

La irreductibilidad entre lo real y la objetualidad. De los constructos epistémicos a la metateoría

*The Irreducibility Between the Real and the Objectuality.
From Epistemic Constructs to Metatheory*

JUAN J. PADIAL

Universidad de Málaga
jjpadial@uma.es

RECIBIDO: 2 DE JUNIO DE 2015
VERSIÓN DEFINITIVA: 12 DE AGOSTO DE 2015
DOI: 10.15581/013.18.83-96

Resumen: Se realiza una confrontación de la filosofía poliana del límite mental con la de Derrida acerca de la *diferenzia*. Al hacerlo se advierten: (i.) las dificultades que sobre la intencionalidad soluciona Polo en las filosofías de Brentano, Husserl y Zubiri. (ii.) la intencionalidad que corresponde al signo lingüístico en la filosofía poliana, y (iii.) el límite como no-diferencia o constancia.

Palabras clave: Polo, Derrida, límite mental, diferencia, intencionalidad, signo.

Abstract: This paper makes a comparison between Leonardo Polo's philosophy of mental limit and Jacques Derrida's philosophy of *differance*. As result one can notice (i.) the difficulties about the intentionality in the philosophies of Brentano, Husserl and Zubiri which are solved by Polo. (ii.) the intentionality of the linguistic sign according to Polo and (iii.) the mental limit as non-difference or constancy.

Keywords: Polo, Derrida, Mental Limit, Difference, Intentionality, Sign.

1. DERRIDA Y LA AUTONOMÍA DE LA OBJETUALIDAD:
LOS ORIGENES DEL MUNDO EIDÉTICO

Jacques Derrida ha subrayado incansablemente la diferencia de lo real para con los constructos epistémicos. Y lo ha hecho desde y frente a Husserl. La primera de las obras filosóficas de Derrida, aunque publicada tardíamente, es su memoria del curso académico 1953/54 titulada *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*¹.

Lo más propio y profundo del filosofar de Derrida emerge del estudio de Husserl. Se trata de una constante en la filosofía del siglo XX², como sucede con Merleau-Ponty, Heidegger, Zubiri o Levinas. Pues bien, el trabajo de Derrida con los textos husserlianos en que trata de la conciencia, su temporalidad interna y la síntesis pasiva, le permitirán advertir una diferencia para con su maestro. Paradójicamente, esta diferencia es el propio diferir –la *différance*–.

Cuando, al comienzo de su carrera, por 1891, Husserl trata de fundamentar la matemática en *Philosophie der Arithmetik*, ha de tratar con entes ideales abstractos: los números, en los que es fácil advertir su carácter absolutamente ideal, y por lo tanto objetivo, necesario, lógico. Es preciso recordar que Husserl se doctoró en Viena en Matemáticas con una tesis sobre teoría de las variaciones, y que preparó en Halle su tesis de habilitación sobre *El concepto de número*.

En esta obra Husserl aborda el problema de la génesis de lo ideal desde una doble perspectiva: lógica y psicológica. Y es que Husserl, frente a Frege, no puede prescindir del acto fáctico de contar, lo que implica el reconocimiento o la identificación de unidades. El problema con que Husserl se enfrenta no consiste sólo explicar la génesis de los números, sino que puedan re-

¹ J. DERRIDA, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, París, 1990. He manejado la traducción inglesa de Mariah Hobson: J. DERRIDA, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, The Chicago University Press, Chicago, 2003.

