

THÉMAT A

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda financiera de las siguientes instituciones:

- Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla).
- Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Sevilla).
- Grupo de Investigación HUM-153 “Filosofía de la Cultura”.

JACINTO CHOZA, JUAN A. GARCÍA Y JUAN J. PADIAL
(COORDINADORES)

LA INTELECCIÓN

HOMENAJE A LEONARDO POLO

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 50

Número monográfico

(Publicación semestral)



Sevilla

Segundo semestre
(julio – diciembre 2014)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
institucional.us.es/themata

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

DIRECCIÓN

DIRECTOR: Jacinto Choza
(jchoza@us.es)

DIRECTORA ADJUNTA: Clara Ríos
(themata@us.es)

SECRETARIO: Jesús Fernández-Muñoz
(jesusfdez@us.es)

SUBDIRECTOR: Jesús Navarro Reyes
(jnr@us.es)

SECRETARIA DE DIFUSIÓN Y DOCUMENTACIÓN:
Begoña Martínez Palomares
(bemarpal@gmail.com)

SUBDIRECTORA: Inmaculada Murcia Serrano
(imurcia@us.es)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

- The philosopher's index
- FRANCIS
- Dialnet
- ISOC-Ciencias sociales y humanidades
- Ulrich's International Periodicals Directory
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- Latindex
- DULCINEA
- SHERPA/RoMEO
- Gale-Cengage Learning-Informe Académico
- EBSCO Information Services
- ERIH PLUS

Entidad editora:

Thémata. Revista de Filosofía.
Grupo de Investigación HUM-153
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:

jesusfdez@us.es
Precio del ejemplar: 18 euros
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
Depósito Legal: SE-72-2002
Nº DOI: 10.12795/themata
Imprime Ulzama (España)

Redacción y normas de publicación: ver *Política editorial*, al final de la revista.



CONSEJO EDITOR/EDITORIAL BOARD:

ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (*Universidad de Mendoza*)

ALEMANIA:

Ciria, Alberto (*Munich*)

CANADÁ:

Moro, Óscar (*University of New Found Land*)

CHILE:

de las Mazas, Mariano (*Universidad Católica de Chile*)
Santos Herceg, José (*Universidad de Santiago de Chile*)

COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (*Universidad de Caldas*)
Gómez Yepes, Víctor Hugo (*Universidad Pontificia Bolivariana*)
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (*Universidad Pontificia Bolivariana*)

ESPAÑA:

–Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (*Universidad de Alicante*)

–Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (*Universitat Pompeu Fabra*)
Piulats Riu, Octavi (*Universitat de Barcelona*)

–Castellón:

Comins Mingol, Irene (*Universitat Jaume I*)
París Albert, Sonia (*Universitat Jaume I*)

–Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (*Universidad de Córdoba*)

–Granada:

Barroso Fernández, Óscar (*Universidad de Granada*)
López Cambronero, Marcelo (*Instituto de Filosofía Edith Stein*)

–Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (*Universidad de Huelva*)

–Madrid:

Parellada, Ricardo (*Universidad Complutense de Madrid*)
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (*UNED*)
Domingo Moratalla, Tomás (*Universidad Complutense de Madrid*)

–Málaga:

García González, Juan (*Universidad de Málaga*)
Padiá Benticuaga, Juan José (*Universidad de Málaga*)
Wulff, Fernando (*Universidad de Málaga*)

–Murcia:

Ferrer Santos, Urbano (*Universidad de Murcia*)
García Marqués, Alfonso (*Universidad de Murcia*)

–Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (*Universidad de Navarra*)
Sánchez Capdequí, Celso (*Universidad de Navarra*)

–Santiago de Compostela:

Pintos Peñaranda, M^a Luz (*Universidad de Santiago de Compostela*)

–Salamanca:

Murillo, Ildefonso (*Universidad Pontificia de Salamanca*)
Paredes, María del Carmen (*Universidad de Salamanca*)

–Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (*Universidad de Oviedo*)

–Sevilla:

Basáñez, Federico (*Universidad de Sevilla*)
Cecilia Lafuente, Avelina (*Universidad de Sevilla*)
De Diego González, Antonio (*Universidad de Sevilla*)
Rodríguez Valls, Francisco (*Universidad de Sevilla*)

–Valencia:

Anrubiá, Enrique (*Universidad CEU Cardenal Herrera*)
Llinares, Joan B. (*Universitat de València*)
Teruel, Pedro Jesús (*Universitat de València*)

–Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (*Universidad de Valladolid*)

–Zaragoza:

Ayala, Jorge (*Universidad de Zaragoza*)

ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (*University of Virginia*)
Phuong Phan, Thao Theresa (*University of Maryland*)

REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (*University of Strathclyde*)

ITALIA:

Bonamate, Luigi (*Università di Torino*)

MÉXICO:

De Gasperin, Rafael (*Instituto Tecnológico de Monterrey*)
Quesada, Julio (*Universidad Veracruzana*)

PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María*)
Wong Ortiz, Nicanor (*Universidad San Ignacio de Loyola*)

PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (*Universidade Católica Portuguesa*)

TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (*SETA Foundation for Political, Economic and Social Research*)

**CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR/ADVISORY
BOARD:**

ARGENTINA:

Maturo, Graciela (*Universidad de Buenos Aires - CONICYT*)
Peire, Jaime (*Universidad Nacional de Tres de Febrero*)

ALEMANIA:

Gil, Tomás (*Freie Universität Berlin*)
Inciarte, Fernando (†) (*Westfälische Wilhelms-Universität*)
Saame, Otto (†) (*Universität Mainz*)
Soler, Francisco (*Universität Bremen*)

BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (*South-West University 'Neofit Rilski'*)

CHILE:

Corduá, Carla (*Universidad de Chile*)
Torreti, Roberto (*Universidad de Chile*)

COLOMBIA:

Másmela, Carlos (*Universidad de Antioquia*)
Zalamea, Fernando (*Universidad Nacional de Colombia*)

ESPAÑA:

–Barcelona:

González Gallego, Agustín (*Universitat de Barcelona*)

–Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (*Universidad de Deusto*)
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (*Universidad de Deusto*)

–Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (*Universidad de Granada*)

–Madrid:

D'ors, Ángel (†) (*Universidad Complutense de Madrid*)
Fontán Del Junco, Manuel (*Fundación March*)
García-Baró López, Miguel (*Universidad Pontificia de Comillas*)
Girón, Luis (*Universidad Complutense de Madrid*)
Roldán Panadero, Concha (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC*)
San Martín, Javier (*UNED*)

–Málaga:

Falgueras, Ignacio (*Universidad de Málaga*)
Martínez-Freire, Pascual (*Universidad de Málaga*)
Rubio, José (*Universidad de Málaga*)
Vicente Arregui, Jorge (†) (*Universidad de Málaga*)

–Navarra:

Alvira, Rafael (*Universidad de Navarra*)
Llano, Alejandro (*Universidad de Navarra*)

–Oviedo:

Berciano, Modesto (*Universidad de Oviedo*)

–San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (*Ikerbasque, Basque Foundation for Science*)

–Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (*Universidad de Sevilla*)
Arellano Catalán, Jesús (†) (*Universidad de Sevilla*)
Bejarano Fernández, Teresa (*Universidad de Sevilla*)
De Garay Suárez-Llanos, Jesús (*Universidad de Sevilla*)
Hermosa Andújar, Antonio (*Universidad de Sevilla*)
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (*Universidad de Sevilla*)
Prieto Soler, José María (*Universidad de Sevilla*)
Rodríguez Donís, Marcelino (*Universidad de Sevilla*)

–Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (*Universitat de València*)
San Félix Vidarte, Vicente (*Universitat de València*)

–Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (*Universidad de Zaragoza*)

ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (*University of Boston*)

FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (*Université Paris IV-Sorbonne*)

PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (*Universidad Católica de Asunción*)

REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (*University of Glasgow*)

ISRAEL:

Dascal, Marcelo (*Tel Aviv University*)

ITALIA:

Campanini, Massimo (*Università di Napoli l'Orientale*)
Pagano, Maricio (*Università degli Studi del Piemonte Orientale. Amedeo Avogadro*)

JAPÓN:

Masiá, Juan (*Sophia University, Tokio*)

MÉXICO:

Méndez Jiménez, Jaime (*Universidad Veracruzana*)
Santamaría, Ana Laura (*Instituto Tecnológico de Monterrey*)
Zagal, Héctor (*Universidad Panamericana*)

VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (*Universidad Central de Venezuela*)

Í N D I C E

PRESENTACIÓN

Jacinto Choza (U. Sevilla), Juan A. García y Juan J. Padial (U. Málaga)	13
---	----

ESTUDIOS

La intelección primera. <i>The first intellection.</i> Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)	17
[doi: 10.12795/themata.2014.i50.01]	
El bien y la intelección según Platón. <i>Good and intellection according to Plato.</i> Alejandro Rojas (FICUM, Málaga)	37
[doi: 10.12795/themata.2014.i50.02]	
Intelecto agente, <i>forma formarum</i> , libertad. De Aristóteles a Hegel, y vuelta a Tomás de Aquino. <i>Intellect agent, formarum form, freedom. From Aristotle to Hegel, and forth to Thomas Aquinas.</i> Javier Hernández-Pacheco (Universidad de Sevilla)	69
[doi: 10.12795/themata.2014.i50.03]	
Inteligencia y dialéctica en Proclo. <i>Intelligence and dialectic in Proclus.</i> Jesús de Garay (Universidad de Sevilla)	95
[doi: 10.12795/themata.2014.i50.04]	
La raíz y cúspide de la intelección humana: el intelecto agente. Una comparación entre Tomás de Aquino, Buenaventura y Leonardo Polo. <i>The root and the cusp of human intellection: agent intellect.</i> <i>A comparison between Thomas Aquinas, at. Bonaventure and Leonardo Polo.</i> Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra)	113
[doi: 10.12795/themata.2014.i50.05]	

El intelecto humano en Spinoza. <i>Spinoza on human intellect.</i> Francisco Rodríguez Valls (Universidad de Sevilla) 135 [doi: 10.12795/themata.2014.i50.06]	
El esquematismo trascendental kantiano a la luz de la doctrina del límite mental. <i>The kantian transcendental schematism to the light of the doctrine of mental limit.</i> Fernando Haya Segovia (I.E.S. Hermanos Machado) 151 [doi: 10.12795/themata.2014.i50.07]	
El tratamiento hegeliano de la intelección como refutación de la teoría del conocimiento nominalista. <i>Hegel's treatment of intellection as a refutation of the nominalist theory of knowledge.</i> Juan J. Padial (Universidad de Málaga) 177 [doi: 10.12795/themata.2014.i50.08]	
Intelección y conciencia en Husserl. <i>Intellect and Consciousness in Husserl.</i> Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia) 201 [doi: 10.12795/themata.2014.i50.09]	
La luz como yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración Un comentario a: Martin Heidegger, <i>De la esencia de la verdad.</i> <i>Light as a yoke, truth as unconcealment and soul as aspiration. Comments to: Martin Heidegger, On the Essence of Truth.</i> Alberto Ciria (Munich) 215 [doi: 10.12795/themata.2014.i50.10]	
Gadamer: la comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-objetualismo. <i>Gadamer: understanding is prior an alternative to the subject-object dichotomy.</i> Carmen Segura Peraita (Universidad Complutense de Madrid) 229 [doi: 10.12795/themata.2014.i50.11]	
La intelección según Leonardo Polo. <i>Intellection by Leonardo Polo.</i> Juan A. García (Universidad de Málaga) 247 [doi: 10.12795/themata.2014.i49.12]	

NOTAS

La estructura acto-objeto como estructura de la intelección en Scheler y Polo. Gonzalo Alonso Bastarache (Universidad de Navarra) 273	
--	--

El conocimiento habitual como condición de posibilidad de la metafísica. Miguel Martí Sánchez (Universidad de Navarra)	297
Leonardo Polo y la intencionalidad: la revisión y reactualización de un concepto clásico. M ^a Idoya Zorroza (Universidad de Navarra)	303

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

POLO, L.: <i>Filosofía y economía</i> . (EUNSA, 2012). Genara Castillo (Universidad de Piura)	315
POLO, L.: <i>Estudios de filosofía moderna y contemporánea</i> . (EUNSA, 2012). Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra)	317
POLO, L.: <i>Lecciones de ética</i> . (EUNSA, 2013). Jesús Fernández-Muñoz (Universidad de Sevilla).....	319
POLO, L.: <i>Epistemología, creación y divinidad</i> . (EUNSA, 2014). Enrique Moros (Universidad de Navarra)	325
Libros de Leonardo Polo (Bibliografía completa) Juan A. García (Universidad de Málaga)	329

SEMBLANZAS

Semblanzas de Leonardo Polo

Leonardo Polo: la persona y el maestro que conocí. Isabel Aísa (Universidad de Sevilla)	335
Don Leonardo ¡Magister! Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)	343

Política editorial	359
Listado de evaluadores 2012-2014	365

THÉMATA. Revista de Filosofía, N°50 julio-diciembre (2014) pp.: 7-9

PRESENTACIÓN

El 9 de febrero de 2013 murió en Pamplona don Leonardo Polo, a los 87 años de edad. Somos muchos los que le consideramos nuestro maestro en el ámbito de la filosofía, tanto en España como en Latinoamérica, y los que sentimos la necesidad de hacerle un homenaje póstumo para honra de su tarea como filósofo, de su trabajo como profesor y de su ayuda como maestro y amigo.

Inmediatamente después de su muerte Juan José Padial redactó una nota necrológica de urgencia, para publicarla en el número de la *Thémata. Revista de Filosofía* que iba a salir (Nº47-Primer semestre 2013). Pero era solo una nota de urgencia. Queríamos hacerle un homenaje en consonancia con su figura y con nuestro aprecio. Por eso nos reunimos Juan García, Juan José Padial y yo, y acordamos que un buen homenaje podría ser editar un número especial sobre la intelección y dedicárselo a él. Un número especial en el que podíamos encargar a los diferentes filósofos españoles, discípulos suyos o no, un trabajo sobre la intelección en el pensador en que cada uno estuviera más especializado.

Un número así diseñado podría brindar al público de lengua española una visión muy completa y actualizada del tema, y ubicar a don Leonardo en el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía, puesto que su pensamiento filosófico, aunque amplio y polifacético, puede ser contemplado globalmente desde el proceso de la intelección. Y nos pusimos manos a la obra.

Encargamos los trabajos a todos los amigos, conocidos y colegas más lejanos, que inicialmente respondieron con excelentes disposiciones y con entusiasmo, tanto por el tema como por la figura del homenajeado. Luego no todos pudieron entregar los trabajos inicialmente previstos y sus nombres quedaron fuera del índice de este volumen. Pero queremos mencionarlos al menos en el prólogo, para dejar constancia de su apoyo al proyecto, tanto si su relación con don Leonardo fue intensa como si fue nula. Esos filósofos españoles son Ignacio Falgueras, Amador Vega, Juan Arana y Vicente San Félix, que se hubieran ocupado de exponer la intelección en San Agustín, Eckhart, Descartes y Hume. A los cuatro queremos darles las gracias por su interés y su apoyo.

El resto de los autores relevantes para el tema de la intelección en la historia del pensamiento han sido tratados: Platón, Aristóteles, Proclo, Santo Tomás, Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer y Polo. Aunque son doce estudios en total contando el primero titulado “La intelección primera”.

En el primero, que no se centra en ningún autor en concreto, se trata sobre la intelección primera y se expone el origen histórico cultural del plano de representación abstracta que se denomina mundo eidético, objetividad o también orden ideal, que es el generado por el proceso de abstracción y por la intelección. Al final, en el artículo sobre Gadamer, se expone la atención de la filosofía a los procesos vitales de comprensión como diferentes o incluso opuestos a los procesos cognoscitivos de abstracción e intelección. Éste artículo, que quizá debería haberse colocado en último lugar, cede su puesto de honor ante el que se dedica a don Leonardo.

Hasta el siglo XX la filosofía occidental daba por supuesto que la abstracción y la intelección eran la clave del conocimiento humano, el umbral que marcaba en la naturaleza humana el momento y el ámbito de la racionalidad, lo que convertía al animal humano en “racional”.

A lo largo del siglo XX se ha ido comprendiendo que ese umbral y esa racionalidad no pertenecen solamente a la naturaleza sino también a la cultura, y en concreto, a la cultura neolítica. Que antes del neolítico, cuando el conocimiento y la comunicación se basan más en símbolos y movimientos que en signos abstractos intemporales, no es del todo pertinente hablar de abstracción y de intelección en el sentido tradicional de estos términos y que después del siglo XX, cuando el conocimiento se refiere más bien a la comprensión dialógica entre grupos particulares o sujetos singulares, tampoco.

