingente a modo de realización existencial susceptible de inclusión aproximativa o asintótica dentro de una especie de orden general de órdenes.

La aproximación infinitesimal permitiría, según Leibniz, establecer los predicados contingentes como el despliegue existencial del concepto completo de un sujeto, cuyo conocimiento idéntico sólo sería accesible a Dios. Salvar la libertad divina requiere de otra parte que este orden completo –idéntico– de cada mónada no sea, por así decir, autosuficiente. Cada mónada sería un cierto orden clausurado y discreto de determinaciones inteligibles en torno a un núcleo, cuya articulación exige composición dentro de un espacio inteligible de nivel superior.

De ahí que Leibniz introduzca el concepto de composibilidad con vistas a la eliminación de la suficiencia de las mónadas creadas, es decir, para subordinarlas a aquella esfera más amplia que designa el todo de la posibilidad. De otra parte, el procedimiento leibniziano no es novedoso, puesto que como hemos visto la modalidad es de suyo relacional en función de la negación. La composibilidad aparece pues como la regla general en orden a la implementación interna del ámbito de la posibilidad total. Y desde ahí propone Leibniz la recuperación inteligible de la realidad contingente, escindida desde Ockham.

El orden eterno de todo lo posible o todo lo pensable es para Leibniz la misma esencia divina. Entre la existencia de la mejor combinación posible y la esfera necesaria de su conjunto completo media, según Leibniz, el decreto libre de la providencia que elige actuar según el principio de perfección. No obstante, parece claro que la índole misma de la libertad omnipotente no es sino un *resto*, aquello que a modo de límite queda a resguardo de la aproximación asintótica del análisis racional. En suma, la libertad permanece aquí como aquello mismo que se define en virtud de su opacidad o ininteligibilidad.

**EL CONOCIMIENTO DE DIOS Y LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE
LA RECTIFICACIÓN POLIANA DE LA FILOSOFÍA MODERNA: LA AMPLIACIÓN
DE LA METAFÍSICA CON LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL**

Juan A. García González

Mi intervención en estas jornadas pretende ser una glosa del escrito de Polo *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*¹.

En ese escrito Polo viene a decir que la hegemonía moderna de las operaciones negativas de la inteligencia se incoa en el nominalismo tardomedieval, y que se vincula con la cuestión del conocimiento humano de Dios. En esa cuestión, Escoto tiene un papel decisivo al proponer que Dios es un ser infinito, en el que se puede pensar con una teología más bien negativa, porque es superior a lo que la inteligencia del hombre puede lograr conocer; por consiguiente, la inteligencia humana pierde su alcance trascendental y deriva hacia la modalidad. En particular, esa deriva acontece porque se desordenan los trascendentales al perder de vista que el primero de ellos es el ser, y ya que los trascendentales no se sostienen desordenados.

Mi glosa a ese artículo tiene dos partes:

1) En la primera, que aquí voy a presentar reducida, trato de insertar la doctrina poliana de ese escrito en su propuesta de que hay una segunda operación de la inteligencia humana concreta y específica: la reflexión, generalización o negación. Esta inserción apunta a considerar la modalidad como una forma del pensamiento negativo; y, aunque quizá no se haya logrado ese objetivo completamente, creo que esa consideración es nuclearmente admisible, y de inspiración poliana.

2) En la segunda parte propongo una reflexión sobre la identidad del ser divino y su conocimiento por el hombre. De este tema dependen tanto la comprensión del ser personal (para una ampliación de la metafísica con la antropología trascendental), como también la mudanza en el ejercicio de las operaciones intelectuales que condujo a fines de la Edad Media desde la metafísica de los principios a la ontología modal.

¹ L. Polo, "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", *Miscelánea poliana*, 2006 (9), pp. 23-31.

1. Marco histórico del texto de Polo: el año de 1993

Pero lo primero, quizás, es explicar el marco contextual de ese artículo poliano: que procede de una conversación, celebrada en Pamplona el 8 de noviembre de 1993, entre don Leonardo, don Jorge Mario Posada y don Juan José Padiá; grabada, transcrita y preparada por éste último para su publicación.