² Cfr. J.-A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, Libros en Red, 2006. Véase la tesis general de este libro enunciada en la presentación (página 5): “Tengo para mí que el verdadero motor que ha impulsado el ejercicio de la filosofía en el siglo XX ha sido Edmundo Husserl (1859-1938). Algunos de los más importantes filósofos de ese siglo fueron directos discípulos suyos; otros lo tradujeron a sus respectivas lenguas; todos, a fin de cuentas, le estudiaron. Después de la culminación del idealismo alemán con Hegel, y los intentos de continuar la filosofía dado el punto al que la llevó ese pensador, ha sido Husserl quien ha dado con la clave que permite proseguir: la índole humana del saber, su finitud frente a la pretensión hegeliana de absoluto”.

ferirse a la realidad, es decir la intencionalidad matemática. Y para ello el concepto de número no puede ser independiente del acto por el que se identifican unidades que se adicionan ulteriormente. Es decir el número derivaría, según Husserl, de las actividades por las que agrupamos objetos a fin de contarlos. Es este encontrar en la realidad unidades el que permite que las matemáticas sean ciencias que se aplican, que versan sobre la realidad, o que la realidad es en su contextura última numérica, numerada y matematizable. En un primer momento Husserl buscó pues el origen de la numeración en las leyes psicológicas de asociación, de agrupación.

Frege, como es bien sabido, acusó a Husserl de psicologismo. Y es que en esta primera formulación, Husserl dependía excesivamente de Brentano. Para Brentano el objeto era lo intencional en el conocimiento. Y esto implicaba que el objeto podía confundirse con el contenido mental. Y en esto residía la crítica de Frege, la idea de un número o de un grupo no es el grupo de cosas que cuento o que clasifico.

Pero como Husserl mismo advertiría en las *Investigaciones Lógicas*, el problema radica en que la unidad no puede tener un origen empírico, psicológico, singular, porque estos actos no darían razón de la validez universal y necesaria de lo ideal. Lo intencional es el acto, el acto que según una cualidad determinada permite generar la unidad, el grupo, etc. Es de este modo como Husserl separa absolutamente lo ideal de lo real, las esencias de las facticidades. Más aún, las esencias o idealidades pueden ser expresadas lingüísticamente y tienen una constitución a priori en la estructura temporal de la conciencia, pero su expresión verbal o manifestación lingüística no implica que deriven de ninguna experiencia singular, psicológica.

Y es que en el acto consciente por el que se constituye lo ideal se advierte que la esencia es radical y absolutamente diferente de lo real. El instante es real, no así su retención ni los instantes aún no advenidos de tiempo y hacia los que la conciencia protiende. La retención es trascendental no psicológica. No es el recuerdo de la impresión, sino el acto constituyente –inmanente, no derivado de experiencia vivida de algo trascendente a la conciencia– de las esencias e idealidades. Entonces dilucidar qué sea una objetividad quiere decir averiguar qué es el presente y que significa presentar y presentificar. Y esto es paralelo a la distinción entre tiempo inmanente y tiempo objetivo. Husserl se orientó pues hacia la descripción fenomenológica de las vivencias presentificantes. Vivencias en las que se da lo vivido por la conciencia.

En la *Crisis de las ciencias europeas* Husserl había subrayado el papel de la historia de la ciencia a partir de Galileo para comprender el olvido del mundo de la vida, de sus certezas intersubjetivamente compartidas, por parte de las objetivaciones científicas. Éstas pasan a verse pues como constructos epistémicos a distancia de las prácticas y las evidencias que constituyen el humus en que puede arraigar cualquier sentido, también el de las ciencias. Esta evolución de Husserl puso en pie de guerra contra él a muchos matemáticos, que sostenían la historicidad de su propia disciplina.

Husserl es un filósofo de las vivencias dadas inmediatamente a la conciencia. Es por tanto un filósofo de la conciencia, del aparecer y el fenómeno que se da en él. La subjetividad transcendental es constituyente de la objetualidad, de todo fenómeno y acto fenomenizante. Consiguientemente, es un filósofo que sostiene la constitución desde una subjetividad transcendental de la objetualidad, las esencias, o la ciencia. En palabras de Derrida es un filósofo logocéntrico, centrado en la subjetividad y la presencia.