A comienzos del siglo XXI la intelección puede estudiarse como un modo de conocimiento, que tuvo su máxima vigencia histórica desde comienzos hasta finales del neolítico, y todo el saber alcanzado sobre él cuando era considerado como único, natural y universal, puede ser matizado y profundizado ahora cuando se percibe como plural, cultural y particular. Y por eso, también todo lo ganado sobre el conocer humano mediante su exploración puede ser aplicado y revalidado, si es el caso, a otros universos cognoscitivos diferentes del mundo eidético, como pueden ser las formas de racionalidad de los grupos paleolíticos, de la comunicación intercultural o de diseño biotecnológico.

Si la mente humana y el mundo intencional son ámbitos en expansión, una explosión de universos intelectivos, lo que se sabe sobre el intelecto y la intelección es un buen punto de partida para abordar el conocimiento de esa fascinante expansión. Y sin duda que es el mejor modo de honrar la memoria de don Leonardo Polo por parte de sus discípulos, ya que nadie tenía tanta pasión como él por la innovación cognoscitiva, por la expansión de los universos culturales, por la ampliación de los horizontes vitales y por el despliegue infinito de la libertad humana.

Presentación

A los estudios sobre la intelección se ha añadido, en una sección aparte, un conjunto de notas con recuerdos personales de don Leonardo. Son el testimonio de cómo aparece su figura y cómo se conserva en las vidas de quienes tuvieron con él un trato más o menos directo. Buena parte de lo que somos lo somos en los demás y con los demás, está repartido en ellos, y si cuando la persona falta, los que quedan reúnen esas partes que cada uno tiene, es posible hacerse la ilusión piadosa de que tenemos al amigo un poco más, un poco más de tiempo y un poco más completo.

Se están editando o se editarán otros volúmenes de homenaje y de testimonios donde la vida y el magisterio de don Leonardo han dejado más huella, pues en Málaga y en Sevilla casi no ejerció magisterio directo. Entre todos quedará un testimonio y un homenaje más completo.

Queden los trabajos de este volumen como la contribución de este grupo de amigos y discípulos al testimonio en honor de Leonardo Polo, de su pensamiento y de su magisterio filosóficos.

En Málaga y Sevilla a 14 de noviembre de 2014.
Jacinto Choza, Juan A. García, Juan J. Padial.

ESTUDIOS

LA INTELECCIÓN PRIMERA

THE FIRST INTELLECTION

Jacinto Choza¹

Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 14-08-2014

Aceptado: 10-09-2014

Resumen: Conocer es uno de los modos en que la vida se siente a sí misma. En el paleolítico los humanos expresan su saber de sí y del mundo mediante la actividad simbólica de los ritos. En el neolítico empiezan a expresar ese saber mediante signos, entonces es cuando se da la abstracción y la intelección. La poesía es el modo en que el signo puede referirse a la vida, expresarla y comprenderla.

Palabras-clave: intelección, luz, reflexión, símbolo, signo, poesía.

Abstract: Knowing is one of the ways in which life feels herself. In the Paleolithic humans express their knowledge of self and the world through the symbolic activity of the rites. In the Neolithic begin to express this knowledge through signs, that's when abstraction and insight is given. Poetry is how the sign can refer to life, express it and understand it.

Key-words: intellection, light, reflection, symbol, sign, poetry.

[1] (jchoza@us.es) Catedrático de Antropología Filosofía de la Universidad de Sevilla. Es miembro desde 1983 de "The New York Academy of Science", desde 1980 de la "American Anthropological Association", desde 1982 de la "Sociedad Andaluza de Filosofía" y desde 1994 de la "Sociedad Andaluza de Antropología". Fundador y director desde 1982 de *Thémata. Revista de Filosofía* de la Universidad de Sevilla; director del Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la misma universidad (1995-1999); profesor Honorario de la Universidad de El Salvador (Buenos Aires, 1994) y de la Universidad del Norte (Asunción, Paraguay, 2011); fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en 1996, y presidente en los bienios 1996-98, 1998-2000, 2000-2002 y 2002-2004; fundador y director del Seminario de las Tres Culturas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1999; fundador y director del Seminario sobre Identidad Cultural Latino Americana (SICLA), 2007.

1. El sentir primero

Es imposible que la vida no se sienta a sí misma. Porque la vida es control de sí mismo por parte del viviente, acción que brota desde sí mismo y resultado de la acción que experimenta como redundancia en beneficio de sí mismo. Vida es inmanencia, *in-manere*, permanecer en sí mismo, y la inmanencia es vida.

Esta afirmación, que se ha repetido muchas veces y de diversas maneras desde Aristóteles y quizá desde antes, en el siglo XX ha sido expuesta y desarrollada en la cultura occidental por Michel Henry², que añade a ella la tesis de que, para el viviente, para la vida, sentirse a sí misma es sentir su propio fundamento más allá del abismo, la tesis de que el sentirse a sí misma de la vida tiene una dimensión o un momento místico, de percepción de la divinidad o de contacto con ella.

Esta tesis, por otra parte, también ha sido desarrollada tanto filosófica como poéticamente en numerosas ocasiones. Filosóficamente tiene su desarrollo más conocido en el mundo académico occidental en la interpretación del *Prólogo al Evangelio de San Juan* que hiciera Fichte en el *Tratado de la vida bienaventurada*³, aunque Fichte no toma como punto de partida la experiencia del sentir o del sentir la vida sino la “experiencia” cartesiana contenida en la fórmula “pienso luego existo”, o sea, una peculiar “experiencia de ser” o “experiencia del ser”.

Poéticamente se encuentra en la tradición de la poesía y la mística sufi, en sus derivaciones hispánicas desde Teresa de Jesús a Juan Ramón Jiménez⁴, en el Haiku clásico japonés⁵ y otras tradiciones poéticas no occidentales, y especialmente en la poesía de Rilke.

“Sólo nosotros vemos muerte: El libre
Animal tiene tras de sí su muerte
Y ante sí a Dios, y cuando va, camina
por lo eterno lo mismo que las fuentes.
/.../

¿Quién nos volvió del revés, para que siempre,
por más que hagamos, tengamos el gesto
del que se marcha?”⁶.

[2] Cfr. Michel Henry: *Fenomenología de la vida*, Madrid: Encuentro, 2013.

[3] Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Estudio preliminar de A. Ciria; traducción de A. Ciria y D. Innerarity. Madrid: Tecnos, 1995.

[4] Choza, J.: “La actitud religiosa de Juan Ramón Jiménez: Poesía y Revelación”, en Arrollo Arrayás, Luis M.: *Juan Ramón Jiménez: Poesía y Pensamiento*. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2008.

[5] Haya, Vicente: *Haiku-dô: El haiku como camino espiritual*. Barcelona: Kairós, 2007.

[6] Rilke, R.M.: *Elegías de Duino*. Elegía 8, inicio y final.

Se trata ahora de hacer un examen filosófico, reflexivo, sobre este proceso también sumamente reflexivo de sentir la propia vida y su fundamento. Una dimensión, un momento o una fase de ese proceso es el conocimiento, el conocer. Vivir y sentir de algún modo que se vive pueden ser de suyo idénticos, pero también puede haber diferencia en esa identidad. El momento inicial, común y fundamentante de experimentar la propia vida es el sentir, el ser afectado. Aristóteles dice que el tacto es el fundamento de todos los sentidos y Heidegger que el comienzo de todo despliegue existencial es sentirse afectado, *Befindlichkeit*. A partir de ahí el vivir, y el conocer, se refractan en múltiples direcciones.

El vivir y el conocer se despliegan en múltiples vivientes y formas de vida, en todas las cuales se da la reflexión en un grado u otro, quizá también en el sentido de que en todas las formas de vida se da la reflexión que alcanza el fundamento del propio vivir. No hay muchos estudios filosóficos sobre este último punto, aunque es muy relevante la concepción pampsiquista de Leibniz, pero sí bastantes escritos poéticos y religiosos, de entre los cuales son bien conocidos en occidente el *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís⁷, y también algunos poemas de Juan Ramón Jiménez o de Rilke, que experimenta y vive “las fatigas de un escarabajo” y “el canto de las piedras”.

Las diferentes formas de conocimiento, especialmente el pensamiento representativo, que es el desarrollado más profusamente en la cultura occidental, es una modalidad de la reflexión, del tacto.

El tacto es una reflexión porque es el modo en que un viviente siente que pesa o que flota, siente frío o calor, siente dolor y placer. Es el modo en que una materia animada se experimenta a sí misma en un determinado tipo de congruencia o incongruencia con la materia no animada, y desde luego también con otros organismos animados. Quizá los vegetales tengan una percepción de ese tipo de la luz y la oscuridad, y los microorganismos también.

El olfato y el gusto también se activan por contacto y penetración de unos corpúsculos ajenos en otros integrados en el cuerpo animado. Y el oído y la vista igualmente se activan por contacto de determinadas ondas sobre membranas receptoras del organismo viviente.

Conocer, percibir o sentir es siempre y en primer lugar reflexión sobre lo que le pasa al organismo, le afecta o le toca, y por eso no hay conocimiento que no sea tacto, contacto. Lo que puede ocurrir es que el conocimiento se despliegue en simultaneidad con un contacto ininterrumpido, o bien como elaboración de contactos interrumpidos que dejan una huella, una información, que se divide y compone con otras informaciones a nivel imaginativo o a nivel intelectual.

[7] Francisco de Asís: *Cántico de las criaturas*, en *Lírica románica medieval* - Volumen1 – Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia, 1986.

En el nivel fundamental del tacto lo que se siente, se valora, orienta y guía el conocimiento es el bien. Se denomina bien a lo primero que se conoce y que abre la vida a ulteriores conocimientos y goces, y mal a lo que la cierra. Lo que emite algún tipo de señales y le hace a la vida experimentarse a sí misma como anhelo de más es el bien: anhelo de calor, de luz, de agua o de aire. El bien es experimentarse a sí misma como puro anhelo de algo otro que la salve de apagarse, extinguirse, dejar de sentirse y dejar de vivir.

Este tipo de vivencia es propia de todos los vivientes, desde el paramecio hasta el *homo erectus* y las diversas especies del *homo sapiens*.

A medida que los organismos vivientes son más complejos y tienen una mayor dotación de funciones cognoscitivas, el modo en que la vida se experimenta a sí misma y el modo en que se produce la reflexión cognoscitiva sobre lo que le afecta y le toca es diferente.

En el caso del *homo sapiens* el sentir se amplía al ser acogido en sucesivos ámbitos o formas de conciencia, y también, correlativamente, el vivir en tanto que saber de sí se va ampliando de manera que puede llegar a entrar en contacto con todo y a experimentarlo y conocerlo todo reflexivamente.

La cantidad y variedad de los elementos del universo parece que pueden ser vividos, sentidos y experimentados si entran en contacto con un tipo de materia animada dotada con receptores muy diversificados, a saber, los organismos de los mamíferos superiores. Y al parecer, la conciencia de todos esos contactos, cada uno de los cuales es conciencia de diversas formas de vida y tal vez del fundamento de todas esas formas desde la particularidad de cada una, es una y unifica o puede unificar las experiencias de todas esas formas de vida y sus fundamentos en una experiencia.

Dicho de otro modo, el intelecto, al parecer, es conciencia de sí como conciencia del ser-vivir del viviente, de las formas de vida, y como conciencia del fundamento de esas formas más allá del abismo. A la vez, es conciencia del ser, aunque hay experiencia de la diferencia entre el ser y la vida, y experiencia táctil, reflexiva táctil de esa diferencia, y seguramente también hay experiencia táctil de la indiscernibilidad del ser y de la vida.

La experiencia de la diferencia entre el ser y la vida es la bifurcación de la experiencia estética o táctil originaria, en experiencia filosófica y experiencia religiosa, y la experiencia de la indiferencia entre la vivencia del ser y la vivencia de la vida es la experiencia de la no bifurcación de la experiencia estética, sino de la unidad de ella con la filosófica y la religiosa, que es la experiencia mística. La experiencia mística en general, y los diferentes tipos de experiencia mística.

2. Oscuridad y silencio. El *Phanum* y el *Mysterium*

La amplitud y profundidad de una capacidad cognoscitiva a nivel sensorial comparece cuando se produce una privación de objeto sensible. Si se trata de una privación de objeto visible y objeto audible, esa capacidad aparece como atención de la vista y del oído ante la oscuridad y ante el silencio, que distinguimos bien de la ceguera y de la sordera porque en éstas no se da actualidad de capacidades sensibles, sino sencillamente incapacidad.

La oscuridad y el silencio actualizan y muestran la capacidad de atención táctil, visual y auditiva, del viviente, y apuntan al correlato tangible, cognoscible-valorable de lo visible y audible. A su vez, la interrogación y admiración intelectivas actualizan y muestran la capacidad no táctil, intelectual y comunicativa del intelecto, que opera componiendo huellas de lo tocado, o sea desplegando lo que se llama “logos” humano, y apuntan a su correlato tangible, o sea, inteligible-valorable y gozable-expresable. La profundidad del preguntar, del temor reverencial y de la admiración humana son insondables, no tienen fondo, son infinitos, porque son la reacción del espíritu ante lo ignoto y misterioso de sí mismo, de su ser-vivir, que se supone correlativa del ser en general. Por eso las respuestas que se dan a sus preguntas, los motivos que atribuyen a sus grandes temores, la dignidad con la que revisten a los valores venerados y el alcance y metas que confieren a su deseo de saber, también son infinitos, tienen la amplitud del vivir, del intelecto y del logos. Sus preguntas, respuestas y valoraciones se expresan en ritos, en unos ritos tan variados, de tanto alcance simbólico y de tanto valor artístico.

Los primeros *sapiens* despliegan su vivir, su intelecto y su logos, en esa lucha por la supervivencia. Cada éxito en el intento les abre el camino de lo que tiene sentido para ellos, de lo que genera vida y la preserva. El conjunto de la acción realizada y el objetivo alcanzado iluminan su ser-vida, su existencia, y la salvan. En otro caso el resultado es la muerte. Se repite lo que ha dado buen resultado, una y otra vez, y así se generan ritos, pautas de comportamiento, y se rotura el mundo. El universo queda colonizado porque queda iluminado, queda descubierto el sentido de algunos eventos y de las realidades relacionadas con ellos⁸. “Sentido” quiere decir utilidad, inteligibilidad, gozabilidad de lo vivido, de lo sentido-tocado. “Sentido” quiere decir “bien”.

Fuera de ese foco de luz, de ese foco de los eventos con sentido, todo es caos, peligro y mal, o sea, oscuridad y silencio para un intelecto que escudriña el horizonte, que interroga y se admira ante la nada y la luz. El foco de luz es también misterio, enigma y pro-vocación de la interrogación sobre lo insondable. Permite comprender el peligro y la salvación. La oscuridad y

[8] Knight, Cris; Studdert-Kennedy, Michael and Hurford, James: *The Evolutionary Emergence of Language Social Function and the Origins of Linguistic Form*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

el silencio por una parte, y el caos por otra, ponen de manifiesto que la vida queda entregada o confiada al protagonismo del conocimiento, del intelecto, o sea, queda confiada al protagonismo de la libertad, que aparece a su vez como diferencia entre vivir-ser y conocer-actuar en primer lugar, y como diferencia entre conocer-actuar y pausa en el conocer, como diferencia entre contacto y no-contacto con realidades ajenas al organismo, como diferencia entre entrega al contacto con lo otro y pausa y ensimismamiento.

El contacto con la información, con lo iluminado y sonoro, y la experiencia de la oscuridad y el silencio, proporcionan la experiencia del espacio y del tiempo, o de la amplitud infinita de lo inorgánico de lo cual se compone lo orgánico, lo vivo.

La luz, la comprensión, ilumina muchas realidades y permite captar el sentido de muchas realidades. El sentido es afirmación de la vida, es sobrevivir, es más vida y es salvación. La experiencia del vivir y sobrevivir mediante la caza y mediante la comida, mediante el sol que alumbra el campo de caza, mediante el fuego que alumbra el interior de la cueva en que se caza, se cocina y se come, y mediante la sangre que anima a los vivientes y se derrama en la caza y en la comida, es la experiencia de lo tangible y lo tocado actualmente y la experiencia de lo tangible pero no tocado actualmente sino representado, la experiencia de lo real, y también de la salvación, del milagro, de lo sagrado.

Se pueden describir los orígenes del vivir y el conocer humanos como una experiencia maravillosa, peligrosa, fascinante y sobrecogedora, como descubrimiento de “la realidad”, como primera experiencia del “comprender”, como un deslumbramiento ante la vida y el ser. ¿Y cómo no venerar a eso que da luz, que salva del caos, de la muerte, de la nada?⁹.