Se trata de un texto muy denso, profundo y complicado, que reúne muchas consideraciones y varias referencias a distintos autores, pero sin demasiado orden entre ellas: deslizándose de unas cuestiones y autores a otros, y entremezclándolos. Es evidente, por esto, que procede de una conversación informal, y que no es un texto elaborado como tal.

En cualquier caso, la dedicación de Polo a la temática que en ese texto aparece –la idea de Dios como ser infinito y la conversión moderna de las nociones trascendentales en modales– tiene una justificación de la que quiero dejar constancia; pues se enmarca dentro de una trayectoria visible, cuyos hitos son los siguientes:

a) Ante todo, la preferente atención que Polo prestó a Hegel², y que fragua en el libro *Hegel y el posthegelianismo*, publicado en 1985. Entre otros asuntos, Hegel le sirve a Polo para examinar el ejercicio de la operación de negar, magnificada por ese autor alemán. Acabado de examinar el pensamiento hegeliano, Polo está en muy buenas condiciones para estudiar las operaciones negativas de la inteligencia.

b) Y precisamente redacta el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento* (que apareció en 1988) para exponer esas operaciones de la inteligencia humana. Lo hace considerando el pensamiento antiguo en la lección primera; y el moderno a partir de Leibniz desde la tercera lección; dedicando tan sólo una breve alusión al nominalismo de Ockham en la lección segunda. Pero el giro que se produce en la historia del pensamiento a fines de la Edad Media, y que conduce desde el uso principal de las operaciones racionales de la inteligencia hacia el uso prioritario de las operaciones generalizantes ha de ser examinado con más detenimiento que el que Polo le concede en esa segunda lección. Porque en ella Polo sólo lo considera desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y no en toda su dimensión histórica.

c) Este artículo suyo que aquí glosamos (y que data, insisto, de 1993) corresponde a ese más minucioso examen de la coyuntura histórica acontecida a fines de la Edad Media. Además, entre los inéditos de Polo –y aunque ya está

² Procuré relatarla en mi presentación al libro L. Polo, *Introducción a Hegel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 217, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010; especialmente pp. 7-10.

próxima su publicación— hay otra conferencia titulada *Ockham y la ciencia moderna*, impartida en 1985³. Y es que el uso de las operaciones negativas de la inteligencia no sólo tiene importancia en filosofía (para la metafísica y su deriva hacia la ontología modal), sino en la actividad científica del hombre. Y es al final de la Edad Media cuando nace la nueva ciencia, la ciencia objetiva, que todo el pensamiento moderno tomará como ideal. Hay otros textos inéditos de Polo que son relevantes en este contexto⁴, o dedicados también a la ciencia; y tanto en el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, como en el *Curso de psicología general*, se incluyen además otras consideraciones de Polo sobre la mecánica de Newton. Todo esto es expresión de que efectivamente en esos años, iniciada la década de los 1990, Polo está ocupado con esa problemática es también algún otro escrito que debemos mencionar aquí.

d) Principalmente, el libro *Presente y futuro del hombre* (publicado también en 1993); y cuyos tres primeros capítulos versan precisamente sobre la actualidad de los clásicos, la crisis del pensamiento que se produjo en la filosofía tardomedieval, y la subsiguiente deriva del pensamiento moderno. Justamente en ese segundo capítulo que examina la crisis bajomedieval, Polo atiende expresamente a Escoto y Ockham. Y resulta curioso que lo titule *El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la Edad Media*; y sin embargo luego Polo no trate en él del conocimiento humano de Dios, sino más bien de la operatividad del hombre: la debilidad de una inteligencia especular y la superioridad de una voluntad espontánea. Cuando, precisamente en el texto que glosamos, Polo atribuye una mayor importancia a la doctrina escotista sobre el conocimiento de Dios, es decir, a su consideración de Dios como ser infinito; que a su doctrina sobre la espontaneidad de la voluntad y la autonomía operativa del hombre, doctrinas que Polo entiende derivadas de aquélla otra. Parece, entonces, que el texto que aquí glosamos antecede lógicamente al publicado en *Presente y futuro del hombre*. Y quizá se comprende, en parte, la omisión del tema de Dios y la inteligencia —anunciado en el título— por haberlo tratado ya Polo en otra ocasión previa⁵.

e) Finalmente, puesto que al evaluar los orígenes de ésa que llama *hegemonía moderna de la operación de negar*, Polo se remonta hasta fines de la Edad Media, se tercia esta comparación: el realismo antiguo, o el realismo de los principios —que es el realismo tal y como Polo lo asume—, en liza con el

³ Otro inédito también muy próximo a éste es *Conciencia y física: notas sobre la mecánica* (Piura, 1986).