Esta presencia, es como hemos visto, la presencia del sentido fenomenizado. A juicio de Derrida centrarse en el sentido, en el *λόγος* significa marginar la inidentidad de la presencia. Inidentidad o diferencia latente, oculta, no manifiesta. La diferencia está oculta en lo fenomenizado del mismo modo como el significante escrito queda ocultado por el sentido que se hace presente en él. “El logocentrismo cultural margina la escritura para así mitigar la diferencia en busca de la completa presencia y transparencia de sentido; pero el escrito queda. La presencia no es idéntica consigo misma, sino que alberga oculta en sí el sustrato de la diferencia; como el punto de ceguera que acompaña a toda visión, al decir de Bataille”³.

Derrida concentra pues su atención en los signos. El signo lo es por lo significado. Bajo el significante, en cualquiera de las formas que éste pueda adoptar, están marcadas las cosas, el cosmos, las valoraciones subjetivas y grupales de los seres humanos. Es decir, los signos son las cifras con que los diferentes grupos lingüísticos han codificado sus vivencias de lo real. Los signos son pues representaciones intelectuales de la realidad, de lo exterior al sujeto o del sujeto mismo y su interioridad. El contenido del signo difiere del significante, pero se manifiesta o se hace presente en él.

³ J.-A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, Libros en Red, 2006, 20.

Los signos, había dicho Hegel, son como una pirámide, como el sarcófago en el que está sepultado el sentido de lo que aparece. No hay signo sin diferencia, diferencia respecto de sí, respecto de la mismidad o el alma del signo: su significado. Alma que no se exhibe en el signo, pero que no obstante lo anima. Pero este contenido intelectual, que a juicio de Hegel, hace de alma, y vivifica el significante sensible no es jerárquicamente superior a la pirámide en que está encerrada. El significante que late bajo el sentido tiene una importancia fundamental, es un principio constitutivo del sentido. Así Derrida intentará mostrar que hay un elemento necesario para el sentido, pero refractario a él, y que por lo tanto

“no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento”⁴.

Y es que la metáfora hegeliana de la pirámide implica que el signo es como una tumba.

“La *a* de la *différance*, pues, no se oye, permaneces silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikevis*”⁵.

Derrida ejemplifica su sentido de la diferencia mediante la escritura de la voz “*différance*”. Este neologismo introducido por Derrida es homófono con “*différence*”. Tan sólo al verlo escrita se aprecia en francés la disimilitud con su sentido⁶. Se trata de una diferencia que no aparece en el lenguaje oral. Algo que está más allá de lo oral, y que lo oral no puede traer a presencia. Por tanto lo que es presente –*étant présent*– guarda, como la pirámide, una diferencia que no puede ser presentificada, al menos en ese momento.

Y eso implica que lo significado requiere de nuevos actos noéticos, y por consiguiente de nuevos signos, ya orales, ya escritos, en que su significado se vaya desvelando. Así pues, la diferencia entre el signo y su sentido pleno requiere un diferir, un posponer la plenitud en presencia del sentido. Y puesto que

⁴ J. DERRIDA, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2010 (2ª edición), 41.

⁵ *Ibidem*, 40.

⁶ Carmen González Martín ha traducido este neologismo como “diferancia”. Prefiero la traducción propuesta por García González: “diferenzia”: “Derrida, el filósofo de la deconstrucción postfenomenológica, ha señalado el carácter oculto de la diferencia, el cual está simbolizado en la denominación con que la nombra: la *diferenzia*; pues en francés la sustitución de la letra *e* por la letra *a* no se advierte en la pronunciación, como si en español sustituyéramos en la palabra *diferenzia* la letra *c* por la letra *z*”.

siempre tratamos con signos, la posposición, el diferir, es interminable. Nunca cabe una presencia total del sentido. Ahora el plexo de remitencias no está en las cosas con que tratamos en el mundo pragmático, sino en el lenguaje, en la diferencia entre el acto de habla y el significante necesario para tal acto. Pero no sólo el lenguaje es un constructo de remitencias, también lo es la ciencia, y en general todo lo ideal. El εἶδος no es visto por Derrida como una esencia idéntica a sí, trabada consigo misma, sino como un constructo epistémico.