La magnitud de lo que en esas experiencias de lo real y de lo sagrado vive el *sapiens* en la caza, en la lluvia, en el parto, en contraste con lo que experimentan otros vivientes, es la magnitud de la diferencia entre un viviente orgánico dotado de intelecto, de conciencia intelectual, y un viviente orgánico que no tiene esa dotación.

Esa experiencia perceptiva, estética, tiene como se ha dicho dos dimensiones y se bifurca en dos direcciones, una “puramente” o “meramente” cognoscitiva, que también se puede llamar experiencia “ordinaria”, de lo cotidiano, de lo profano, experiencia de lo no tocado actualmente y “experiencia filosófica”, y otra valorativa volitiva, que también se puede llamar experiencia de contacto con lo vivo, con la vida, con lo que fundamenta la vida más allá del abismo, o experiencia de lo sagrado y experiencia religiosa.

El origen y desarrollo de la experiencia y la actividad cognoscitiva es un acontecimiento que tiene siempre y en todo caso un carácter ordinario, pero a la vez y en continuidad con ello, un carácter extraordinario, deslumbrante, revelador, misterioso más que comprensible, y en último término, sagrado, religioso.

[9] Eliade, M.: “Experiencias de la luz mística”, en *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona: Labor, 1984.

Una de las raíces de los vocablos que designan lo sagrado en las lenguas europeas, es la del término griego *Phanaios*, lo que ilumina, trae a la luz, da luz, del verbo *Phaino*, hacer aparecer, revelar, descubrir, brillar¹⁰, y del sustantivo *phanós*, antorcha, linterna, lámpara. A estos significados se suman los derivados del latín, *fanum*, templo, y *pro-fanus*, lo que está antes y fuera del templo y el término de las lenguas vernáculas *fanatismo*¹¹. Este término, y las realidades designadas con él, son los signos en que se condensa, en algunas culturas de occidente, la representación del “sentido”, del valor positivo, del bien de una serie de realidades y de actividades en las que sus creadores han experimentado el fundamento de la vida.

El *Phanum*, la luz, lo sagrado, lo que impone temor reverencial y atrae seduciendo, lo que se venera, aquello a lo que el hombre se entrega porque es lo que máximamente adora, ama e idolatra, en el sentido propio del término, es el fundamento de la vida más allá del abismo, que se llama “misterio” para significar que está más allá de la comprensión que el hombre puede alcanzar, por mucha experiencia táctil que tenga de ello.

En relación con el vocablo *fanatismo*, el término idolatría proviene de los vocablos griegos *eidōs*, idea, imagen, y *latreia*, adoración, culto¹². El término *eidōs* da lugar a ‘idea’ que en las lenguas europeas significa representación conceptual o imaginativa (más bien verdadera) y a ‘ídolo’, que en esas lenguas significa representación conceptual o imaginativa más bien falsa. “Verdadero” quiere decir que pone en contacto con lo vivo o con su fundamento, y “falso”, que no pone en contacto.

Una cierta diferencia entre el *Phanum*, la luz, y el *Eidōs*, la figura, la idea, lo iluminado, es que la luz ilumina sin tener forma mientras que la figura o la idea tiene forma y cuando ilumina lo hace de otro modo. Esto significa que desde cierto punto de vista no cabe una representación verdadera del *Phanum*, del ser, del bien, de la belleza o de la comunicación, no cabe una representación de lo que alumbra mediante un elemento opaco que pretendiera hacer de significante. Es decir, no cabe una representación ‘objetiva’ del *Phanum*, y a su vez, como contrapartida, lo representado o lo visto es representable y visible porque no es luz. La experiencia de la luz, del “sentido”, siempre es táctil, y la “idea” o la “forma” siempre es opaca, y siempre es construida o replicada cognoscitivamente. La “experiencia filosófica” es, por una parte, experiencia táctil de la vida, de la luz, del sentido, del *Phanum*, y por otra parte, experiencia cognoscitiva, no táctil, de la idea, de la forma, de la cosa real o del acontecimiento conocido.

Platón suele describir el conocer como acontecimiento en el que el anhelo vital del hombre toca y ve el sentido o el bien de las realidades gracias al

[10] Liddell & Scott's, *Greek - English Lexicon*, Oxford, clarendon, 1991, p. 854.

[11] Corominas J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987, p 266. Con este sentido emplea Heidegger el sustantivo alemán *Lichtung* para significar claro del bosque y también conciencia, ámbito de la conciencia. Cfr., *Carta sobre el humanismo*.

[12] Lydell and Scott, *Greek - English Lexicon*, Oxford, 1991.

bien o a la “luz” que emana del “eidos” y que “ilumina” la realidad que resulta conocida, pero en la tradición occidental los términos “idea” y “forma” designan generalmente lo opaco (aunque tenga una cierta luz propia), la parte pasiva, la parte conocida del fenómeno del conocimiento. Aristóteles suele describir el conocer como el acontecimiento en el que el anhelo vital humano toca y ve el “significado” la “forma” o el “eidos” de las realidades, gracias a la luz que emana del intelecto, y en la tradición occidental el intelecto y la luz designan la parte activa del conocimiento, que es incognoscible .

Ni el “eidos” de Platón ni el intelecto de Aristóteles, en la medida en que son *Phanum*, luz, tienen forma, y en la medida en que carecen de forma son incognoscibles en sí mismos y se relacionan con lo sagrado, con el misterio. Sus comentaristas posteriores han interpretado esa relación de diversas maneras, como semejanza, como identidad, como participación de lo divino en el hombre, como inhabitación directamente de lo divino en el alma humana o como inhabitación de toda alma humana en la luz del ser divino o en la luz del ser en tanto que creado. Entre los seguidores de Platón y en el seno del platonismo se han desarrollado doctrinas religiosas, pero no en el aristotelismo, y eso a pesar de que el dios de Aristóteles es subjetividad de un modo mucho más neto y claro que el de Platón.

Todas esas interpretaciones son maneras de responder a la pregunta sobre qué es lo que siente la vida cuando se siente a sí misma y a su fundamento, en el caso de un ser con una dotación cognoscitiva tal que su conciencia de sí es un intelecto de un alcance infinito.

Ahora hay que ver más detenidamente el tránsito y el desarrollo desde esa experiencia estética de la vida, que es propia de los humanos en los primeros milenios de su existencia, en los primero 130 o 140 milenios quizá, hasta el desarrollo de la experiencia cognoscitiva de la vida y de la realidad, que es donde se produce lo que actualmente se entiende por intelección, y que pertenece a esa fase de la historia de la especie humana denominada neolítico iniciada hacia el milenio 15 a. C. Hay que examinar la relación entre la experiencia táctil de la vida y de su fundamento, y la experiencia cognoscitiva de la vida, la experiencia no táctil y no tangible de lo real, la experiencia de lo representado.

3. Pensamiento simbólico y pensamiento representativo de signos

La conciencia intelectual humana no tiene una dotación cognoscitiva estable y constante, sino que, al igual que los vivientes orgánicos, crece, se desarrolla, y adopta configuraciones cuyas fases y formas no es posible precisar todavía en los 150.000 años de existencia que al parecer, tiene la especie.

Lo que resulta posible decir ahora es que desde el paleolítico al neolítico el intelecto humano ha desplegado unas modalidades de vida y de conocimiento

muy variadas basadas en lenguajes performativos simbólicos, y que desde comienzos del neolítico hasta comienzos del milenio 3 d. C. ha desplegado unas modalidades de vida y de conocimiento más homogéneas y con más comunicación entre sí, basadas en lenguajes predicativos de signos.

Estos tipos de lenguaje son correlativos de dos grandes tipos de pensamiento, para los cuales la vida y el fundamento de la vida se dan de modos diferentes, y el contacto con ellos, también. En concreto en el pensamiento lingüístico significativo no hay contacto inmediato con la vida, y se da una soberanía de la libertad y la reflexión intelectual sobre la vida y la naturaleza que no se da en el pensamiento simbólico.

Para percibir esta diferencia hay que examinar comparativamente la estructura significativa de los símbolos y de los signos¹³.

El símbolo tiene carácter natural, es un elemento de la naturaleza y tienen un uso análogo en las distintas culturas paleolíticas. Los símbolos utilizados en el arte parietal y el arte mueble, tienen como significantes realidades naturales, y tienen como significados también realidades naturales¹⁴.

Estas características de los significantes y los significados de los símbolos paleolíticos pueden percibirse con claridad en el siguiente cuadro.

Símbolo signifiicante	Significado	Símbolo signifiicante	Significado
Tierra	Refugio/ infierno	Toro	Fuerza
Aire	Alma / vida	Caballo	Hembra
Agua	Vida/ fecundidad	Pájaro	Alma del difunto
Fuego	Poder / divinidad	Vulva	Hogar / vida
Luna	Menstruación	Pechos (pezones)	Hogar/ alimento
Leche	Madre	Semen	Primavera
Sangre	Vida	Falo	Poder / Padre

Cuando se trata de signos, que son grafismos convencionales, y no de símbolos, que son realidades naturales, el tipo de referente o de significado al que el signifiicante remite, no pertenece al orden real, sino a un orden nuevo que es precisamente el orden intencional, abstracto o ideal. El conocimiento y la vida empiezan a referirse también a ese nuevo orden. Durante algunos milenios se refieren indistintamente a los dos órdenes, pero poco a poco se van refiriendo cada vez más al orden intencional de los signos y cada vez menos al orden real de los símbolos, y los significados a los que se refieren la vida y el co-

[13] Se reproduce aquí el parágrafo 39 a de J. Choza: *Filosofía de la cultura*, Sevilla, 2ª ed. 2014.

[14] Ries, Julien, *Le symbolisme dans le culte des grandes religions : actes du Colloque de Louvain-La-Neuve: 4-5 octobre 1983*, Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1985; cfr. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Encuentro, 1989.

nocimiento van dejando de tener un carácter real y natural para pasar a tener un carácter más bien ideal y objetivo. El contraste entre los significados de los símbolos y los de los signos puede exponerse en el siguiente cuadro.

Símbolo

Signo

	Características del Significante (Natural)	Características del Significado (Real)	Características del Significante (Artificial)	Características del Significado (Ideal)
1	Presente	Futuro/ más allá	Presente	Atemporal
2	Singular	Universal concreto	Singular	Universal
3	Empírico	Trascendente	Empírico	Objetivo
4	Contingente	Necesario	Contingente	Necesario
5	Elegido/espontaneo	Ser real	Elegido/arbitrario	Esencia inteligible
6	Operante	Activo	Inoperante	Inactivo
7	Eficaz	Eficaz	Ineficaz	Ineficaz
8	Polisémico	Eficacia plural	Unívoco	Unívoco

Con estas características, el símbolo tiene valor de revelación, por una parte, y de adivinación, por otra. De revelación, porque hace manifiesta en el significante una realidad oculta, que es la del significado. De adivinación, porque hace presente en el significante algo que pertenece al futuro o al más allá, que es el orden del significado. El símbolo dice lo que las cosas han sido, son y serán¹⁵.

Conforme se avanza en el neolítico los símbolos van convirtiéndose en pictogramas primero y en signos abstractos y convencionales después. Durante varios milenios mantienen a la vez las características de símbolos y de signos, hasta que finalmente pierden las de los símbolos.

Cuando los símbolos se convierten en signos, entonces los iconos, los gestos y los gritos de los rituales pasan a ser proposiciones y se inicia el uso generalizado del lenguaje predicativo.

El conocimiento humano se construye y se despliega al menos en dos niveles, el del orden trascendental y el del orden predicamental. El conocimiento que opera en el orden trascendental rige para todos los hombres de todos los tiempos y se basa en los primeros principios y en las formas de oposición entre los cuatro grandes tipos de significaciones (proposiciones) que Aristóteles sistematiza en el *Peri hermeneias* y donde traza el cuadrado lógico. Estos

[15] Ries, op. cit.

principios lógicos rigen todas las formas de conocimiento, de comprensión y de comunicación del vivir humano en todos los tiempos, desde la aparición de la especie en el milenio 150 a. C. en África.

El conocimiento que opera en el orden predicamental rige para la cultura que ha generado el sistema categorial que le es propio. En el paleolítico los sistemas categoriales usados por las diferentes tribus de cazadores recolectores son muchos. Cuando las diferentes culturas se inician en las formas de vida neolíticas se inicia un nuevo tipo de conocimiento, basado en los mismos principios del orden trascendental vigente antes y siempre, pero con novedades muy notables.

El orden del conocimiento representativo de la realidad, que es el orden intencional o el orden objetivo, es inaugurado en el neolítico y se consolida a lo largo del neolítico y calcolítico, (entre el milenio 12 y el 1 a. C.) que es cuando se consolida la vida urbana, el lenguaje predicativo y la escritura. Lo que los filósofos occidentales del siglo XX llaman el mundo intencional, el mundo eidético, la objetualidad, el origen de la geometría, de la filosofía y de las ciencias en general, aparece al final del proceso de formación del sistema categorial de las culturas neolíticas, que es el que describe Aristóteles en *Categorías*¹⁶. Ese proceso es perceptible en el examen de las diversas especies de la categoría de “cantidad”¹⁷.

La consolidación del plano de representación abstracta en el que se generan y articulan las herramientas y artefactos técnicos como los templos, los navíos, los canales y los puertos, los sistemas de contabilidad de producción y almacenamiento de grano, los títulos de propiedad, la escritura y el lenguaje predicativo lleva consigo que el hombre neolítico, al contrario del hombre paleolítico, viva más en relación con el mundo eidético que con el mundo natural.

Por eso tiene cada vez menos experiencia estética, táctil, de la vida y del fundamento de la vida, y más experiencia cognoscitiva de las representaciones del mundo eidético. En esa situación es cuando nace la filosofía y nacen las ciencias. Surgen a partir de experiencias y vivencias estéticas, de la luz y del bien, de la vida y de sus representaciones en la belleza de los números y en la belleza y profundidad de las expresiones verbales, poéticas y filosóficas, y se desarrollan como construcciones cognoscitivas. Esas experiencias estéticas-cognoscitivas tienen, como se ha dicho, un momento de experiencia del fundamento de la vida, de experiencia religiosa. Por eso se señala ese fundamento, y la “experiencia” de ese fundamento, en los diferentes momentos en que la filosofía ha vuelto a empezar por su principio y por su fundamento, aunque con el enfoque peculiar propio del momento histórico en que se produce.

[16] Estas tesis están desarrolladas en Choza, J.: *Filosofía de la Cultura*, Sevilla, Thémata, 2ª ed. 2014.

[17] Choza, J.: *Neolithic genesis of Aristotelian Category of Quantity and the notion of Spirit*, IS-EEI, Oporto, 2014.

4. Intelección, idea y objetividad

La experiencia cognoscitiva de lo real se va diferenciando progresivamente de la experiencia de lo sagrado, que es la vivencia de lo tremendo y fascinante, lo que provoca temor, un miedo especialmente sobrecogedor, y que a la vez provoca una atracción y una seducción por encima de cualquier experiencia ordinaria, y eso tanto en el *sapiens* del paleolítico como en el hombre actual.

Semejante experiencia de lo sagrado, que nunca queda desgajada del todo de la experiencia cognoscitiva profana, ha quedado descrita y expresada en unas obras ya clásicas. La de Rudolf Otto *Das Heilige* de 1917¹⁸, donde se describe como vivencia del *Mysterium tremendum et fascinans*, del misterio tremendo y fascinante, que provoca estupor, temor, fascinación y atracción al mismo tiempo. La de Eliade, *Experiencias de la luz mística*, la de Bataille *El erotismo*¹⁹ y unas cuantas más. En cada lengua y cultura esa experiencia y lo vivido en ella se ha designado con términos propios, pero con metáforas que se refieren a la luz, al bien o al amor. Por otra parte, casi siempre se ha descrito también como produciendo el mismo efecto sobre el ser humano y moviéndole a las mismas posturas corporales de genuflexión y abajamiento, adoración, plegaria, entrega y súplica.

Ahora es importante señalar la diferencia entre el *Phanum* y el *Mysterium* en orden a precisar la diferencia entre el correlato del intelecto humano y el del logos humano, porque no son el mismo, y aunque el lugar más apropiado para señalar la diferencia es la filosofía de la religión, también es preciso señalarla al describir la intelección.

El correlato del logos humano es uno, a saber, la totalidad de lo inteligible representable y expresable, y el correlato del intelecto humano es doble. Por una parte, el *Phanum*, la luz o el bien, que hace que la totalidad de lo real sea inteligible, representable y expresable y que tenga sentido, y por otra parte el *Mysterium tremendum et fascinans*, que excede con mucho la capacidad de articulación del logos humano en términos de contenido inteligible, representable y expresable, o en términos de contenido racional o científico, y que es el origen o el fundamento de la luz y el bien.