⁴ En particular, *Sobre el orden de los trascendentales* (Pamplona 1993; el año del texto que glosamos).

⁵ Me refiero a *El conocimiento racional de Dios* (Madrid, 1978). Una parte de ese texto se ha vuelto a publicar como “El tema de la inteligencia”, *Miscelánea poliana*, 2009 (24), pp. 9-13.

idealismo moderno a través del nominalismo tardomedieval. Su libro *Nominalismo, idealismo y realismo* (de 1997), aunque responde a un curso de filosofía contemporánea, trata de ese litigio. Y procede de un curso de filosofía contemporánea, porque Polo quiere señalar en él que todavía hoy no hemos superado el conflicto planteado a la filosofía por los pensadores tardomedievales, conflicto al que respondió el idealismo alemán con un frustrado intento de solución; sino que, aún hoy en día, vivimos de secuelas de ese conflicto. Pues bien: la primera redacción parcial de ese libro, publicada como un *Cuaderno de Anuario Filosófico*, es precisamente también de 1993, bajo el título *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*.

Y quiero hacer notar, finalmente, la siguiente coincidencia: el texto que aquí glosamos, como los dos últimos hitos mencionados para encuadrarlo históricamente, datan de ese año de 1993: justo el año en que fue beatificado Juan Duns Escoto.

2. Las modalidades y el pensamiento negativo

Pues bien, la propuesta de la que arranca mi glosa a ese escrito poliano es ésta: que las modalidades se reducen al ejercicio de las operaciones negativas de la inteligencia.

Estas operaciones son generalizantes, es decir, con ellas pensamos ideas más indeterminadas que los abstractos inicialmente captados, los cuales están enteramente determinados: son las determinaciones directas de la inteligencia. Y creo que se da la siguiente relación: la indeterminación tiene razón de necesidad con respecto a la determinación; y a su vez, la determinación tiene razón de posibilidad frente a la indeterminación. Por ejemplo, animal es lo necesario para todas las especies de animales, puesto que es lo nos permite agruparlas; mientras que caballo es sólo una posibilidad de ser animal, porque hay otras formas de serlo.

Cuando expuse esta tesis, que reduce la modalidad al pensamiento negativo, en un seminario en la universidad de Málaga⁶, recibí, al menos, estas dos objeciones:

1) Una, formulada por Ignacio Falgueras, venía a decir –entiendo– que no todo pensamiento negativo es modal; sino que la modalidad, en todo caso, sería un especial uso del pensamiento negativo: quizá ese uso máximamente general con el que intentamos englobar a todos los seres, distinguiendo si son existentes, necesarios o posibles; como aquellos cinco géneros supremos que Platón es-

⁶ Seminario sobre el texto de Polo que glosamos, celebrado por el *Grupo de investigación sobre el idealismo alemán y sus consecuencias actuales* en Málaga los días 28-29.IX.2011.

tablece en *El Sofista*⁷, y que pretendían abarcar todas las ideas. Y no digo que no haya algo de esto, porque efectivamente no todo nuestro pensamiento generalizador es la ontología modal; la generalización principalmente permite, ya lo hemos dicho, la ciencia objetiva.

2) Otra, formulada por Juanjo Padial aquí presente, fue que la lógica de lo particular y lo general es la lógica extensional; mientras que la modalidad tiene su propia lógica, que es la lógica modal; en el discurso contemporáneo al respecto se enfrentan con dureza ambas versiones de la lógica. También, efectivamente, hay algo de razón en esto. No obstante, la lógica extensional remite los particulares abstractos a los géneros indeterminados y viceversa; pero también cabe atender con más precisión a la conexión entre determinación e indeterminación. No particular-general, sino determinado-indeterminado (y entonces conectar también los géneros indeterminados entre sí, como en el árbol de Porfirio); y acaso esto permita otra lógica algo distinta de la extensional.