Pero el sentido de un constructo, como el sentido del plexo pragmático (§ 27.1), sólo se manifiesta en las remitencias, en el juego recíproco de oposiciones de los signos en el sistema o plexo. Frente a la vivencia consciente en que se da y constituye el sentido, Derrida apela al silencio de la tumba y la muerte. Y es que no hay necesidad de una conciencia transcendental que dé forma al material hilético. Para ello basta –sostiene Derrida siguiendo a Ferdinand de Saussure–, el completo sistema de signos en el que éstos adquieren su significado. El lenguaje, según Saussure, es un sistema de diferencias, en el que un término adquiere su sentido mediante las relaciones de oposición sintagmáticas y paradigmáticas que guarda con otros términos. También la escritura es un sistema de diferencias, en el que las diferencias generan la identidad de las mismidades. El lenguaje como sistema o estructura de diferencias es la fuente o el marco del sentido conceptual. El lenguaje es una estructura de oposiciones que afectan tanto al significante como al significado, en la que lo aparece adquiere su sentido por el resto de oposiciones no presentes. Es decir, la diferencia es la condición de los signos.

Derrida detecta en las vivencias presentificantes de Husserl el movimiento del diferir y la diferencia. El flujo de la conciencia es un continuo diferir de sí en el que se constituye lo que aparece mediante retenciones y proyecciones, es decir, mediante una actividad presentificante de mismidades. Derrida en cambio subraya la diferencia, no la mismidad. La *differenzia*, lo no presente, lo que no aparece ni se fenomeniza pero que está dado en y con lo presente. Más aún, que es origen de lo presente. No es que la identidad acoja la diferencia cabe sí, como en Hegel, sino que la diferencia es lo que hace posible la identidad. Y esto es lo que Derrida encuentra en el flujo constituyente de la conciencia husserliano.

“La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado ‘presente’, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí

la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él”⁷.

El conjunto de signos que constituyen el texto son marcas de los otros signos a los que se oponen, marcas de la diferencia que genera o efectúa su significación. Que Derrida use el término “marca” ya indica que se está moviendo en una teoría semiológica, para la que el lenguaje es un caso más de sistema de signos o códigos, humanos o animales.

Lo mismo sucede con la temporalidad de la conciencia. Los sistemas de signos han sido generados, tienen una dimensión diacrónica o vertical, y no sólo una dimensión sincrónica o de oposición en el sistema actual o “estructura”. Lo presente es una marca y apela a lo que se dijo. Y ha de ser reiterable, por lo que apela a lo que ha de ser dicho. Cuando usamos ese signo, esa marca, nos referimos a los usos pasados que hemos hecho de él, y también a otros usos futuros que haremos. Ni el modo en que lo usamos en el pasado ni como lo haremos en el futuro están presentes por completo. Este uso actual evoca usos pasados. Es decir, la conciencia no sólo constituye la temporalidad, sino que también está en el tiempo, es constituida, puesto que cabe que la materia hilética esté ya dotada de sentido, sea una experiencia ya vivida, y esto antes de ser animada por la forma del acto consciente. De aquí que frente a la estructura de Saussure, Derrida hable de la “génesis” del sentido. Una génesis que no es subjetiva, logocéntrica.

2. DIFERENCIA, OBJETUALIDAD Y LIMITACIÓN DEL CONOCIMIENTO: EL ABANDONO DE LA PRESENCIA MENTAL

Acabamos de tratar de la intencionalidad y la objetualidad en Derrida. Este filósofo concentra su atención en los signos. De ahí la diferencia que detecta entre el sentido o la inteligibilidad por un lado y la marca sensible, latente pero necesaria para la aparición del sentido, para la objetualidad.

Pues bien, la consideración de la objetualidad propuesta por Leonardo Polo propone un sentido de lo oculto y lo latente en toda objetivación diferente del que propone Derrida, y con un fuerte sentido antropológico.

⁷ J. DERRIDA, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2010 (2ª ed.), 48.