En primer lugar, el correlato del intelecto es, pues, por una parte, el *Phanum*, la luz, el bien o el ser, mediante los cuales el propio intelecto genera y articula los contenidos inteligibles, representables y expresables de la realidad, y, por otra parte, la totalidad de lo real representado, articulable en tales términos, que es el modo en que el intelecto genera el

[18] Otto, Rudolf: *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1985.

[19] Eliade, M.: “Experiencias de la luz mística”, en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984; Bataille, Georges: *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 2005.

logos, es decir, la unificación de todos esos contenidos en un *conocimiento teórico o representativo*. Cuando la atención del intelecto se centra en el logos se debilita la experiencia de la vida, cuando se desarrolla la experiencia cognoscitiva, la experiencia de lo intencional y objetivo, se debilita la experiencia de la vida, del contacto inmediato con lo vivo.

En segundo lugar, el correlato del intelecto es el *Mysterium tremendum et fascinans*, es decir, ‘lo sagrado’, que no es representable ni articulable según el logos, según la razón o la ciencia, sino según la reflexión táctil, según el ‘corazón’, que puede *articular en una unificación transformadora el mundo y lo sagrado*.

El corazón tiene tanta potencia y alcance que puede llegar a romper el intelecto y a producir la locura: se puede enloquecer de amor, como muestran los poetas (especialmente Garcilaso de la Vega). El intelecto también puede llegar a romper el corazón, cuando percibe acontecimientos dolorosos por encima de la capacidad humana, y entonces se alma se apaga en otras formas de locura como la melancolía o la catatonía.

El ‘corazón’ es lo que los filósofos desde Gorgias y Platón hasta Wittgenstein, Heidegger y Levinas, y los antropólogos e historiadores desde Otto a Eliade y Geertz, han considerado que es lo que tiene como correlato a Dios (al cual se le puede amar más adecuadamente que conocer), y a la totalidad de lo real en cuanto que sacralizable por el hombre²⁰.

Dicho más en concreto, el *Mysterium tremendum et fascinans*, lo sagrado, se corresponde con lo que es propio de o relativo a Dios, y con Dios mismo, según los significados que le dan los filósofos, antropólogos, historiadores de la religión, etc.

Para todos ellos lo sagrado y Dios mismo se sitúan más allá del alcance de las formalizaciones del intelecto, como un referente que es de alguna manera ‘comprensible’ cuando el intelecto y el ‘corazón’ adoptan una determinada actitud o abordan lo real según un determinado enfoque.

Gadamer en concreto, sostiene que el mito, la plegaria o las profesiones de fe, pertenecen a un orden de discurso en el que se habla de lo sagrado como fundamento del orden del intelecto, como origen del ser, de la luz y del logos, por eso carece de sentido valorarlos desde el punto de vista de un uso particular de la razón²¹. Por su parte, Geertz señala que la religión es el orden de apelaciones del ser humano que se abre cuando las situaciones existenciales desbordan toda capacidad de comprensión y llevan a una desesperación completa, el orden en el que se espera que puede haber una solución ante lo definitivamente

[20] Estos autores sostienen esta tesis en la medida en que consideran que el intelecto, impulsado por el amor o la caridad, tiene una capacidad cognoscitiva de mayor alcance que cuando opera en el monólogo objetivante (lo que Heidegger llama pensamiento representativo).

[21] Gadamer, H.G.: *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

insoluble (como por ejemplo la muerte). Por eso señala que lo que todas las religiones comparten es el dogma, “relativamente modesto, de que Dios no está completamente loco”²².

También podría decirse que la religión pertenece al orden de la experiencia táctil de la vida, al orden del corazón, y no al orden del conocimiento representativo de la realidad.

Puede suponerse que hay correspondencia y ajuste entre las capacidades intelectivas y comunicativas de los humanos y la realidad toda o el conjunto de las realidades inteligibles, que la realidad (el ser) supera al intelecto, o que el intelecto supera a la realidad (al ser). Todo ello se ha supuesto y se ha analizado en la historia de la filosofía occidental de modos muy explícitos y detallados en los siglos XIX y XX.

La luz hace visible lo iluminado, pero ella no necesita ser iluminada porque ya es luz. El intelecto tiene en parte la naturaleza de la luz, de lo actual, y en parte la de lo apagado, de lo que necesita ser encendido. El ente tiene solamente la naturaleza de lo iluminado, y el ser del ente también la de la luz (que sería la del ser como diferenciado del ente), y quizá la de una luz que enciende al intelecto apagado.

El ser desborda la capacidad conceptual y expresiva del intelecto, y su capacidad perceptiva, y en ese sentido se puede ensayar, como hace Heidegger, un análisis del correlato real del intelecto que no suponga una caída en los conceptos y en las reglas de articulación de conceptos, sino que le sostenga la mirada a la luz, al ser.

En ese caso, el intelecto humano puede referirse a su correlato real, más allá de lo conceptual, en el hombre actual y en los primeros *sapiens*, y entonces se encontraría con aquello que está más allá de los conceptos, es decir, más allá de lo articulado según el logos, más allá de lo organizado e inteligible racionalmente. En esa dirección lo que se capta son las nociones que abren los campos de lo informalizable, a saber, el caos, el mal, la nada, el poder, el ser, y la libertad. Más allá de esas nociones que abren los campos de lo informalizable se encontraría el *Mysterium tremendum et fascinans*.

El hombre se encontraría con que podría establecer con ese *Mysterium* una relación comunicativa afectiva, una relación comunicativa expresiva, y una relación meditativa reflexiva, y entonces se encontraría con que surgen y resurgen la religión, el arte y la filosofía como formas de relación del espíritu humano con lo que le supera, es decir, como formas del espíritu absoluto. Esto es lo que sucede de hecho, tanto en la vida ordinaria como en las experiencias extraordinarias, tanto en el paleolítico como en el neolítico y el postneolítico.

[22] Geertz, C.: “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992

Estas capacidades subjetivas indican una cierta medida del intelecto del *sapiens* en todos los tiempos, actualizada en mayor o menor grado en unos que en otros. Por otra parte, dan pistas sobre el modo en que el *Mysterium tremendum et fascinans* es “experiencia táctil”, experiencia vital, y no experiencia cognoscitiva o representativa, de lo que excede el intelecto humano, de lo que permite en determinados momentos volver al principio de la religión, del arte y de la filosofía, y del motivo por el cual dentro de la clase de “estados alterados de conciencia” entran a la vez fenómenos reflexivos, artísticos y religiosos, junto con otros de tipo patológicos.

Los creadores e innovadores de religiones, de corrientes artísticas, y de reflexiones filosóficas, cuando se han situado en un nivel suficientemente radical han descrito su experiencia como un encuentro con el origen, con el principio, y este origen ha sido caracterizado más en términos de *Phanum*, de luz, que en términos de idea. Por otra parte su actitud subjetiva ha sido descrita como adoración, veneración, fascinación, amor, locura divina (*theia manía*), subyugación y persuasión (*Peitho*), éxtasis, entusiasmo, admiración, y de otros modos análogos. Son expresiones no solamente utilizadas en las descripciones de sus experiencias por los profetas hebreos desde Moisés hasta Amós, o por Zaratustra y Confucio, que en el siglo VI a. C., predicaban las religiones de la interioridad, como señala Panikkar²³. Son expresiones utilizadas por Homero y Píndaro, para dar cuenta de sus experiencias poéticas y creadoras, o por Parménides, Platón y Aristóteles, para referir sus experiencias teóricas contemplativas.

Esas expresiones vuelven a ser utilizadas por Francisco de Asís y por Teresa de Jesús en su descubrimiento del amor, por Leonardo y Velázquez al sentirse imitadores del creador, por Descartes junto a su estufa al descubrir el pensar como *phanum* en los inicios de la modernidad, y también en el siglo XX por Ety Hillesum, Ghandi y Martin Luther King para transmitir sus experiencias religiosas, por Rilke, Pessoa y Vallejo para cantar su piedad por Dios y por el hombre, y por Heidegger para señalar que el ser es el principio del pensar filosófico.

Posiblemente el hombre no puede evitar la tendencia a la representación del *Phanun*, o sea, a la idolatría, o, como diría Heidegger, a la metafísica²⁴, aunque para otros autores, la creencia en que nunca puede haber una representación suficiente de Dios y de que el pensamiento es inane ante esa tarea, como es el caso de Hegel, significa una infravaloración del espíritu humano y del divino.

Cuando el intelecto humano se refiere a su correlato real, entonces se encuentra con aquello que está más allá de los conceptos, más allá de lo

[23] Panikkar, R.: *El silencio del Buddha: introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 2000.

[24] Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2002.

articulado según el logos, más allá de lo organizado y comprensible racionalmente, es decir, se encuentra con el horizonte de lo informalizable, como se ha dicho, a saber, el caos, el mal, la nada, el poder, el ser, y la libertad, que se pueden sistematizar en un cuadro como el que se presenta más adelante.

Lo informalizable es lo que en el plano trascendental remite a los problemas filosóficos fundamentales, y en el plano subjetivo provoca las reacciones biopsicológicas de miedo, angustia, ira y otros²⁵. Más allá de esas nociones que abren los horizontes de formalización, los campos de lo informalizable y los ámbitos de sentido, se encuentra el *Mysterium tremendum et fascinans*, es decir aquello que está más allá de los horizontes de sentido, y que más que comprensible o amable es adorable y que por eso se adora. Adorar es la referencia originaria y adecuada a lo sagrado.

A lo largo de la historia de la filosofía y de las religiones, la conciencia intelectual humana se ha experimentado a sí misma como A) experiencia estético-cognoscitiva y como B) experiencia estético-vital, y en ambos casos experimenta que tiene como correlato C) el logos de la realidad y la representación ideal de ese logos, D) El *Phanum*, la luz, el bien o el sentido que constituye el horizonte de comprensión de lo real, y E) el referente trascendente informalizable, origen y fundamento de la luz y del sentido.

La correspondencia entre experiencias subjetivas cognoscitivas y experiencias vitales y sus correlatos formales y formalizables, sus horizontes informalizables y el fundamento de esos horizontes más allá del abismo se puede representar en la siguiente tabla.

[25] Cfr., Burkert, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado, 2009, pp. 27 y ss.

La intelección primera

A. Experiencia estética (del intelecto)	B. Experiencia vital (del “corazón”)	C. Correlato formalizable. Logos real/ideal	D. Horizonte de sentido informalizable	E. Referente trascendente informalizable
1. Estética, Cognoscitiva Religiosa	Adoración, Sobrecogimiento (Chamanes).	Fuerzas y vivientes naturales. Ritos	Vida	Fundamento de la vida allende el abismo
2. Cognoscitiva, Epistémica Sapiencial	Admiración (Aristóteles)	Logos Epistémico y Sapiencial	Ser, Luz Intelecto Primero Saber	Dios
3. Cognoscitiva Técnica, Científica	Duda Certeza (Descartes)	Logos dominador Ciencia-Técnica	Caos Cosmos controlable	Dios creador Garante y evidente
4. Cognoscitiva Moral	Temor Respeto (Kant)	Logos moral Ley moral	Bien Mal	Juicio final
5. Cognoscitiva Existencial	Angustia (Kierkegaard, Heidegger)	Logos existencial	Ser	Misterio, Abismo
6. Cognoscitiva interpersonal	Llamada (Levinas)	Prójimo en todas sus formas	Alteridad	Misterio de alteridad

En la historia de la cultura occidental la filosofía nace como reflexión de la experiencia cognoscitiva sobre sí misma cuando el pensamiento se ha distanciado mucho de la experiencia vital, cuando la vida ha dejado de sentirse a sí misma en la experiencia táctil originaria. Entonces el contacto con la vida, el tacto de ella, y la experiencia de ese contacto van quedando cada vez más alejadas de la conciencia intelectual, más alejadas de la conciencia en general y más relegadas al “inconsciente”.

Esa sería la respuesta a la pregunta de Zubiri en su estudio *En torno al problema de Dios, en Naturaleza, Historia, Dios*²⁶, sobre el problema del ateísmo. El problema del ateísmo no es el problema de cómo es posible descubrir a Dios, sino del de cómo ha sido posible encubrirlo. Ha sido posible porque la conciencia intelectual (occidental) ha desarrollado un plano de representación abstracta, un plano de formalización, donde representaba el logos de lo real, y donde se sentía obligada a representar los horizontes de formalización y sus fundamentos informalizables e irrepresentables para alcanzar la “totalidad”. Pero una y otra vez se encontraba con la soberanía de su libertad, con el poder casi absoluto y casi divino de ella misma, en una especie de rivalidad con lo sagrado como la de Prometeo o de lucha contra el ángel como la de Jacob. En

[26] Zubiri, X.: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Sociedad de Estudios y publicaciones, 1974.

esos mundos eidéticos el hombre ha expresado su propia infinitud y su propia grandeza, y en esas creaciones del espíritu ha aprendido mucho de sí mismo. “He aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal” (Génesis 3, 22).

La conciencia intelectual se interpreta a sí misma como espíritu y despliega los mundos eidéticos a los que interpreta a su vez como ámbitos del ser y de la realidad, más familiarizados y emparentados con los ámbitos de la objetividad universal que con los de la vida singular. El acontecimiento por el cual se generaba el logos ideal en los mundos eidéticos, gracias al peculiar vigor, luz o calor de los horizontes de sentido, se ha denominado intelección y se ha interpretado de diversos modos a lo largo de la historia de la filosofía occidental.

Pero el intelecto hace ruido al masticar, se escucha a sí mismo, y durante dos mil quinientos años los filósofos dotados de especial autoconciencia intelectual, han percibido que al otro lado del mundo eidético, fuera de las placas tectónicas del universo intencional, por debajo del campo de la objetividad, el mundo de la vida y la vida misma emitían señales y provocaban interferencias que requerían ajustes en orden a una mayor y mejor comunicación entre experiencia cognoscitiva y experiencia vital, entre espíritu y vida, entre intelección y comprensión.

Es posible que a partir del siglo XXI se desplieguen nuevos universos eidéticos, aún insospechados, y que esos universos se integren más y más con la experiencia vital y con la realidad viva. Al menos parece haber señales de esa convergencia en la técnica y la ciencia, la filosofía y la religión del siglo XXI.

5. Los momentos de la intelección. Una síntesis poética

Es posible encontrar en la historia de la cultura occidental, y en la de otras culturas, formulaciones de esa unidad entre intelección y comprensión, entre espíritu y vida, a la que la conciencia intelectual occidental parece abocada a finales del siglo XX. Una de esas formulaciones en que se describen los momentos de la intelección y la comprensión de un modo asequible para casi todos los humanos, es la *Rima XVII*, de Gustavo Adolfo Becquer:

Hoy la tierra y los cielos me sonrían,
hoy llega al fondo de mi alma el sol,
hoy la he visto... La he visto y me ha mirado...
¡Hoy creo en Dios!

5.1. *“Hoy la tierra y los cielos me sonrían”*

Para el enamorado, el niño y el primitivo hay una fuente del sentido, una luz que ilumina la totalidad del campo vivencial y lo torna perceptible. Para el niño los padres, para el enamorado la amada y para el primitivo el cobijo y el alimento posibles son la sonrisa de la tierra y del cielo. Por eso la vida tiene sentido para ellos y la tierra es acogedora. Sin padres, sin enamorada, sin caza y cobijo la vida sería desesperación en el desierto, marcha hacia la extinción.

Es posible que el primitivo experimente el mundo formalizado por un poder favorable, *mana*, o que perciba las cosas formalizadas desde un poder o un alma frecuentemente benéfica (y que el shintoísmo japonés denomina *kami*).

5.2. *“hoy llega al fondo de mi alma el sol”*

Es posible que el enamorado, el niño y el primitivo, en diferentes episodios fructíferos y felices de sus vidas, experimenten ese poder benéfico como luz o como sol que ilumina lo profundo de su alma, y lo comprendan, comprendan que “a ti solo se llega por tu luz”, como dice Pedro Salinas.

5.3. *“hoy la he visto... La he visto y me ha mirado...”*

Hay momentos en que el cielo se oscurece, y la tierra también. El sol se oculta, y no hay sentido. Entonces el enamorado, el niño y el primitivo languidecen. Hasta que la luz vuelve a salir otra vez.

La mitología japonesa refiere que al comienzo de los tiempos el sol se ocultó en unas grutas durante un largo diluvio, y que no salía. Pero que la diosa Amateratsu comenzó a interpretar una danza bellísima hasta que el sol, atraído por la curiosidad volvió a salir, volvió a iluminar. Entonces la amada, la madre y la vida se muestran al enamorado, al niño y al primitivo y los miran una y otra vez.