En cambio, junto a las objeciones esbozadas, también se pueden encontrar algunas verificaciones de mi propuesta. Porque la modalidad metafísica se explica bastante bien considerando el tiempo como una indeterminación real; y entonces lo necesario es lo que siempre existe, lo contingente lo que existe ahora pero puede no hacerlo luego, y lo posible lo que no existe ahora pero puede hacerlo en otro momento. También la modalidad física puede entenderse bastante bien si se considera el movimiento como una indeterminación real; y entonces su continuidad final es lo necesario y la forma determinada de efectuarse lo posible.

En todo caso, podemos prescindir de los detalles a que apuntan objeciones y verificaciones; porque basta sentar la tesis propuesta en términos generales, aunque conlleven alguna imprecisión⁸.

Lo importante es distinguir las operaciones negativas de las inteligencias y las operaciones racionales de la misma. Éstas devuelven los abstractos a su realidad extramental y así encuentran los principios próximos o predicamentales, las causas. Después, al agotarse el progreso de la razón con el descubrimiento de la unidad concausal del ser como fundamento, el entendimiento humano puede aún distinguir la esencia y la existencia, y acceder a los primeros principios; los primeros principios son los actos de ser extramentales. Éste es el ámbito propiamente trascendental en metafísica: el fundamento es la esencia; y después está su persistencia, la existencia creada del universo, que no es contradictoria; y la

⁷ Cfr. Platón, *Sofista*, 248a-249d.

⁸ Por ejemplo en *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, p. 94; Polo distingue *aplicación de atribución*, como dos de los usos lógicos de la negación; esto aquí no lo consideramos. Y además, después de las operaciones negativas, están también las unificantes: la unificación matemática de generalización y razón; y de esto tampoco aquí decimos nada.

existencia originaria del creador, idéntica con su propia esencia. Entre los primeros principios de no-contradicción y de identidad está el ligamen que remite el primero al segundo: la causalidad trascendental, que es también un primer principio.

Pero entre la metafísica de los principios, predicamentales o primeros, y la ontología modal, de una u otra forma derivada del pensamiento negativo, hay una distinción evidente. Y Polo viene a decir que la filosofía moderna se ha olvidado de los principios, es decir, de la actividad de existir (y con ellos del entero ámbito trascendental, porque sin el primero de los trascendentales los demás se desordenan y no se sostienen), por su ejercicio predominante del pensamiento negativo, con el que se embarca en la ontología modal y se encierra en el pensamiento al margen de la existencia. Así se produce la sustitución de las nociones trascendentales por las modales.

Este juicio de Polo entiendo, por lo demás, que viene a ser una concreción de un juicio más general que otros pensadores también sostienen al respecto: que la filosofía moderna se ha olvidado del ser, o ha sustituido la primacía del ser por la del pensar. Derivadamente, el hombre se independiza de la realidad, y comienza su andadura autónoma: es el subjetivismo de la filosofía moderna.

Y la denuncia poliana es que en ese cambio desde la filosofía antigua de los principios al pensamiento modal moderno, que abandona los trascendentales, es decisiva la teología escotista: su noción de Dios como ser infinito que, de alguna manera, comporta un cierto escepticismo: porque el infinito es incomprendible por el hombre, ya que desborda la capacidad de su inteligencia.

3. La revolución de la filosofía en los siglos XIII-XIV

Pero es que, cuando se recupera íntegramente a Aristóteles en la segunda mitad del siglo XIII, la idea de Dios del Estagirita es completamente inaceptable para los pensadores cristianos de fines de la Edad Media, porque el Dios aristotélico es un ser más del cosmos, pero no uno trascendente al universo. La *nóesis noéseos* aristotélica, en efecto, es el acto puro, motor inmóvil del universo; pero no es creador. Y por tanto no es un ser trascendente, sino sólo el primero de los seres del universo: como el uno neoplatónico del que todo lo múltiple emana. Buscando esa trascendencia, en cambio, el *Liber de causis* había sentenciado que *prima rerum creatarum est esse*, y que Dios está más allá del ser.