A juicio de Polo hay que distinguir la intencionalidad que corresponde a la objetualidad de la que pertenece al signo lingüístico, o comunicativo en general.

“Lo pensado es signo en sentido estricto, o intencionalidad pura. Los otros signos no son puros, es decir, no son sólo signo, sino, además, cosa. La intencionalidad se caracteriza por no ser cosa alguna. Una cosa no puede ser pura intencionalidad precisamente porque lo que tiene de cosa es lo que no tiene de intencional”⁸.

Y en esto efectivamente radicaba la crítica de Derrida a Husserl. Si se atiende al signo lingüístico –ya oral, ya escrito–, entonces la marca latente no es intencional. Como no lo es, se distingue de ella, es diferencia. Pero es diferencia latente, silenciosa: *différance*, *differenzia*. En estas condiciones la génesis del sentido no se debe al acto noético, a la vivencia de la conciencia que formaliza un contenido hilético, sino a la estructura lingüística y la historia en la que los hablantes reiteramos el signo, de modo que el acto no sólo temporaliza, sino que es radicalmente histórico y situado. Es por ello que el sentido es una cuestión siempre abierta, pospuesta, diferida.

Derrida considera la intencionalidad en cuanto que añadida a la marca, a un elemento sensible, material. Esto es lo propio de los signos tal y como habitualmente son considerados. Es decir que al significado le acompaña o está unido a un significante. En esta unión hay un momento constructivo, por el cual añadimos a algo físico –el fonema, la grafía, el pasado histórico, la vivencia presentificante noética– un sentido. Por ello el sentido objetual es un constructo epistémico, debido bien a las estructuras sintagmáticas y paradigmáticas de oposición del lenguaje, o bien a la historicidad de la cultura, el derecho, la filosofía, etc., que han configurado una red de oposiciones, jerarquías y referencias entre los conceptos y los términos fundamentales de cada área de la cultura. Precisamente por ello cabe comprender esta red semiológica, este plexo conceptual y lingüístico mediante la deconstrucción, la historia de las lecturas efectuadas y que han creado este plexo de oposiciones en que se genera el sentido. Cada lectura decisiva en la cultura acentúa, interpreta la significación. Añade a un término de una oposición dada un significado. Oposiciones como interior/exterior, masculino/femenino, inmanente/transcendente, etc., tienen esta historia efectual de lecturas y relecturas. Es decir de identificación

⁸ L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, *op. cit.*, 181.

de centros de gravedad, reestructuración de los significados, etc. Por lo tanto, lo construido, para Derrida, viene a ser lo intencional, el sentido. Que por ello mismo puede deconstruirse, y ha de deconstruirse, para ser comprendido.

Pues bien, como recuerda Polo, a juicio de Husserl esto sería psicologismo. Pues piensa que

“la intencionalidad es una ampliación que se añade a la intuición. Por consiguiente, constituye, con ésta, dos. Es decir, una idea abstracta es dos cosas: intuición y el constructo intencional; esto último no supone por su cuenta. Husserl señala que esto es psicologismo craso. Ockham atribuye entidad psíquica a la intuición”⁹.

En las páginas del *Curso de Teoría del Conocimiento* dedicadas a la intencionalidad y la objetualidad, Polo no discute con Derrida. Pero en tanto que Ockham también concentra su atención en la intencionalidad de los signos, preferentemente lingüísticos –nominalismo: *nuda nomina habemus; verba et voces, praeterea que nihil*–, cabe hacer una comparación provechosa con Derrida.

Frente al Husserl de las *Ideas* y su inevitable cadencia idealista, Derrida acentúa la diferencia con el sentido y con el acto noético autoconstituyente y que se oculta silencioso, secreto y discreto como una tumba.