En otras culturas no es la belleza de la diosa, la sacerdotisa o la chamana la que hace salir el sol de nuevo, sino el poder del chaman, el bien de sanación que él puede producir.

5.4. *“¡Hoy creo en Dios!”*

Cada realidad del mundo y el conjunto de toda ella es lo que la amada y la madre han mencionado, han enseñado, han contado, han preparado. Cada cosa se percibe y se objetiva porque la amada o la madre la han tocado. El esquema de objetivación, de intelección, es una realidad personal y esa realidad personal es la fuente del sentido.

Al comprender cada realidad y el conjunto de toda ella se siente que el mundo está en orden otra vez. Se siente la propia vida como una bendición y se siente el contacto con el fundamento de la vida más allá del abismo. Eso es la intelección y la comprensión.

Cuando la intelección y la comprensión fallan, el mundo retorna al caos de donde salió. Queda bien descrito en la letrilla de Antonio Machado:

“Tu calle ya no es tu calle,
Es una calle cualquiera,
Camino de cualquier parte”.

EL BIEN Y LA INTELECCIÓN SEGÚN PLATÓN

GOOD AND INTELLECTION ACCORDING TO PLATO

Alejandro Rojas Jiménez¹
Universidad de Málaga, FICUM (España)

Recibido: 13-05-2014

Aceptado: 10-06-2014

Resumen: Este trabajo busca esclarecer el núcleo de la sabiduría platónica. Metodológicamente propone un acercamiento fenomenológico-hermenéutico a los textos siguiendo la consigna de que no es necesario recurrir a una supuesta teoría estructurada de las ideas que haga comprensible dichos diálogos. Se intentará hacer ver que el núcleo de la sabiduría platónica puede encontrarse en el mismo desarrollo de los diálogos, y por ello no como su *meta* o su principio, sino como su *telos*. Dicho núcleo de sabiduría aludido alcanza su máxima expresión en la advertencia de un Bien que estaría más allá de la potencia de la inteligencia y que es intuitivo como causa del buen entendimiento, quedando la filosofía concebida bajo la forma de una reiteración incesante de la pregunta por el Bien que desestabiliza toda supuesta verdad definitiva y dogmática al consolidarse la constancia del diálogo.

Palabras-clave: Bien, diálogo, *nivola*, *episteme*, *nous*, vida mixta.

Abstract: This paper seeks to clarify the core of the Platonic wisdom. Methodologically proposes a phenomenological-hermeneutic approach to texts using the following setpoint: there is no need to resort to a purported structural theory of ideas to make understandable these dialogues. We will try to show that the core of the Platonic wisdom can be found in the development of the dialogue, and therefore not as your *meta* or your first, but as its *telos*. This core of wisdom alluded reaches its highest expression in the warning of the Good. This Good would be beyond the power of intelligence and that is intuited as the cause of good understanding. Therefore the philosophy is being conceived under the form of a constant reiteration of the question of the Good that destabilizes the entire final and dogmatic truth supposed to consolidate the constancy of the dialogue.

Key-words: Good, dialogue, *nivola*, *episteme*, *nous*, mixed life.

[1] (alejandror@filosofiaenmalaga.net) Presidente y fundador del centro para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM).

I. Presentación

La razón fundamental de los intérpretes para intentar desocultar bajo el ropaje desestructurado de los diálogos una supuesta teoría compacta de las ideas,² apoyándose entre otras razones en la convicción de que Platón sería perfectamente capaz de articular unitariamente su pensamiento, es la consideración de que la única forma de comprender plenamente los diálogos es llevando a cabo dicha desocultación.³ Ahora bien, aunque es cierto que Platón fue -digámoslo así- descubriendo problemas de manera creciente desde los primeros hasta los últimos diálogos, él no lleva a cabo sin embargo la exposición de una teoría unitaria y estructurada. Su exposición no va más allá de indicios y alusiones sueltas,⁴ e incluso se manifiesta contrario a aquella pretensión;⁵ lo que ha movido a la escuela de Tubinga a referirse a aquella teoría como una suerte de teoría secreta (*Geheimlehre*) para iniciados. Resulta innegable que existieron lecciones no escritas en las que no repetiría meramente lo escrito, pero no que en tales lecciones se aleccionara sobre una teoría de las ideas supuesta en los diálogos escritos.⁶ En cualquier caso, dejando a un lado la cuestión acerca del contenido de las *agrapha dógmata* y distanciándonos del problema de si dichas lecciones podrían haber contenido una exposición compacta de una teoría que estaría supuesta en los diálogos escritos, es decir, ejerciendo cierta *epojé* que ponga entre paréntesis la existencia real (más allá de las interpretaciones de los intérpretes) de dicha teoría acabada, propongo a continuación una lectura hermenéutica (que se mantuviese podríamos decir en el nivel fenoménico de los textos) de los diálogos escritos con la intención final de mostrarles que aquella teoría no escrita no es necesaria para constatar una enseñanza o doctrina en los diálogos platónicos;⁷ y con el matiz crucial de que se trata de una enseñanza a la que no es posible acceder sin la *epojé* anunciada, puesto que sólo es accesible cuando se cesa en el empeño de desocultar o descubrir una supuesta teoría oculta de las ideas que revele la supuesta verdad de los diálogos.⁸

[2] En su tesis fuerte: “aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos” G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1984, p.19.

[3] Desde luego reconociendo fases (generalmente una inicial, una de madurez de la teoría y una de revisión)

[4] Cfr., *El pensamiento de Platón o. cit.*, p.28.

[5] Cfr., Fedro, 275c5-277a4; Carta VII, 24lcd.

[6] Román, R., “¿Son los “*agrapha dógmata*” las lecciones no escritas de Platón?”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 16 (1999), 85-108, p. 99.

[7] Cfr., Schleiermacher, F., *Über die Philosophie Platons*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996, pp. 31-32.

[8] Cfr., Jaspers, K., *Plato*, Piper, München, 1985, p. 46.

Recomiendo a continuación al lector que se deje conducir por esta premisa poniendo entre paréntesis su consideración de que existe una teoría compacta oculta que reestructurar y desocultar, para hacerse hermenéuticamente con el núcleo de la sabiduría platónica.⁹ Propongo en definitiva un acercamiento fenomenológico-hermenéutico a los textos desde la tesis básica, aún por precisar, de que las ideas no están fuera del diálogo como su *meta* o su principio, sino en el desarrollo del diálogo (tanto escrito como oral) como su *telos*.

II. El primer encuentro que marcará para siempre a Aristocles¹⁰: Sócrates

Aristocles fue un ateniense bien formado nacido en el seno de la más alta aristocracia. Recibió su formación inicial en filosofía de la mano de Crátilo, discípulo a su vez de Heráclito. Comentaré más adelante la influencia de Crátilo que injustamente se acostumbra a menospreciar debido entre otras razones a la gran sombra proyectada por Sócrates, a quien tras su encuentro con apenas veinte años (407aC aprox.) Platón no deja de seguir hasta su muerte (399aC) y al que bien podríamos concebir por ello como su gran maestro.

Lo atractivo de Sócrates era que impulsaba un nuevo tipo de diálogo argumentativo (con base en el cual su discípulo más aventajado dará forma a lo que convino en denominar *tékhne dialektiké*¹¹) mediante el cual se propuso poner fin al prestigio y poder que, con base en el diálogo persuasivo, habían adquirido los considerados sabios locales.¹²

Sofistas como Protágoras y personas influyentes como Anytos, con un poder basado en su capacidad para influir con sus discursos en los pensamientos de los ciudadanos que constituían la democrática Atenas, vieron cómo dicho poder se vio evidentemente amenazado en la medida en que Sócrates se esforzaba por formar a sus conciudadanos en el pensamiento “ordenado”¹³. Aunque seguramente, lo que más molestó a estos señores poderosos —que sabían que

[9] Frente a lo que podríamos convenir en llamar la tesis fuerte, pongamos por ejemplo a Grube como representante de esta línea interpretativa, hablaré de una doctrina de las ideas siguiendo la concepción, digamos ahora en contraposición débil, de Ross a mi juicio más acertada: “la esencia de la teoría de las ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de universales, que son por entero diferentes de las cosas sensibles” Ross, W. D., *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra. Madrid, 1986, p. 266.

[10] Me referiré a Platón por su nombre de pila para distinguir de este modo al personaje histórico, autor de los diálogos, respecto de Platón como producto de la tradición en las formas generales del platonismo y antiplatonismo. Quizás podría objetarse que bastaría distinguir a Platón de los platónicos y antiplatónicos, pero, como mostraré más adelante, Platón es esencialmente una obra de la tradición que llega a hacer despreciable la figura real de Aristóteles. Permítanme que sólo sea más adelante cuando justifique y aclare esta afirmación.

[11] Marzoa, F., *Muestras de Platón*, Abada, Madrid, 2007, p. 40.

[12] Banquete, 215ss.

[13] Teeteto, 161b.

siempre podrían dominar a la mayoría no formada en tales habilidades— es que una formación específica en el arte de argumentar críticamente no sólo servía para frenar entre unos pocos el poder persuasivo de aquellos, sino que además servía incluso, al señalar las debilidades de sus discursos aparentemente irrefutables,¹⁴ para mostrarlos en público como fanfarrones.¹⁵ Este segundo aspecto, puesto que la mayoría en democracia siempre es más sensible a las ridiculizaciones que a la buena argumentación, desencadenó que se pusiera en marcha la “caza”¹⁶ del demónico¹⁷ dialéctico.

Los aristócratas, entre ellos Aristocles junto con otros como Alcibiades¹⁸ y Crítias¹⁹, contrarios a la democracia restaurada (403aC), vieron en Sócrates un maestro a la hora de luchar contra una democracia cuya debilidad residía, como en toda democracia, en la facilidad con que los ciudadanos se dejaban influir y movilizar²⁰ por dos modos preferentes de establecer los consensos: los que se consiguen por persuasión (cuyos maestros eran los sofistas) y los que brotan de la opinión irreflexiva (*doxa*) en la que *ya* se está (dentro de este segundo, tipo nuestro filósofo —que continuará la tarea de Sócrates tras la muerte de éste— distingue a su vez la conjetura y la creencia.).²¹ Será un consenso por persuasión, promovido por los que tenían el poder,²² el que sentencia a muerte a Sócrates culminando la caza aludida.

La causa de Sócrates hubiera caído en el olvido, vencido por poderosos fanfarrones con habilidades un poco superiores que Sócrates para la movilización de la mayoría,²³ de no ser por su peculiar acatamiento de la sentencia que facilitó la labor apologética de su discípulo más aventajado. Aunque Aristocles en un primer momento se verá obligado a refugiarse en Megara,

[14] Apol. 27d.

[15] Fedón 96d.

[16] El sofista, y en general los que profesan la técnica del discurso persuasivo, son calificados por el propio Platón como cazadores de hombres (Sofista, 222cd), sin embargo en el caso de Sócrates su caza no fue figurativa, sino real.

[17] Banquete, 202d.

[18] En el Banquete es presentado como un iniciado en las cuestiones socráticas pero sin la suficiente profundidad como para advertir que la belleza física no es intercambiable con la espiritual.

[19] Consideraba a Sócrates un sofista, y lo que buscaba era aprender el arte de la política. Abandonó a Sócrates, al igual que Alcibiades, sin profundizar en sus enseñanzas; al creer que ya habían aprendido lo suficiente como para dedicarse a la política.

[20] Hay que añadir: por personas que se creen capaces, pero que no han sido elegidos por su capacidad (Rep. 555b-563cd.).

[21] Rep. 514a-518a.

[22] Apol. 18b1-4.

[23] No habría una gran diferencia sin embargo, recordemos que en la primera votación el resultado fue de 281 contra 220, si bien en la segunda votación hablamos ya de 141 contra 368.

donde fue recibido por Euclides,²⁴ y de allí saldrá al poco tiempo hacia Creta, Egipto y Cirene, volverá a Atenas sobre el 396aC para reivindicar la figura de su maestro. Desde la muerte de Sócrates (399aC) hasta su primer viaje a Sicilia (388aC) se ha establecido el primer período, denominado socrático, en el que se componen los primeros textos. En ellos se propone, como decía, resaltar apologeticamente la figura de Sócrates.

Pero hay algo más desde luego: Aristocles no sólo quería devolver el prestigio a Sócrates, sino continuar su tarea de descubrir a los fanfarrones que guiaban –disfrazados de sabios– la ciudad con bellos discursos. Para ello lo convierte en el protagonista de sus diálogos y crea sobre el Sócrates real (que se convierte en mero pretexto) un personaje literario en el que se olvidan los aspectos que no interesan; como por ejemplo los burlescos, que son los preferidos por los cómicos como Aristófanes. No es sólo una deformación subjetiva debido a la admiración que siente por él su discípulo, sino una deformación consciente y que es costumbre: tanto los críticos como los ensalzadores han acostumbrado a deformar conscientemente la figura de Sócrates²⁵ hasta convertirlo en representante de las consignas más dispares: lo hemos visto convertirse en un gran racionalista, en un gran místico, en un escéptico, en un utilitarista práctico, un idealista, un defensor de la ciencia, un revolucionario anti-régimen, un soñador... De entre todos estos Sócrates, el joven de espaldas anchas nos muestra a un gran dialéctico del que habría aprendido a dialogar y pensar dialécticamente, hasta percatarse de, ganando con ello un valor propio que va mucho más del de mero apologeta, que no debe haber filosofía sin dialéctica.

III. De Aristócles a Platón.

a) De la paulatina separación con respecto a Sócrates

La necesaria relación entre dialéctica y filosofía es el gran legado de Aristócles. Expuso tan clarivamente la relación necesaria entre filosofía y dialéctica, que todavía hoy denominamos a los filósofos anteriores a Sócrates (al Sócrates de los diálogos platónicos) como presocráticos, expresando así que se trataba de una suerte de pre-filosofía, en un sentido análogo a cuando hablamos de la prehistoria antes del nacimiento de la escritura.

La actitud socrática es muy distinta a la de los filósofos del momento (que hasta él eran todos presocráticos), porque estos se preocupaban por la naturaleza y el movimiento cuando a Sócrates esto era de poca importancia: con un fuerte sentido práctico, se desinteresa de los supuestos hallazgos presocrá-

[24] D. Laercio, III, 6.

[25] Ya Aristóteles distingue entre el Sócrates histórico y el de los *sokratikoi logoi*, cfr. Met. I 5,987a32.987b10; XIII 4,1078b9-32.

ticos de que no es posible bañarse en el río,²⁶ de que todo es aire,²⁷ de la flecha disparada que no llega al blanco,²⁸ de los granos que no hacen ruido al caer por separado...²⁹ se suele hablar de una vuelta al hombre³⁰ que tendría como lema el *gnóthi seautón*.

Lo que hace Sócrates no es sin embargo meramente redirigir la filosofía al hombre, sino despreciarla³¹ (al menos lo que hasta ese momento se había entendido por filosofía, es decir aquella hecha por los presocráticos), porque está más interesado en promover el juicio argumentativo y ordenado, que en pensar los temas propios de los filósofos de la naturaleza.

Podríamos decir con Cicerón que se trata de inaugurar un nuevo tipo de filosofía con los pies en la tierra.³² Pero se trataría en todo caso de una filosofía sin contenido³³ levantada sobre la convicción de que nuestra ignorancia³⁴ es el origen de todo no querer lo bueno para el individuo y la ciudad,³⁵ siendo el reconocimiento de dicha ignorancia como tal el principio de la sabiduría.³⁶ El auténtico objetivo de Sócrates, desde luego nada superfluo, no era pues de orden filosófico, sino político y práctico: salvar a sus ciudadanos³⁷ de las cadenas de los discursos persuasivos y demagógicos que amenazaban con convertir la democracia en un gobierno tiránico en el que el demagogo de turno se apoderaría del mando.³⁸

Es Aristócles quien acepta proseguir profundizando en los diálogos avanzando desde aquel principio de ignorancia hasta sus fundamentos. Un camino de resolución de problemas que le salen al paso a la hora de justificar racionalmente el planteamiento inicial, y que desemboca en el Bien. Con Aristócles, previamente formado en la filosofía presocrática por Crátilo, se dota de contenido a las enseñanzas socráticas³⁹ introduciendo el rigor filosófico en los diálogos.

[26] Met. IV 5: 1010a12.

[27] Diels, 13B2; A4,9.

[28] Diels, A27.

[29] Diels, A29.

[30] “No me quieren enseñar nada la tierra y los árboles, sino los hombres en la ciudad” Fedro, 230d.

[31] El conocimiento del mundo físico es un campo reservado a los dioses. Mem. IV 7,2-8.

[32] Acad.post. I 4,15; Tusc. V 4,10.