También porque el Dios aristotélico está encerrado en sí mismo, pues es su propia autognosis; pero es incapaz de amar: porque como la voluntad –para Aristóteles– es meramente deseante, el amor implicaría carencia de lo deseado, e imperfección en Dios. Fue Agustín de Hipona quien distinguió *eros* y *ágape*,

para poder atribuir a Dios el amor: un amor de donación, que –en último término– da razón incluso de la misma creación de los seres.

Por otro lado está, además, el escaso valor que el Estagirita otorga a la libertad humana: porque para él la voluntad no es primaria, sino subsiguiente a la intelección; y porque su indeterminación en la elección es –en último término– intrascendente: ya que los fines están fijados por naturaleza y el libre arbitrio se debe a que no hay estricta necesidad en la conexión de los medios con esos fines, como que –en muchas ocasiones– da igual cualquiera de ellos para conseguirlos. Ambos factores facilitaron el determinismo del averroísmo latino en el siglo XIII, que tampoco puede ser aceptado por los pensadores cristianos de la época.

Conviene recordar que tanto Aristóteles como el averroísmo latino de Siger de Bravante y hasta el propio Tomás de Aquino fueron condenados y silenciados a finales del siglo XIII y comienzos del XIV.

Frente a la metafísica aristotélica, en cambio, Duns Escoto propone una alternativa de calado; y esa alternativa pivota sobre la infinitud del ser divino. Según Escoto, el hombre tiene un triple conocimiento de Dios⁹:

1) el conocimiento al que llega la razón humana de Dios como el primer *principio* de todo, que es el conocimiento que alcanza la filosofía;

2) el conocimiento que reporta la fe cristiana en Dios como el ser *omnipotente*: no sólo principio del universo que existe; sino capaz de crear otros mundos, de hacer cualquier cosa que no sea contradictoria, y –por tanto– también de intervenir milagrosamente en el curso del universo;

3) y el conocimiento que obtendremos en el cielo con la visión de Dios tal y como es en sí mismo: un ser *infinito*; cuya inacabable contemplación será para el hombre una vida eterna.

De entre ellos, *perfectissime conceptus, in quo perfectissime cognoscimus Deum, est conceptus entis infiniti*¹⁰. Pues si de todas las perfecciones del ser divino se puede decir que son infinitas, de acuerdo con la *via eminentiae* en que culmina la teología filosófica, entonces la infinitud es el género indeterminado del que las distintas perfecciones divinas son como especies concretas; y es así la unidad de todas ellas: el constitutivo formal de Dios.

Esta idea escotista de Dios repercute en la concepción del hombre, y ambas finalmente en la comprensión del mundo. Porque la infinitud no sólo es un concepto de Dios negativo, sino que, para ser auténtica infinitud, ha de desbordar el alcance de la inteligencia (incluso de la propia inteligencia divina). Y por eso su

⁹ En el prólogo a la Duns Escoto, *Ordinatio*, III^a, n. 206; Escoto distingue la *theologia: sive Dei, sive beatorum, sive nostra*.

¹⁰ Duns Escoto, *Ordinatio*, I^a, d. 3, q. 1.

manifestación propia es la omnipotencia (en lo que se aprecia, según Escoto, que el conocimiento que suministra la fe es un anticipo del que alcanzaremos en la gloria). La omnipotencia divina es absoluta: como cierta manifestación del ser infinito, sí; pero también como un querer arbitrario, por ajeno a la intelección.

Además, si Dios, como ser infinito, escapa a la inteligencia, quedará sólo al alcance de la voluntad: Dios es amor; y el hombre puede y debe amar a Dios, aunque no lo conozca adecuadamente. Lo cual es posible porque la voluntad no sigue a la intelección, sino que es espontánea, se activa por sí misma: *per se*. Se incoa así el voluntarismo que caracterizará a todo el pensamiento moderno.