A juicio de Polo, Husserl acierta al caracterizar el sentido puro de la intencionalidad, mientras que Derrida considera la intencionalidad en un sentido lato, es decir que no es el que exactamente le corresponde, sino el que corresponde al signo lingüístico. Por otra parte, Polo piensa que la actividad formante y constituyente de la subjetividad trascendental respecto del sentido objetual es perturbadora y deriva inevitablemente en idealismo. Por ello se opone a Husserl, pero a diferencia de Derrida, mostrando un sentido de lo oculto y el ocultamiento que no es el que corresponde al silencio y la latencia del signo lingüístico, sino a la intencionalidad en su sentido riguroso y exacto.

Comencemos con los elementos aceptados de Husserl. En primer lugar la distinción entre lo real y lo mental. El objeto es intencional, no lo psicológico, sino la objetualidad. En esto Polo se opone de modo tajante a Derrida. Lo físico, lo psicológico, la marca o el significante no son en modo alguno elementos ni notas de la objetualidad. Ni siquiera como soportes de la misma. En línea con Brentano, Husserl o Zubiri, Polo subraya la inexistencia inten-

⁹ *Ibidem*, 184.

cional. A esto Polo lo denomina *exención* de la presencia mental: el acto presentificante exime a la objetualidad de cualquier tipo de ser real. Por ello lo intencional es meramente intencional, puramente intencional, sin soporte físico al que se añada, como sucede en los signos lingüísticos.

Polo coincide con Husserl en que la objetividad es un modo de tener simultáneamente aspectos que en el tiempo son sucesivos y dispersos. Y esto implica que la objetividad es cierta articulación en simultaneidad de lo sucesivo y exterior. Cada una de los objetos mentales de los que somos conscientes son una articulación temporal tal. Por eso,

“separada del tiempo, la presencia es incongruente. La equivalencia de objeto y tiempo (que es el conocimiento directo del tiempo) es la articulación temporal. Hegel, en última instancia, acepta esta equivalencia”¹⁰.

Pero entonces sucede que estas síntesis o articulaciones temporales no tienen por qué corresponderse con el tiempo extramental. Unificamos diversas notas en una idea u otra. Y eso implica que lo disperso y exterior es pensado simultáneamente. Podía haber sucedido o no sucesivamente. Y por ello, la presencia exime del tiempo extramental. Es una dispensación, una absolución, del mismo.

Leonardo Polo suele caracterizar la objetualidad como “lo que hay ya inmediatamente abierto”. En esta descripción destaca en primer lugar la apertura. El conocimiento no es un simple medio, un puente, hacia una realidad que yace al margen del conocimiento. Que la objetualidad sea apertura implica que es patencia, luminosidad, que el conocimiento *ya* está clavado en la realidad, no en tránsito hacia ella. Por eso desde Aristóteles se ha dicho que el conocimiento es luz. Más aún, comparada con esta luminosidad, que desvela *inmediatamente* aspectos de lo real, la luz física es más bien una metáfora. Pues la luz física necesita tiempo para iluminar, para llegar. En cambio, no hay un trayecto ciego en el conocimiento. Si se piensa, algo se ha pensado. El objeto pensado no es el término de un proceso, sino que es simultáneo a la actividad pensante. Se piensa y se tiene lo pensado, en estricta simultaneidad. La luz del pensar, y el desvelamiento cognoscitivo son simultáneos.

El pensar siempre intelige discretamente. Se piensa A, B, C, etc. Y que toda intelección sea discontinua implica que la A, o B o C pensada, ha sido

¹⁰ L. POLO, *El acceso...*, 47.

pensada indivisiblemente. Ulteriormente cabrá componer unos objetos con otros –aññññ–, discurrir. Pero el fruto de cada análisis o síntesis lograda también será logrado discontinuamente, por otro acto discreto. Y será logrado como una esencia dada o indivisiblemente aprehendida.

Y esto es lo que significa unicidad objetiva. Las esencias son diversas y unas con lo inteligible. Toda intelección es una unidad noética con lo inteligible. La unicidad radica en la discontinuidad de nuestro pensamiento. Pensamos sintetizando lo disperso. Y estas síntesis comparecen discontinuamente.