[33] “No sé nada, atenienses que me escucháis; no sé nada, y ante vosotros me presento desnudo y sin los adornos de una mentirosa certeza” Apol. 20e; 21bd; 23ab; 29a; Mem. IV 2,24-26.

[34] Jenofonte, Mem. IV 2,22; IV 2,33.

[35] Mem. IV 6,3; IV 6,6; III 9, 4-5.

[36] Mem. III 8, 1-6.

[37] Mem. I 1-14.

[38] Cfr., Rep. 569c-573c.

[39] Frente a la concepción, diré, fuerte de la concepción de Grube de la teoría de las ideas (“aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos” Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1984, p.19.) hablaré de una doctrina de las ideas siguiendo la concepción de Ross (“la esencia de la teoría de las ideas consiste

Si a Crátilo lo presenta Aristóteles como un presocrático fuertemente influenciado por las ideas de Heráclito,⁴⁰ Aristocles continuará la búsqueda de esa arjé presocrática sin olvidar la importancia de la forma, según había aprendido de Sócrates. En Aristocles confluyen los más altos intereses de la filosofía presocrática y el magisterio fundamental de Sócrates para proponer dialécticamente la luz del Bien como fundamento, como se intentará mostrar y justificar más adelante conforme vayamos profundizando en la evolución que se va produciendo en la filosofía platónica. En los diálogos se produce efectivamente una evolución que, si bien no desembocará propiamente en una teoría,⁴¹ acabará por producir cierta doctrina o enseñanza propia de la que cabría señalar ciertos rasgos fundamentales como la distinción entre conocimiento sensible e intelectual o la inmutabilidad de las ideas. Me referiré a esta doctrina, distinguiéndola de una teoría bien estructurada, como doctrina de las ideas.

El auténtico problema al que nos enfrentamos aquí es que en rigor no existe una teoría sobre el Bien de un modo definitivamente expresado en los diálogos,⁴² sino sólo una alusión a cierta doctrina.⁴³ Incluso el propio Aristocles ha confesado su reticencia a expresar aquella teoría,⁴⁴ obligando a una tarea de reconstrucción de una supuesta teoría, que posiblemente –de existir– no hubiera sido en la forma de un cuerpo compacto de resultados bien definidos. Y ello porque la filosofía era para Aristocles diálogo, y no pudiendo separar filosofía y dialéctica (cuya unión es el diálogo platónico), resulta imposible exponer unos resultados con independencia del diálogo constituyente, puesto que significaría el fin del diálogo, y el inicio de algo mucho más dócil: el adocenamiento. Por eso, se ha llegado a decir que Platón habría expuesto su teoría a sus alumnos en sus clases no escritas, porque allí tendría lugar el adocenamiento en determinada teoría. Pero este Platón docente pensado por docentes y escolásticos es distinto del Platón filósofo que intentaba, como había intentado la escuela pitagórica, iniciar en un modo de hacer filosofía que vinculara moral, ciencia y política a través de una práctica que nada tiene que ver con fijar teorías –como tampoco Pitágoras fijó teoría alguna⁴⁵–, pero que, y a diferencia de la *thyasa*

en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de universales, que son por entero diferentes de las cosas sensibles” *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, Cátedra. Madrid, 1986, p. 266.)

[40] “Crátilo acabó por creer que ni siquiera se debe hablar, y se limitaba a hacer señas con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible bañarse dos veces en el mismo río; pensaba que ni siquiera es posible una vez” *Met. IV 5: 1010a12; Diels, 65 y 66 fr.91.*

[41] Cfr., *Plato op. cit.* p. 46.

[42] Carta VII, 24lc-d.

[43] Cfr., *El pensamiento de Platón, op. cit.*, p.28.

[44] Cfr., *Fedro*, 275c5-277a4.

[45] Sus enseñanzas se transmitieron por tradición oral. Si bien Diógenes le atribuye tres escritos. Cfr., *D. Laercio*, VIII 6.

ético-religiosa, se levantara sobre la constatación de que el camino que conduce fuera de la caverna⁴⁶ (hacia el Bien) debe ser la dialéctica,⁴⁷ es decir, la filosofía entendida como diálogo (pregunta-respuesta⁴⁸).

Estoy convencido de que habrá reticencias a la hora de aceptar la invitación a llevar a cabo la *epojé* aludida al principio de este trabajo respecto de la teoría de las ideas, ya que resulta incluso hermoso pensar que ésta estaría esperándonos al final de los diálogos como recompensa al lector paciente,⁴⁹ siendo así el lugar de llegada, la meta del diálogo; separando al final la filosofía (*nous*) de la dialéctica (*dianoia*), cómo si esta fuera el camino y aquella pudiera ser expuesta, al final de dicho camino, de un modo límpido y puro. El propio Platón parece dar pie en ocasiones a pensar en este sentido meramente práctico de la dialéctica,⁵⁰ pero lo cierto es que los diálogos nunca conducen a dicha teoría, que en última instancia él siempre la rehúye, y que, sobretodo, una cosa es llegar a intuir al final (*nous*) de un recorrido las ideas y otra cosa muy distinta poder expresarlo de un modo claro y distinto fuera del propio ejercicio dialéctico que nos conduce a él (*dianoia*). A este respecto, parece que podemos concluir que nadie –desde luego tampoco Platón– ha conseguido jamás salir de la caverna. Y en este sentido debemos decir que las ideas, tampoco el Bien, no son la *meta* de la dialéctica.⁵¹

Aunque sí cabría pensar el fin en términos de *Telos*.⁵² *Telos* designa el fin de un modo bien distinto a *meta*, indicando que las Ideas no habría que buscarlas después de (ni antes de), sino en el diálogo mismo de tal modo que el diálogo escrito no rehúsa exponer las ideas, sino que las ideas están expuestas en forma de diálogo como recurso para distanciarse (*tó daimónion*) de la fijación de lo dicho o escrito⁵³ con la esperanza de evitar mostrar su irreductibilidad a lo óntico; su no onticidad.⁵⁴

Si bien esta postura debe hacer frente a dos consideraciones fundamentales: por un lado desde un principio se han referido filósofos ilustres a la teoría de las ideas como fundamento y lugar de llegada de la dialéctica, y por otro lado

[46] Quedando definida como el volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero. Rep. 521e.

[47] Rep. 532e-535a.

[48] Crátilo 390c.

[49] Cuando lo que verdaderamente ocurre es que corre el riesgo, ante la dilatación del recorrido, de quedarse dormido. Cfr., Fedón, 118a.

[50] Rep. 535c.529b.

[51] Tampoco están al principio como su fundamento. Incluso aceptando que Platón habría hablado de las Ideas y del Bien con sus discípulos, podríamos sin embargo dejar de hablar de meta y principio, para hablar en su lugar de *telos*.

[52] Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy* IV, Cambridge University Press, New York, 1975, p. 350.

[53] *Muestras de Platón op. cit.*, p. 42.

[54] *Ibid.*, pp.104-106

existe desde luego la referencia textual en los diálogos a una visión de las ideas (o conocimiento por intuición) que podría dar a pensar en la posibilidad de adocenar sobre las Ideas y el Bien a los ya iniciados en el arte de la dialéctica. Comentemos esto por separado.

b) La teoría de las Ideas y Platón como un producto de la tradición.

Se habla habitualmente de las ideas como realidades ontológicas que existen separadamente. Es tan fácil objetar a cierta concepción exagerada de la separación de las ideas, que incluso llega a ser difícil de creer que alguien de la altura de Platón pudiera haber afirmado algunas de esas exageraciones que perviven asombrosamente en la comprensión general de los no expertos. Así, no sé cómo si quiera se puede pensar en unas ideas que existen en un *tópos* separado del *nous*, es decir, no sé qué pueda significar pensar lo inteligible al margen del inteligir.

Aunque la realidad extramental existe aun cuando no sea conocida en acto por el hombre,⁵⁵ no podemos pensar del mismo modo la idea al margen del inteligir. Se ha dicho que el Banquete sería el lugar donde Platón habría comenzado a hacer tal cosa, pero en realidad, atendiéndonos a los diálogos, allí se habla de inseidad.⁵⁶ En el Fedón ciertamente se hace referencia a la idealidad,⁵⁷ pero incluso en este caso, y Platón lo advertirá más adelante, si pensamos estas categorías como quien piensa en un mundo independiente, entonces sería un mundo incognoscible,⁵⁸ al menos para los hombres.⁵⁹ Se suele decir que estaríamos entonces, no ante una aclaración, sino ante una corrección o revisión de su teoría madura, pero es mucho más plausible pensar que inseidad e idalidad corren el peligro de ser pensadas erróneamente⁶⁰ si no se entiende que están utilizadas fundamentalmente para excluir la multiplicidad propia del mundo.⁶¹

No se pueden pensar las ideas al margen del acto de inteligir⁶², y no creo de hecho que se trate de tal cosa en los diálogos. Más bien parece, como magistralmente ha hecho ver Lledó, que se trata de hacer notar que la preexistencia que hace posible el acto de conocimiento no es la preexistencia de las cosas

[55] Polo, L. *Curso de teoría del conocimiento I*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 30.

[56] Banquete 210d.

[57] Fedón, 77a.

[58] Parménides 133c.

[59] Parménides, 133a-134e.

[60] *Curso de Teoría del conocimiento I op. cit.*, p. 45.

[61] “Afirmamos que hay algo bello en sí y bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples” Rep. 507b.

[62] Aclararé este punto con mayor profundidad en el apartado IV de este mismo trabajo.

del mundo sensible (la tesis que revisará Aristóteles), sino la preexistencia de un mundo intelectual⁶³ o “comunidad ideal”⁶⁴ que Lledó propone pensar como “la Lengua”⁶⁵ (que en un primer momento sería nuestra caverna,⁶⁶ y que sólo posteriormente, con valentía y esfuerzo dialéctico -y sin abandonar el lenguaje- podríamos conseguir movernos en un lenguaje diferente donde cobraran forma precisa las ideas que anteriormente permanecían oscuras y confusas), pero que de una manera más amplia podríamos caracterizar como la vida misma.⁶⁷

Ocurre sin embargo que la autoridad de Aristóteles, que pretende revisar la tesis platónica para devolver su prioridad causal al mundo real (y no ideal), es uno de las causas que ayuda a malinterpretar la intención de Platón. Como avisa Crombie, Aristóteles habría exagerado conscientemente su comentario para asentar las diferencias con los académicos,⁶⁸ no siendo por ello un comentarista fiable. Si bien no habríamos de cargar las tintas contra Aristóteles, ya que sólo se suma a la práctica habitual de su tiempo, donde no hay una pretensión de hacer una historia o una biografía en sentido moderno, y los personajes se convierten siempre en pretextos. Los propios diálogos platónicos constituyen un hermoso ejemplo de esta misma forma de proceder.

Lo interesante a mi juicio es que, esta forma de proceder, es crucial tenerla en cuenta para comprender la primacía cada vez mayor que Platón (producto de los intérpretes) va ganando sobre Aristocles hasta hacer del personaje real una figura prescindible. Quiero decir, la obra de Aristocles se ve sometida a una continua reinterpretación que ha servido de apoyo constantemente a la historia de la filosofía posterior, tanto que difícilmente se entendería ésta sin referencia a este Platón –maestro de todas las épocas⁶⁹– producido por la propia tradición.

Es imposible negar, por un lado, que la filosofía de Platón ha sido puesta continuamente al día (desde los neoplatónicos hasta Compbell al menos), y que al mismo tiempo y por otro lado, (especialmente tras Nietzsche, que recupera la crítica del trágico-cómico Aristófanes, aunque el primero en desacred-

[63] *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, p. 176.

[64] Lledó, E., *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1996, p. 89.

[65] *Ibid.*, p. 89.

[66] *Ibid.*, p. 54.

[67] Cabría incluso una interpretación heideggeriana del mito de la caverna: Heidegger habla del mundo del *man* o del se impersonal, habla justamente de este dominio preexistente en el que ya estamos y del que la existencia propia y filosófica debe liberarse. El discípulo de Gadamer y fundador de la hermenéutica contemporánea recurrirá por ello a Platón para establecer el método fundamental del quehacer hermenéutico con base en la ontología heideggeriana.

[68] Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón II*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 271-272.

[69] *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*, en: *G.W.F Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Band 19, Suhrkamp, Frankfurt del meno, 1971, p. 11.

itarlo habría sido el alumno “emancipado”⁷⁰) se ha pretendido continuamente desactualizarlo. Pero en ambos casos se ha procedido reconstruyendo el sentido de la filosofía platónica en base a una teoría de las ideas que funcionaría oculta tras los diálogos, y que sobretodo serviría para exponer en contraposición la postura del filósofo comentador de turno.

Respecto al primer grupo debo decir que ya el propio *Corpus academicum* es una actualización llevada a cabo por Polemón (el tercer director de la Academia).⁷¹ Además de esta actualización, los intentos por entender la concepción platónica ajustándolo a la concepción particular de cada autor es muy amplia. Así, por ejemplo San Agustín piensa las ideas como arquetipos de la mente divina destacando la importancia del Timeo. Natorp, Cohen o Hartmann como formas a priori de la mente sin valor ontológico. Incluso cabría encontrar interpretaciones panteístas como la de Teichmüller. Parecería que yendo más al origen, a Aristóteles, Plotino y los neoplatónicos encontraríamos más afinidad histórica. Pero es notable la diferencia entre ellos. Aristóteles (que resalta los momentos en los que la separación es más exagerada⁷²) nos habla de entidades ontológicas,⁷³ mientras que Plotino y los neoplatónicos de ideas existentes en la Inteligencia.⁷⁴ En todos los casos, la filosofía de Platón está interpretada desde las coordenadas de la filosofía de cada autor, quedando la sospecha ya aludida y desenmascarada por Zürcher de que el propio cuerpo de obras de la Academia haya sufrido tal suerte. Y así fue desde luego hasta el siglo XIX, cuando aparece la conciencia histórica, y cuando Campbell nos convence de la necesidad de estudiar el desarrollo del pensamiento de Platón desde criterios internos al propio autor.

Del otro bando, del bando de los críticos, Platón es utilizado como representante de la tradición filosófica para combatir una idea particular de filosofía –posiblemente nunca existente– a modo de monigote contra el que reivindicar una propuesta propia. Y aquí podemos citar la visión de Platón que nos dejan

[70] La mente de la escuela, como en ocasiones se refería a él el propio Platón, abandona la Academia y Atenas tras la muerte del maestro (que dejó la nueva dirección de la Academia en manos de su sobrino Espeusipo). No regresa a Atenas hasta acabar su relación educadora con Alejandro (336-335aC), entonces funda el Liceo. En este tiempo se habría ido alejando del platonismo paulatinamente, criticando la teoría de las ideas separadas, si bien, parece dirigir sus ataques no contra Platón (su maestro siempre venerado), sino contra sus discípulos (los platónicos, especialmente Espeusipo).

[71] Zürcher, G., *Das Corpus Academicum*, Schöningh, Paderborn, 1945.

[72] Cfr., Fedro247c. En contraposición a una interpretación literal del hyperuránico topos de las ideas exageradamente separadas es conocida la opinión de Ross en *Teoría de las ideas de Platón op.cit.*, p. 101.

[73] Met. I 4,987b1-10; I 9,990b1ss; III 2,997b17; VII 6,1031a28; 8,1033b5; 13,1038b2; 14,1038b2; 14,1039a1; 16,1040b5; VIII 1,1042a2; IX 7,1051a28; XI 1,1053b7; XII 3,1070a7; 6,1071b3; XIII 1,1075a3; 5,1078b1; 5,1079b1; 9,1085a18.

[74] *Enn.* V 7.

Nietzsche o Deleuze (que no utilizan la genealogía que propugnan para analizar su propia concepción –hondamente tergiversada– de la filosofía de Platón), pero también Aristóteles y el realismo en general. En realidad, es un recurso a Platón muy parecido al primero (y que a estas alturas de la historia debería haber sido ya definitivamente abandonado): se trata a fin de cuentas de servir de una supuesta doctrina platónica, creada a conveniencia con apoyo en los textos, para asentar y contraponer las propias convicciones de cada autor.