Éste entiende la libertad humana simétricamente a como la antigüedad entendió la naturaleza: como el despliegue de un principio, como su poder de autorrealización; que genera inmediatamente las disputas por el poder, incluso político. Se aspira a ejercer el poder de la subjetividad: un poder distinto, aunque simétrico, al de la naturaleza. Porque ahora la subjetividad humana es su propio principio, un principio espontáneo y autónomo; como lo dijo Kant, la libertad es la causalidad del sujeto: una causalidad *nouménica* frente a la causalidad objetiva de los fenómenos naturales. Se justifica así la autonomía operativa del hombre frente al determinismo que le impondría el sometimiento a la realidad a través de la inteligencia.

Lo curioso es que, superado el averroísmo latino, es decir, abandonada la inteligibilidad del ser como determinante del querer humano, será ahora el mismo poder absoluto de Dios el que amenace la libertad humana; y así reaparecerá el determinismo en Lutero, lastrando desde él a buena parte de la filosofía moderna. Porque, enfrentados el poder divino y el humano, o el hombre se entrega a la predeterminación divina, o declara la muerte de Dios como enemigo de la vida del hombre.

Pero el primado moderno de la voluntad es solidario de aquella debilitación de la inteligencia humana que no se atreve con el ser divino. En virtud de ambas, Ockham considerará finalmente a la realidad como estrictamente singular (Escoto ya había hablado de la *haecceitas*): objeto de intuición y enteramente dependiente de Dios; los universales, en cambio, son meros nombres, términos lingüísticos. El nominalismo es el padre del empirismo y positivismo modernos, pues, desde él, el pensamiento y la realidad se escinden: hipótesis... y hechos que las verifican; el marco teórico de la nueva ciencia objetiva, que perdura hasta hoy en día.

Pero en la raíz de todo esto está la idea de Dios como un ser infinito, superior a la inteligencia y objeto de la voluntad, que termina por empobrecer la

inteligibilidad de lo real. Por eso, Polo dirá, discutiendo con Miralbell¹¹, que lo central es la idea escotista de infinito; puesto que de ella deriva la atribución de espontaneidad a la voluntad y el nominalismo ontológico.

Con todo, Polo simpatiza con el proyecto escotista, porque de Aristóteles ciertamente hay que salir. Pero no con su concreta realización, que entiende insuficiente y hasta peligrosa (a partir de Okcham y del nominalismo subsiguiente se desarrollan ya esos peligros latentes en Escoto). Y por eso Polo entiende que hay que ampliar la metafísica clásica, sí; pero además hay que rectificar la antropología moderna. A ambos propósitos obedece su antropología trascendental.

4. La solución tomista: la distinción real de esencia y existencia; y su interpretación poliana

La alternativa a Escoto en la filosofía bajomedieval la formuló Tomás de Aquino al distinguir realmente la esencia de la existencia.

Ello permite acoger la metafísica aristotélica como una ontología predicamental: la concausalidad es la esencia del universo, pero luego está la actividad de existir: la persistencia supratemporal del universo. Se añaden entonces los primeros principios a las causas, que son principios próximos. Así se asegura la trascendencia divina, porque la identidad del ser divino –que es también un primer principio– se distingue de la existencia del universo, que es creada y por tanto realmente distinta de su esencia. Pero no se adopta un planteamiento negativo para distinguir finito de infinito, sino otro positivo: que distingue creador y criatura en el orden de los primeros principios, más allá de los principios predicamentales.

Dios es el primer principio de identidad, pues su esencia es su existencia: *ipsum suum esse subsistens*; pero hay otros dos primeros principios que son la existencia creada del universo: en cuanto que distinta realmente de su esencia (no es contradictorio que exista el universo) y en cuanto que vinculada con ella (la existencia del universo es la causa trascendental: *esse rei causat veritatem intellectus*).

Descubrir la trascendencia de Dios como un primer principio es algo posible al entendimiento del hombre, que advierte y distingue los primeros principios; luego no debilita el alcance de su inteligencia abriendo las puertas a la espontaneidad de su voluntad. Al admitir la metafísica aristotélica como ontología pre-

¹¹ I. Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 52, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

dicamental, se respetan también los logros de la razón humana y la índole esencial del universo físico: no se separan realidad y pensamiento, aquélla singular y éste especular.