Pues bien, la apertura es propia del conocer. Una cosa no está abierta a otra. En cambio, *al* conocer estamos *inmediatamente en lo* conocido.

“Al conocer se superan los límites ópticos, la incomunicación física. Se establece una unidad que reside estrictamente en el conocimiento. El conocimiento es unificación. Y tanto y tan intrínsecamente es una superación de la imperfección de la materia, que incluso entenderlo como relación es impropio. El conocimiento no es una relación, sino una superación de la incomunicación, un modo de serlo todo según el cual una realidad no se limita a sí misma, sino que precisamente se ‘hace’ las demás. Este hacerse las demás es lo que hemos caracterizado como lo abierto”¹¹.

Así pues, para Leonardo Polo el pensar es apertura a lo abierto, en correspondencia inmediata con lo intencional, lo desvelado. Se trata de un acto noético que abre discreta, discontinuamente, en correspondencia con algo inteligible unitariamente aprehendido. El conocimiento no es una apertura como un hueco que permite transitar a otro ámbito. Esto plantearía el problema del representacionismo, el del puente entre el conocimiento y la realidad. Más bien, la apertura cognoscitiva es un estar *ya*, sin necesidad de tránsito. Y por eso Polo gusta llamarlo *umbral*. En el umbral *ya* estamos en la casa. Es la apertura de la casa, y al mismo tiempo en él.

“Abierto significa lo que se corresponde con un acto intelectual y, según lo cual, algo queda patente. Esto es lo abierto en su sentido puro. En tanto que sólo es posible en el orden del pensar como lo manifiesto en él, abierto quiere decir ante”¹².

¹¹ L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento II*, op. cit., 167.

¹² *Ibidem*, 113.

Ante el pensar, ante la actividad noética está lo manifiesto, lo abierto. La objetualidad es abierta, pero no mediatamente. No es que al abrir una puerta se esté ante lo abierto. Y aquí aparece la crítica a Derrida. Para este último el signo es la puerta que abre al sentido. Sentido que hemos construido los seres humanos y depositado en signos y sistemas semiológicos. El signo lingüístico tiene algo de real: el significante latente bajo el sentido manifiesto. Pues bien, según Polo:

“El objeto fue descrito anteriormente como lo inmediatamente abierto. La objetualidad quedaba así descrita como abierta distinguiéndola de expresiones como ‘puerta que se abre’. En el caso de la puerta, se abre algo real; ahora bien, el objeto hay que describirlo como inmediatamente abierto, no mediatamente abierto, esto es, no abierto *después* de constituido”¹³.

Y como no cabe apertura o intencionalidad al margen del pensar, entonces si se da éste *ya* hay pensado. Por eso la objetividad es apertura inmediata, cabe la actividad noética. Y por eso también es objetividad en exención, absoluta y puramente intencional, sin nada físico. Sólo lo abierto en correspondencia con el acto intelectual que abre. Y es que como no puede darse apertura al margen del pensar, aunque lo pensado sea simultáneo, hay una *antecedencia*, una aprioridad, una necesidad del pensar.

Pues bien, Polo ha tomado de Husserl –y en definitiva de Brentano y Aristóteles–, la diferencia entre lo real y lo intencional. Se trata de una diferencia a la que alude Derrida, cuando señala la *différance* entre el sentido (la intencionalidad) y su soporte. Pero según Polo no hay nada en la intelección ni en la objetualidad abierta que sea físico.

Pues bien, frente a Husserl, Polo niega que el acto presentificante organice un material hilético. Si lo hiciera estaría presente en él, como una forma respecto de un sujeto. Hay en Husserl un resto de consideración fisicalizante de la actividad cognoscitiva.

“El objeto se describe como lo ya abierto y el ‘en’ (que es la alusión a la operación intelectual) se describe como presencia o suposición que se oculta, es decir, que no interfiere ni forma parte del contenido del objeto”¹⁴.

¹³ *Ibidem*, 186

¹⁴ *Ibidem*, 193.