Resulta en este punto interesante recordar que la escuela de Tubinga, tomando como medida la importancia concedida a las doctrinas no escritas, propone hablar de paradigmas interpretativos (haciendo referencia a la obra de Kuhn): el propio paradigma consagrado por los discípulos directos, el paradigma neoplatónico, el paradigma de Schleiermacher, el paradigma de Tubinga.⁷⁵ Sin embargo, más allá de estos paradigmas interpretativos, falta aún por resolver la cuestión de si realmente existe una teoría platónica propiamente hablando, cuando más bien lo que parece es que el propio Aristóteles evita la construcción de una teoría semejante. Ni siquiera podemos pensar que en el 341c de la Carta VII, donde se afirma que no se expondrá por escrito algo así como una teoría fuera del diálogo vivo, se esté afirmando acaso que se haga cuando se dialoga oralmente detrás de los muros de la Academia.⁷⁶ Si el problema es de comunicabilidad (de *Rhetón*) –de comunicar con precisión quiero decir, y por ello si se me permite: de “decibilidad”, de no acertar a decir–, afectará no sólo al diálogo escrito,⁷⁷ sino también al hablado.⁷⁸ Lo problemático no es la escritura en sí, sino fijar con precisión una teoría acabada.⁷⁹ Por ello los *ágrapha dógmata* no los concibo como una *Geheimlehre* como sugiere Krämer, sino tan sólo como lecciones no escritas tan inacabadas y abiertas como los diálogos escritos, aún cuando me inclino a reconocer que efectivamente en los diálogos con los discípulos aventajados cabe esperar un nivel mayor de profundización.

El carácter abierto de los diálogos escritos, dejemos a un lado la cuestión por los diálogos privados, hace que los diálogos platónicos hayan servido para dar forma como decía anteriormente a la visión particular de los autores que se acercaban a ellos sufriendo toda suerte de reactualizaciones. Podemos entender por ello que Platón haya sido de distintas formas y distintas veces convertido

[75] Reale, G. *Por una Nueva Interpretación de Platón: Relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, Herder, Barcelona, 2003, p. 36.

[76] Aunque desde luego el problema se acentúa en la escritura debido a la inalterabilidad (*ametakineton*) de lo que queda escrito. Cfr. Carta VII, 343a; pero también Fedro, 275d.

[77] Si Platón creyera que se puede decir por escrito hubiera dedicado su vida a hacer tal cosa. Cfr. Carta VII, 341d.

[78] Cfr., Carta VII, 344b.

[79] Wieland, W., “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, *Méihsis* IV (1991), p. 19.

en portavoz de determinadas teorías, pero lo único irrefutable al respecto es que de haber una teoría ésta no está en ningún diálogo (tampoco fuera de los textos, en los pasillos de la Academia⁸⁰), sino en las interpretaciones de los autores que han intentado reconstruirla (generando los paradigmas interpretativos de los que habla la escuela de Tübinga). Lo cual no tiene porqué ser considerado como un aspecto negativo, si pensamos que los diálogos son caminos complejos, inacabados, esbozados... y que lo más platónico es continuarlos rompiendo definitivamente con la unión Aristocles-Platón,⁸¹ aceptando que ésta va mucho más allá de aquel.⁸²

Los diálogos no necesitan de ninguna teoría de las ideas oculta (lo cual es compatible con aceptar lecciones privadas), ya que si ponemos en suspenso su existencia (cierta epojé) se nos abre la posibilidad de entender las ideas (especialmente la del Bien) no como principio (antes del diálogo) ni final (*meta*), sino como *telos*: causa final del diálogo,⁸³ moviéndonos el

[80] “Parece pues que Platón explicaba en la Academia discutía algunos aspectos de su pensamiento, quizá apto solo para sus discípulos, que luego no publicaba. Actitud que no resulta extraña. Estamos demasiado acostumbrados a evaluar el pensamiento platónico a partir de los diálogos y a oponerlos a las explicaciones no-escritas, como si fuesen dos sistemas de pensamiento diferente.” ¿Son los ágrapha *dógmata las lecciones no escritas de Platón?* *op. cit.*, p. 99.

[81] Cfr., *Ibid.*, p. 108.

[82] “Lo que se fija por escrito queda absuelto de la contingencia de su origen y de su autor, y libre positivamente para nuevas referencias. Conceptos normativos como la opinión del autor o la comprensión del lector originario no representan en realidad más que una posición vacía que se satura sólo de ocasión en ocasión de comprender” Gadamer, H-G, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 475.

[83] El éxito y el error del platonismo, quiero decir, lo que lo eleva sobre la filosofía presocrática y lo que Aristóteles deberá corregir es lo que en última instancia decidirá su “idealismo”, a saber: haber identificado la causa final con el bien dejándose llevar por ese razonamiento que tan bien expresa Juan Arana cuando recuerda que „para que algo merezca la denominación de causa final tiene que ser anticipado como bueno, apetecido en consecuencia y propiciado como tal.” (Arana, J., *Los sótanos del universo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 291). El mérito de Aristóteles es haber entendido que la finalidad no necesita de “brazos físicos” (Cfr., Alvira, R., *La noción de finalidad*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 126), ni bondades, ni apetencias, porque para que la algo sea el fin del ser en potencia, lo único que hace falta es “la vocación innata de ser” (*Los sótanos del universo op. cit.*, p. 311). Nuevamente Juan Arana es clarísimo al recordar que “toda la teleología aristotélica cabe dentro de una única fórmula en clave de imperativo categórico: *poderes deber*” (*Los sótanos del universo op. cit.*, p. 311). Y así, dice el propio Arana a colación del conocido ejemplo aristotélico para defender la causalidad final, y con la intención de recuperar su validez y sentido, que “la bola que está en el extremo de la rampa no necesita *saber* a dónde va a ir a parar, ni tampoco precisa *querer* hacerlo. La arquitectura ontológica en la que se inserta sabe y quiere por ella o, mejor aún, convierte en innecesario tanto el saber como el querer” (*Los sótanos del universo op. cit.*, 311.). Por ello, Platón podría haber defendido que las ideas son el fin del conocimiento, pero no por su bondad última, sino porque es lo que puede, y en esta misma medida lo que debe, el conocimiento. En esta línea debe comprenderse el famoso “por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber” (*Met.* 980a 21.). Y sin embargo, no quiero con este comentario reducir el valor del enorme mérito platónico, ni menospreciar el salto que separa su comprensión de la causalidad final con respecto a Anaxágoras.

Bien naturalmente (dando pie a la posterior premisa escolástica de que *impossible est desiderium naturale esse in vanum*) hacia sí sirviéndose de las pasiones.⁸⁴

Nos centraremos evidentemente en comentar y precisar el modo en el que debemos pensar la causalidad final aludida, pero quiero detenerme a aclarar antes la importancia que debemos dar a las pasiones, tan olvidadas cuando hablamos de conocimiento en Platón. Ocurre sin embargo que cumplen un papel imprescindible, pues, hay que entender que ellas encauzan el movimiento hacia las ideas. Así, por ejemplo, debe ser la injusticia la que nos mueve hacia la idea de justicia haciendo saltar las cadenas que nos tienen prisionero viendo sombras, del mismo modo que la belleza nos conduce eróticamente (de modo pasionalmente e irremediable) en el Banquete hacia la inseididad de la idea de lo bello. Platón distinguirá al menos tres tipos de modos de ser movidos: por un lado podemos vernos movidos a desear por ejemplo que se haga justicia (el alma concupiscible⁸⁵), por otro lado podemos enfurecernos (el alma irascible⁸⁶) ante la injusticia si continuamos con el ejemplo anterior (invocando una justicia que no nos hemos detenido a pensar en qué consistiría), pero podemos movernos también guiando estas apetencias y deseos (el alma racional⁸⁷), en este caso somos empujados a un diálogo racional para entender qué es lo justo⁸⁸ una vez que las pasiones nos han desencadenado o despertado⁸⁹ de la ilusión sombría de nuestras opiniones (ya sean por creencia o conjetura).

En el diálogo no hay un principio que exponer ni una meta a la que llegar, sino sólo un ser empujados⁹⁰ hacia las ideas y el Bien emprendiéndose un camino en el que no son importantes los personajes reales; tampoco Aristocles. Lo único importante es que cada uno de los personajes personifique una idea: del mismo modo que la Afrodita de Fidias representa el amor, los personajes de los diálogos platónicos personifican ideas, que son lo único real en este juego de máscaras.

[84] También Hegel enfatiza esta servicialidad de las pasiones: „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte op. cit.*, 12/48.

[85] Rep. 608d.611c.612a.

[86] Tim. 41c.42e.69b.

[87] Fedro 246ab ss. 253e.

[88] Tim. 41d-42d.

[89] Nos despierta de la ilusión una experiencia emocional, un “choque” que diría Saramago (Cfr., Saramago, J., *La caverna*, Alfaguara, Madrid, 2003, p. 383). El choque que lleva a decir “Decidiréis vuestra vida, yo ya he decidido la mía, no voy a quedarme el resto de mis días atado a un banco de piedra y mirando una pared, Y cómo vivirá, Tengo el dinero que pagaron por las figurillas” (*Ibid*, p. 383.)

[90] Arrastrados y forzados dice en la república al narrar el mito de la caverna. Rep. 515c.

c) Los diálogos, un juego de máscaras

Platón usa a Sócrates para dotar a los diálogos de una unidad representada por una figura que se repite, y que ella misma se convierte en pretexto, en ocasión para seguir hablando. Y así, el primero en recurrir de modo literario y creativo a su propia teoría es el propio Aristocles, que ya de joven se habría habituado a vivir bajo la máscara de Platón cuando su profesor de gimnasia se acostumbró a llamarlo así (un apelativo que oculta los rasgos más trascendentales de su persona –por los que pasará a la historia de la filosofía, que se irá construyendo en torno suyo– para resaltar un aspecto meramente anecdótico), haciendo de los diálogos un complejo y poético juego de máscaras.⁹¹ En virtud de este juego, debemos prescindir en adelante de Aristocles, renunciando a las singularidades que quedan trágico-cómicamente sepultadas como condición necesaria del nacimiento de Platón como producto de la tradición.

No se trata de crear una obra, es decir, no se trata de reconstruir una supuesta teoría de las ideas, sino de entender que los diálogos son ellos mismos una obra *poiética*, y ello de tal modo que Platón no sea concebido tanto como el autor de los diálogos, sino más bien como un producto de ellos tras el cual se oculta el autor (Aristocles) que se desvanece tras una obra que es más grande que cualquier personaje real. Aristocles parece haberse entregado a una causa, y haber gritado, como Nietzsche, „ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem *Werke*.“⁹² Pues lo único real de sus diálogos son las Ideas que los personajes representan, de tal modo que su obra llega a ser la primera de ese género al que Unamuno calificó como *nivola*,⁹³ donde los personajes son Ideas que entran en colisión y diálogo: los personajes no deben llamar la atención más que como objeto artístico (en el mismo sentido en el que las estatuas de Fidias representan pasiones), y por ello, los diálogos no sirven para reconstruir las ideas de alguien, sino tan sólo para observar la gestación “vivípara” –que diría Unamuno– de las ideas.

Ejercitados en dicha práctica llegamos a estar en condiciones de escapar del conocimiento confuso y aparente en el que estamos ya instalados, al someter toda cuestión a un riguroso procedimiento dialéctico que no asume nada y que todo lo cuestiona.⁹⁴ El procedimiento dialéctico exige la colisión,

[91] Cfr., Reale, G., *Eros demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004.

[92] *Also sprach Zarathustra IV*: § Das Honig-Opfer.

[93] Es una ficción narrativa que Unamuno donde no se trata simplemente de que el diálogo sea ficticio, sino de que en dicha ficción los personajes son la máscara de una idea que representan (del mismo modo en que Fideas se servía de máscaras de mármol para representar pasiones como el divino amor). Lo real es la idea, no la máscara, pero siendo ésta su representación, ficción y realidad se superponen.

[94] No se trata pues del asombro aristotélico ante el ser, sino de la colisión entre lo que es y lo que debe ser, del rechazo de lo incuestionado y de lo establecido, del ejercicio de la duda, del descontento.

la oposición y la tensión entre ideas distintas. Por ello Platón se mantiene al margen de los diálogos, ausente, dando voz a las ideas (que no son de nadie⁹⁵), como una figura inexistente cuya única intención parece ser enseñar cómo debe llegar a ser este diálogo dialéctico, idealista⁹⁶, donde se parte de una situación inicial anterior⁹⁷ y no importa la conclusión,⁹⁸ sino tan sólo escapar dialécticamente del mundo incuestionable (el sensible, el corpóreo, el fáctico (la *Inheit*⁹⁹ que diría Heidegger en uno de sus impulsos poéticos de creación de conceptos) en el que nos sentimos como en casa.¹⁰⁰

Pero entonces, si este es el estado de las cosas, el intento de reconstruir una teoría platónica de las ideas es esencialmente antiplatonismo. Pues lo platónico, dejando a un lado lo que a lo largo de la historia ha llegado a designar tal término, debería designar la actitud irrenunciable de evitar desocultar una supuestas verdades y teorías que estén a salvo del ejercicio dialéctico. Es antiplatonismo buscar esclarecer una teoría de un personaje real que él mismo ha decidido desvanecerse en su propia obra *nivolesca*. Lo platónico es, por el contrario, proseguir el diálogo aceptando la desaparición *nivolesca* de Aristocles. Un diálogo entre máscaras que, pues “alles, was tief ist, *liebt die Maske*”,¹⁰¹ conduce a algo profundo: la idea de Bien que hace entrar en juego.¹⁰²

IV. Del segundo encuentro fundamental durante su segundo viaje: los pitagóricos

Aristócles realizará un segundo viaje en el que conocerá a los pitagóricos y en el que intentará influir sobre Dionisio I de Siracusa con la mala fortuna de acabar como esclavo en Egina.¹⁰³ Tras ser salvado de la esclavitud¹⁰⁴ vuelve a Atenas y funda la Academia (387aC) cerca del templo de Akademos

to con el mundo, del hallazgo de la contradicción...

[95] En todo caso somos nosotros los que nos debemos a nuestras ideas, y no las ideas a nosotros.

[96] Pues toda corporalidad, incluso la propia de los personajes aludidos, se desvanece. O si se quiere existe sólo como máscara, como soporte artificial y poético que permita darle forma a las ideas.

[97] “Mira, aquí viene Sócrates, ¿quieres que le demos a conocer el tema de nuestra charla?” Crátilo, 383a.

[98] Laques, 189e; Banquete, 223d; Fedón, 118a; Fedro, 279c; Crátilo, 440e; Menón, 100c; Teeteto, 210d; Eutifrón. 16a; Filebo, 67b; Leyes, 969a.

[99] *SuZ*, GA 2, 53.

[100] *Ibid.*, 276.

[101] *Jenseits von Gut und Böse*, § 40.

[102] Cómo abordar el reto de intentar comprender el Bien y la intelección en los diálogos platónicos sin acabar exponiendo una particular teoría platónica de las ideas, es el gran propósito de este trabajo.

[103] Carta VII 326a.

[104] Carta VII 326a.

utilizando el dinero del rescate que Anníceris no aceptó recuperar. Permaneció en Atenas veinte años dedicado a la enseñanza de la filosofía, formando a sus ciudadanos en el buen arte del diálogo argumentativo-filosófico.

Tal fue su ocupación principal –mención aparte de su participación en la instauración de un gobierno de filósofos en Siracusa tras la revuelta de Dión (357aC)– hasta que decide (361aC aprox.) dejar la Academia bajo la dirección de Heráclides de Ponto, dedicándose a la composición del Filebo, el Timeo, Critias, las Leyes y la Carta VII.

Si es cierto, como se dice, que explicó lo sensible según Heráclito, lo inteligible (la medida y la proporción) según Pitágoras¹⁰⁵ y la política según Sócrates,¹⁰⁶ este segundo viaje, donde tiene ocasión su encuentro con los pitagóricos, debe notarse en la composición de los diálogos, y en la transformación y evolución ya mencionados en el modo de concebir la dialéctica filosófica (o la filosofía como dialéctica).

En la República, la obra para muchos más grande de Platón,¹⁰⁷ expone con mucha claridad (más que en ningún otro diálogo) que la dialéctica es un avanzar preguntando-respondiendo ordenadamente y en común (como le enseñó su maestro) forjando conceptos universales de las cosas, trascendiendo la singularidad, el cambio y la multiplicidad. Claro que no se detiene aquí, sino que prosigue su avance (ésta vez en orden descendente) analizando (en oposición a la pretensión sintética anterior por la cual se salvan las diferencias) los conceptos y dividiéndolos en especies, hasta topar con lo indivisible. De este modo uno estaba bien armado para hacer frente a los discursos vacíos de los sofistas. Pero Platón va más allá de esta dialéctica al encontrar en el reino de lo inteligible el fundamento de un proceder que de otro modo no conduciría a resultados menos aparentes y artificiosos que los de los sofistas: el Bien; que viene a ocupar el lugar que en el Banquete tenía la Belleza, que empujaba amorosamente hacia el conocimiento de lo bello.¹⁰⁸ El Bien es la causa¹⁰⁹ que atrae¹¹⁰ hacia la verdad y el buen conocimiento.¹¹¹

[105] La amistad de Platón con Arquitas de Tarento, Teodoro o Teeteto le hacen asimilar muchos elementos doctrinales como la preexistencia de las almas, la reencarnación, el cuerpo como cárcel, la mística de los números...