Y si –por otra parte– hay que destacar el valor y alcance de la libertad humana, eso no se consigue bien con la actitud nominalista, que aboca al subjetivismo y al individualismo, sino aplicando particularmente el descubrimiento tomista de la distinción real al ser humano. Y Polo entiende que eso es lo que él hace al formular su antropología trascendental.

Pero en este punto es preciso exponer la interpretación poliana de la distinción real tomista; porque es peculiar y permite esa concreta continuación suya que es la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental, pero que no es una doctrina propiamente tomista.

Y es que Tomás de Aquino entiende el ser en términos de actualidad, puesto que el *actus essendi* es la actualidad de todos los actos, e incluso de las mismas formas¹²; mientras que Polo entiende que la actualidad, la presencia, es el límite mental del hombre. Por consiguiente, la actividad de existir no es actual, sino extratemporal; en cambio, el tiempo –por cuanto también desborda la presencia– es un cierto indicio de la distinción real, como manifestación de que esencia y existencia son la anterioridad y posterioridad reales. La esencia del universo, la concausalidad, es la anterioridad real, cuya posterioridad es persistir, la existencia del universo.

Esta interpretación preserva de un singular modo la trascendencia de Dios: porque la identidad del ser divino, como no puede alcanzarse con ninguna actividad o proceso distendido en el tiempo, debe declararse originaria. En cambio, una actividad de ser dirigida hacia la posteridad sólo será la existencia de una esencia realmente distinta de ella, y por tanto una existencia creada. La identidad del ser, en cambio, la completa y plena esencialización del ser que caracteriza a Dios [*ipsum suum esse subsistens*], sólo puede ser originaria.

Pero entonces, la identidad del ser, y por originaria, no sólo se distingue de lo actual sino que es precisamente irreductible a la presencia mental humana. Por tanto, la identidad del ser divino, que es su propia esencia, no está fuera de la intelección por la inmensidad de su ser, o por ser infinita (ya que Dios sí se conoce a sí mismo, como dijo Aristóteles), sino más bien por la limitación de la mente humana.

Y, en consecuencia, el conocimiento que el hombre tiene de la identidad originaria del ser es meramente incoativo: el que permite la criatura extramental por ser creada; pero no alcanza el interior de la identidad originaria del ser: su intimidad personal. Por eso Tomás de Aquino afirmaba que las pruebas de la

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad3.

existencia de Dios demuestran que es verdad la proposición *Dios existe*, pero no nos dan a conocer la existencia divina, la cual es idéntica con su esencia y trasciende a toda criatura.

Al ubicar en la limitación de la mente humana el insuficiente conocimiento de Dios que alcanza el hombre, se abren ahora nuevas perspectivas: las que permiten descubrir la libertad personal y formular la antropología trascendental.

5. La libertad personal y la antropología trascendental

Porque la interpretación poliana de la distinción real tomista permite ahora alcanzar el nuevo sentido que adquiere la existencia personal en la filosofía de Polo, como la de un ser libre y coexistente; o permite entender la *novedad* que la persona humana es, según su propia existencia libre. Es decir, se amplía la metafísica de los primeros principios con la antropología trascendental; y al tiempo se endereza el escepticismo escotista, del que brota el ateísmo de la antropología moderna.

Ya que desde esa interpretación cabe sospechar que la identidad originaria del ser es algo sólo incoativamente conocido por el hombre... porque su adecuado conocimiento es futuro: un futuro posible para la libertad personal, y al que ésta está destinada. La libertad trascendental de la persona es definida, entonces, por Polo como la estricta *posesión de futuro*.

Se abre así el ámbito de la antropología trascendental; porque la persona ahora *se incluye en el ámbito de la máxima amplitud* del ser y del saber, mayor que el de cualquier idea general de nuestro pensamiento¹³, y superior incluso al infinito: la intimidad del ser originario. Y esa inclusión en ese ámbito es la libertad trascendental de la persona humana, tal y como la define Polo¹⁴.