Es por ello que la objetualidad oculta más intensamente que el silencio del significativo derridiano, porque aunque el objeto sea lo inmediatamente abierto, no muestra en sí la apertura lograda por la actividad noética. Justamente al revés, la apertura se oculta, es lo incomparado, para que se de lo abierto en lo que se está. Como explica García “al conocer intencionalmente lo que en acto se obtiene es lo conocido, no el conocerlo; la operación cognoscitiva se oculta al conocer, impidiendo que se manifieste su diferencia con lo conocido”¹⁵.

Como hay una unidad noética con lo inteligible, que en lo abierto estuviese la misma apertura provocaría un eclipse de lo abierto, porque el pensar se interpondría, comparecería él, y no sería intencional. La patencia y la apertura entonces sería oscuridad de lo distinto de sí, y oclusión del pensamiento. “El objeto pensado *está* ahí, *ante* mí, *frente* a mí. Pero es precisamente su *estar ante* mí lo que no *está frente* a mí”¹⁶. Es decir, la actividad presentificante es una actividad ocultante de sí, es apertura ocultándose, intencionalidad no mostrándose. Es presencia que se oculta.

“Si al conocer A sólo se conoce A, la operación como tal no se conoce. La operación no se puede conocer como un objeto. Por eso se dice que al conocer objetivamente la operación se oculta (y oculta que se oculta). De aquí se desprende que la operación no se puede conocer reflexivamente”¹⁷.

Pues bien, frente a la *différance* derridiana, hay que hacer ver una indiferenciación, una no-diferencia. Como la objetualidad es la descripción de todo posible objeto intelectual, es constante en cualquier intelección. Y por lo tanto la intencionalidad en sentido estricto, la pura intencionalidad objetual implica un ocultamiento constante en la intencionalidad. No un mero silencio o latencia en el que cabe reparar precisamente como lo diferente y que difiere. Aquí lo que aparece es la indistinción, la no-diferencia:

“Llamo constancia de la presencia mental a esa no diferencia. Ocultándose, la presencia excluye la autoaclaración”¹⁸.

¹⁵ J.-A. GARCÍA GONZÁLEZ, “El abandono del límite y el conocimiento”, en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA, I. YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 35.

¹⁶ S. PÍA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio en sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía española, 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 14.

¹⁷ L. POLO, *Antropología Trascendental vol. I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, 108.

¹⁸ L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, *op. cit.*, 194.

Así pues, frente a Derrida la diferencia no es mental¹⁹. No está ni en el orden de la conciencia ni en el de la objetualidad. Entre la operación intelectual y la intencionalidad objetual lo que acaece es una indistinción constante. Y precisamente por ello, por que la presencia mental nunca es presente, no cabe que sea el pensamiento más alto. De aquí la crítica a Hegel. Lo objetualmente presente siempre está limitado, porque oculta de modo constante la operación en la que está abierto.

“El límite no se debe entender como una característica común sino como un estatuto constante. La presencia mental tiene un carácter de límite peculiar: es aquel peculiar límite en virtud del 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”²⁰.

¹⁹ Juan García González ha ubicado el tema de la diferencia en la filosofía de Polo. “Según este planteamiento, la diferencia configura internamente la esencia del mundo, y, en consecuencia, no se inscribe en el orden de la libertad o del pensamiento. Pretender lo contrario, y es una propensión que ya hemos constatado, sería naturalizar al hombre. Pero, precisamente por esto que decimos, se comprende que la diferencia es extramental, y más que irracional sotorracional. Se entiende también el enfrentamiento que los pensadores de la diferencia han señalado entre diferencia y presencia, que rigurosamente, como lo ha mostrado Polo, es presencia mental. Y se comprende su naturaleza finita; propiamente por comparación con la infinitud del pensamiento, más que por negación de la infinitud divina”. J.-A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Después de Husserl...*, *op. cit.*, 26.

²⁰ L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, *op. cit.*, 196.