Ese futuro del hombre no puede hacerse presente: el límite mental lo impide, entre otras cosas porque puede no alcanzarse nunca. El hombre no tiene presente ya la intimidad del origen, la interioridad del principio de identidad, porque

¹³ Con todo, el conocimiento de la operación negativa de la inteligencia suscita, según Polo, el símbolo de la deidad, un conocimiento de Dios también inobjetivo, pero distinto de su demostración incoativa en metafísica, y de la búsqueda del destino personal que la antropología permite: cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, v. II: *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 221.

¹⁴ He puesto en cursiva en estos párrafos las tres descripciones que da Polo de la libertad trascendental de la persona humana: cfr. *Antropología trascendental*, v. I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 229ss.

es su destino, su futuro propio; y porque eventualmente puede no alcanzarlo nunca, y en cambio la presencia es siempre presencia de algo.

De acuerdo con este planteamiento, el disponer de su propia naturaleza, que es la esencia humana, es la anterioridad que posee un futuro libre en su destino. La secuencia de anterioridad y posterioridad en el hombre, la existencia de la persona humana, es distinta que la del universo: porque el hombre no se limita a persistir, sino que posee futuro, no meramente un seguir después. Tiene entonces una existencia peculiar: es un *ser además*, un coexistente; tal que su esencia es cierta anterioridad que tiene un futuro propio... de acuerdo con el cual puede buscar el conocimiento por dentro de la identidad existencial; la cual no es sólo un primer principio, sino la réplica que busca la persona humana.

Paralelamente, como a la causalidad predicamental se añade, desde la distinción real, la causalidad trascendental que liga la criatura con el creador; así también, desde la distinción real, el hombre puede alcanzar sobre su libertad esencial una libertad trascendental, que es su propia coexistencia personal con el creador.

Con el añadido de que, desde la libertad trascendental –y los demás trascendentales personales– se entiende mejor la primacía de la voluntad humana en el orden esencial de la persona: no a fin de autorrealizarse, como un principio autónomo, sino en vistas al destinatario de la acción humana, al cumplimiento de su coexistencia; porque es imprescindible constituir dones para completar el dar de la persona en orden a ser aceptado.

6. Conclusión

Se concluye de todo ello que la modalización de la metafísica, que margina el primado del ser para afirmar la libertad subjetiva, no es su correcta ampliación con la antropología trascendental. Porque si se desiste o se renuncia a conocer la intimidad de Dios, o sea, a conocer por dentro la identidad y plenitud del ser, y uno se conforma con una idea negativa de él como ser infinito (y aquí está el larvado escepticismo de Escoto), entonces no se descubre el destino de la persona humana y no se alcanza la coexistencia personal, sino sólo una libertad de autonomía y espontaneidad.

La libertad humana es un sentido del ser, el ser *además*, distinto del sentido fundamental del ser, el de los principios, pero compatible con él. No era preciso prescindir de los principios y modalizar la metafísica para destacar la libertad frente al determinismo averroísta; ni era preciso aislar al hombre de la realidad, encerrarlo en su subjetividad espontánea con olvido de la primacía del ser, para encontrar la libertad radical de la persona humana. Mejor es descubrir otro sen-

tido del ser (la persona junto a la naturaleza, el coexistir junto al existir), y ampliar la metafísica con una antropología trascendental.

Y quiero llamar la atención, por último, sobre que este nuevo sentido personal de la existencia es lo más alejado de la presencia mental humana, consagrada por el pensamiento negativo y las ideas generales tan cultivadas en la modernidad: porque, al margen de toda generalidad, es cada quién quien lo alcanza. Dios, más que el fin último de todo el género humano, es el destino libre de cada persona humana, a la cual corresponde alcanzar su existencia personal.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
jagarciago@uma.es

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novo hispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. MANUEL RODRÍGUEZ "EL LUSITANO", *Venta y usura en la 'Suma de casos de conciencia'*, Introducción y edición de M^a Idoya Zorroza y Fátima Regina Pérez Berríos (2012).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M^a Idoya Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: izorroza@unav.es