[106] D. Laercio, III 8.

[107] *A History of Greek Philosophy, op. cit.*, p. 434.

[108] “La teoría platónica del amor sirvió para descubrir y analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano” *La memoria del Logos op. cit.*, p. 111.

[109] Causa final: cfr. Rep. 509a.

[110] En un sentido similar en el que decimos de la persona querida que la queremos porque es buena persona, aunque para llegar a conocer que es buena persona tengamos que ser en primer lugar atraídos del tal modo que queramos conocerla a fondo, sin quedarnos en una apariencia inicial.

[111] Rep. 517c. 508be.

El mundo inteligible de las Ideas, a diferencia del conocimiento sensible, sólo es accesible dialécticamente,¹¹² pues las Ideas no tienen materia, ni cantidad, ni son percibidas por los sentidos, ni por la imaginación, ni siquiera por la razón discursiva, sino tan sólo por el entendimiento.¹¹³ Las Ideas podrían haber sido el fundamento ontológico de la dialéctica (y la dialéctica el fundamento lógico de las Ideas) salvo por la entrada en escena del Bien.¹¹⁴ Para entender correctamente el Bien, conviene precisar o recordar que aunque desde un principio Platón habla en sus diálogos, aún sin desarrollar, de universales diferentes de las cosas sensibles¹¹⁵ sin los cuales no es posible el conocimiento, cabe apreciar un cambio en la composición de sus diálogos tras su segundo viaje, que destronan la Dialéctica del epicentro de la filosofía platónica y giran en torno a una¹¹⁶ causa final de la dialéctica (el Bien en sí¹¹⁷) que está en el término de lo inteligible.¹¹⁸

La entrada del Bien en juego permite a Platón no pensar las Ideas como resultado de la dialéctica, sino esta misma *meditatio mortis*¹¹⁹ como fruto del Bien. La necesidad de hacer entrar el Bien parece tener la siguiente justificación básica: si el final del camino, el mundo inteligible que nos espera fuera de la caverna, no estuviera iluminado por el Bien ¿por qué deberíamos intentar abandonar la *caverna*? ¿Qué haría que mereciera la pena abandonar la cómoda cueva de opiniones si la verdad prometida no fuera la buena? Al final del camino no debe haber sólo ideas, sino que deben estar las buenas ideas. Si no fuera de este modo ¿quién cargaría con el desprecio de sus conciudadanos y la enemistad de los poderosos tras salir de la caverna?

Evidentemente el Bien no es una idea universal más al uso, y su conocimiento está incluso más allá del entendimiento posible. No se puede reducir si quiera a un número, aunque sí que cabe establecer una relación jerárquica que estaría fuertemente relacionada con la inter-

[112] Rep. 533b.

[113] Rep. 509d-511e.

[114] Rep. 532bc-505a.508e-509b.517bc.518c.534e.490b.505d.511b.

[115] *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, p. 176.

[116] Todos los números se pueden reagrupar excepto el uno, que es capaz de generar el par y el impar, del que dirá Plotino que está más allá del ser y del pensamiento (Cfr., *Enn.* III 8,8; 8,9; V 4,1)

[117] Sentencian los neoplatónicos que debe existir un Bien que atraiga a todos los serse (Cfr., *Enn.* V I,6) y que debe ser anterior a la multiplicidad (Cfr., *Enn.* III, 8,9.). Se trata en este caso de una consideración en la que parecen coincidir los escolásticos: “quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium” (San buenaventura, *Itin. Mentis in Deum* c.5 n.7).

[118] Rep. 532bc.505a.508e-509b.517bc.

[119] Fedón 64a.

pretación platónica de los números.¹²⁰ No puede, parece lógico, ser un concepto entre otros el fundamento de los conceptos.

Dejando a un lado las discusiones en torno a la cronología de los diálogos, mencionaré el Crátilo –que lleva el nombre de su primer maestro– como una obra de referencia para mostrar dónde podríamos observar los prolegómenos de este viraje hacia el Bien. En esta obra aparece ya una independencia de las ideas como fundamento que será lo que, con el posterior apoyo en las doctrinas pitagóricas, darán lugar en el Menón y el Fedón a la afirmación bien fundada de que hay conocimiento de las ideas sin vincularlas a ningún cuerpo sensible.

Pero esto no significa exactamente que Platón piense las ideas en estos diálogos del segundo período como realidades separadas.¹²¹ Pudiéramos quizás encontrarnos en el Banquete algún apoyo mayor para afirmar algo así,¹²² pues en este diálogo las ideas dejan de estar inmanentes y se abre la posibilidad de pensarlas separadas. Sin embargo, a mi juicio la expresión consistente es más ajustada a la de subsistente,¹²³ ya que una cosa es afirmar su consistencia interna (su independencia respecto del tiempo y el espacio) y otra pensarla separada y sin mezcla.¹²⁴ Y ello porque aunque la idea no se deba confundir con las realidades que participan de ella, lo cierto es que no se puede saber de ella salvo mezclada: “por mucho que la belleza se experimente como reflejo de algo supraterráneo, ella está en lo visible”¹²⁵ mediando lo sensible y lo inteligible. Y así Eros es nostalgia o aspiración, deseo de la unidad. Es el deseo de unidad de los amantes¹²⁶ que se repetirá en el amante de la sabiduría que aspira a lo que designaríamos como el Bien¹²⁷ más alto, al cual el Eros nos empuja dotándonos de las virtudes necesarias para no decaer en el intento aún cuando es imposible acceder a lo que esencialmente es nuestra carencia.¹²⁸

[120] Platón distingue entre Números ideales por un lado e ideas y números por otro. Se trataría de entes intermedios (e intermediarios) que por un lado son inmóviles y eternos como las ideas, pero por otro lado hay muchos de la misma especie como ocurre con las cosas sensibles. El interés de Platón por estos entes nace de su interés por la relación: las ideas están relacionadas y Platón cree que esta relación puede ser expresada como una relación *analógica* que es esencial a la postre para entender la concepción jerárquica de la realidad que Platón manifiesta cada vez con más claridad, y cuyos grandes desarrolladores serán los neoplatónicos. Esta influencia sin embargo estará presente en todos los discípulos de Platón; y así también en Aristóteles pervive esta concepción jerárquica. (Cfr., Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 1961, pp. 149ss.)

[121] *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, p. 34.

[122] Banquete, 210e-211a.

[123] “es siempre consigo misma específicamente única” Baquete 211a.

[124] Cfr., Banquete, 211d.

[125] *Verdad y Método op. cit.*, p. 575.

[126] Banquete 191d.

[127] Banquete, 205e-206a.

[128] No se trata pues de producir lo bello, cuanto de engendrar en la belleza. Lo bello no se puede

Platón propone pensar en el Menón¹²⁹ el tipo de intelección que nos lleva hasta las ideas como reminiscencia en un primer intento por distinguir el conocimiento de las ideas respecto de los objetos visibles (sensibles). La reminiscencia es un tipo de conocimiento donde se pierde la vivacidad propia de la sensibilidad. Es un tipo de conocimiento que se distingue del conocimiento de lo que está presente. Es cierto que en el recuerdo aún se persigue traer la idea a la presencia, pero más cierto aún es que la *anamnesis* no consigue tal cosa: la reminiscencia sólo sirve para indicar el modo en el que es posible el conocimiento de las ideas cuando no podemos acceder a ellas desde el mundo sensible, ni podemos decir que las hayamos producido nosotros. Se trata pues de un recuerdo vago que a mi juicio no sirve para oponerse a la vaguedad de lo sensible (mito de la caverna), y que es por ello por lo que este recurso explicativo cede su lugar al brillo fulgoroso.¹³⁰ Un recurso excelente esta vez que le permite insistir en la misma línea, pues es imposible ver algo fulgurante: sólo podemos intuirlo detrás del brillo cegador. Y si las ideas no se pueden conocer en sí mismas salvo por intuición intelectual, siendo su función más bien la de iluminar el conocimiento sensible. Debe existir también una diferencia respecto del modo de intelección que debe ser ejercida para conocer el origen de dichas ideas fulgorosas; aquel al que arriba la dialéctica auxiliada por una vida virtuosa.¹³¹

A la hora de intentar explicar el proceso por el cual podemos llegar al conocimiento del Bien, no conviene olvidar que Platón se inició en la filosofía pensando en el río de Heráclito; ese que constantemente fluye y que según la versión de Crátilo ni siquiera una sola vez podía ser pensado. Platón sabe bien pues qué es hablar de una realidad que no se puede conceptualizar porque es el origen real de nuestra comprensión del mundo; fue su inicio en la filosofía. Platón sigue desde luego, haciendo honor a la escuela en la que se había iniciado, hablando de un caudal, si bien no de agua, sino de luz: un foco que irradia y desprende luz; y que, del mismo modo que el río de Crátilo y Heráclito, no puede ser conceptualizado,¹³² pues la consistencia del caudal –como dice Alberto Ciria magistralmente en su poema a la Roca de san Jorge– está en su fluir.¹³³

producir (sería algo horrible que haría que todo lo existente nos resultase espantoso y feo), pero sí se puede producir belleza. Y como no es lo Bello, el que ama lo bello se ve movido a una producción inagotable: es lo bueno de la proporción entre lo limitado y lo ilimitado de la que llamará la atención más tardíamente en el Filebo.

[129] Menón, 79a-82b.

[130] Banquete, 250bc.

[131] Justicia (Fedón 81a; Rep. 590d), prudencia (Filebo 19a-d), valor (Rep. 427e.) y templanza (Leyes 889e).

[132] Lo dice Platón (Parménides 142a) y lo reitera Plotino (cfr., Enn. VI 9,6; V 5,11).

[133] “A la contundencia del caudal, sin impedimentos sordo y ciego, se rinde / la ribera. / Su consistencia está en su fluir; / su evanescencia en su concepto, que por eso se rehúsa” Alberto Ciria, Roca de san Jorge, en <http://www.youtube.com/watch?v=HWpykCl8mA4>.

Sólo por esta línea se puede alcanzar a entender el Bien, que es aquel río de luz que ilumina las ideas (como el Sol a la Luna) siendo el origen de un brillo¹³⁴ que llega a ser fulgurante.¹³⁵

La luz como “emisión” (luz emitida), o algo muy parecido debió pensar a su vez Plotino cuando habla de emanación.¹³⁶ Parece evidente que siendo así la causa del buen conocimiento no puede ser conocida, ya que en tanto que dejara de ser foco de emanación para convertirse en objeto iluminado dejaría de ser justamente foco. Debemos observar por otro lado que no habría emisión sin captación, ya que en este caso hablaríamos de explosión.¹³⁷ Y que si hay recepción de una causa eficiente (emisión) por una causa material (receptor) la luz es causa formal;¹³⁸ propagación formal (la forma es efecto, y al mismo tiempo el efecto es formal).

V. Problemas relativos a la intelección del Bien

Si el Bien es indecible, y no podemos decir de él lo que es (por ser indeterminado), *sed solum quid non sit*,¹³⁹ debemos recurrir quizás a un éxtasis supraintelectual¹⁴⁰ que nos permita acceder a su conocimiento.

Los filósofos estamos por otra parte tan acostumbrados en la actualidad a aceptar que el entendimiento no debería proceder superando ciertos límites (los de la *beweisen*) que, bien cabe decir, que no nos hemos parado a pensar si estamos persuadidos por tradición de este pensamiento que se instaló con firmeza desde Descartes. Ha habido ciertamente intentos por pensar más allá: la *erweisen* de Schelling, la *Glaubenskraft* de Jacobi, la *Aufhebung* hegeliana... pero todos estos intentos del idealismo moderno aceptan el límite del conocimiento objetivo. Sólo una filosofía actual, aceptando el éxito con el que Kant formula el modo de proceder del entendimiento a la hora de determinar objetivamente verdades, expone la posibilidad de un funcionamiento del intelecto al margen de la potencia de la inteligencia: el polismo.¹⁴¹

La filosofía a la que hago referencia es aquella iniciada por quien en este libro recibe homenaje tras una vida consagrada a la filosofía. Dicho en pocas —espero que no escasas— palabras, Polo ha sostenido que para pensar la

[134] Fedro, 250b.

[135] Fedro, 250 b-c.

[136] Una emanación que debe ser pensada como irradiación del Uno, cfr., Enn., V 1,6 y V 6,6.

[137] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV/2*, EUNSA, 1996, p. 363, nota 122.

[138] Cfr., García, J. A., “La doctrina de Polo acerca de la luz”, *Studia Poliana*, 11 (2009) 61-93, 83.

[139] Sum. Theol. 1 q.3 pról.

[140] Enn. V 1,1.

[141] Con dos principales núcleos de investigación, uno en Málaga (el IEFPL) y otro en la UNAV, donde se edita actualmente *Studia Poliana* y se conserva el archivo Polo.

realidad de la existencia el filósofo debe advertir¹⁴² la persistencia de lo real; de la cual no cabría una visión directa posible.

Platón, por su parte, al hablar del Bien no piensa en una realidad extramental (porque no existe al margen de la inteligencia según he querido mostrar). El Bien no es ninguna realidad determinada que exista con independencia de la inteligencia, pero al mismo tiempo no es un producto de ésta, siendo por ello una idea imposible. Antes bien, resulta que la buena inteligencia es un producto del Bien, que es el foco que hace visible los inteligibles. Advertir el Bien exige pues que no se lo piense como una realidad determinada al margen del inteligir ni como un producto de la inteligencia.

Debe ser cuestionado la consideración lógicamente extendida de que una visión imposible no es visión. Con Plotino, considero que Platón hace referencia a un ver sin ver nada;¹⁴³ a una visión que sin presenciar nada llega a detectar una anterioridad. Polo, que ha enseñado -aunque sin estar pensando en Platón- que la esencia extramental se detecta, y que detectar es un tipo de visión “directa” donde no se ve algo en presencia.¹⁴⁴ Nos refiere unas capacidades del intelecto liberado de la potencia de la inteligencia exponiendo con claridad qué tipo de intelecciones cabe ejercer en esta línea. Quizás no sea necesario entrar en detalles, porque Platón no se está refiriendo, como decía, a una realidad extramental, pero está claro que resulta de un bagaje conceptual muy interesante para establecer que el intelecto puede lograr un conocimiento de cosas sin presenciar, sin ver.

El exceso de luminosidad del Bien,¹⁴⁵ dejando ver¹⁴⁶, impide su visión adecuada al cegar si lo miramos fijamente. Cuando se habla de luz no estamos ante una metáfora cognoscitiva. Como avisa San Agustín: *lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus*.¹⁴⁷ Más bien se habla de una luz física que deja ver en sentido metafórico, pues la visión sin sombras, la Buena, es la cognoscitiva.¹⁴⁸ Conviene distinguir en todo caso foco, rayo e iluminación,¹⁴⁹

[142] Advertir tiene un sentido específico perteneciente a la terminología poliana que hace referencia a la primera dimensión del abandono del límite como modo de ir más allá del pensamiento posible (Cfr., García, J. A. *Allende del límite*, Monografías de Miscelánea Poliana e IEFLP 5, Madrid, 2011, p. 64.) al que Polo califica como un “ver detenido” (Polo, L., *Antropología trascendental II*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 89.)

[143] “ve sin ver nada, y entonces es cuando ve sobre todo. Así, la inteligencia, recogiendo en su intimidad, ve una luz que se aparece súbitamente, sola, pura y existente en sí misma” Enn. VI 9,11.

[144] Cfr., Polo, L., “Sobre las cuatro dimensiones del abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana* 38 (2012), 2-14.

[145] Rep., 518c.

[146] Rep., 540a.

[147] In I Sententiarum, d.22, q. 1., a. 4, ex.

[148] Cfr., *Curso de teoría del conocimiento I*, op. cit., p. 112.

[149] Curso de teoría I, 145.

es decir, causa, mediación y medio como los tres momentos de la propagación formal (de la comunicación):¹⁵⁰ “la forma iluminada, presenciada anulando la distancia, es inseparable de la luz; pues es su efecto: su misma propagación”.¹⁵¹ Por eso la idea de Bien es la luz (foco que causa la iluminación). No es una metáfora, porque *dicitur lux in quantum est principium cognitionis rerum*,¹⁵² sino la razón por la que merece la pena (es bueno) salir de la caverna.¹⁵³

La idea de Bien es seguramente la pieza más hermosa del universo platónico. Eso sí, el entendimiento no puede entenderla como una (cantidad) cosa (ni si quiera imaginable)¹⁵⁴ buena (cualidad), sino tan sólo advertirla como una noción indeterminada¹⁵⁴ e inaccesible; una idea imposible. Razón por la cual calla en los diálogos, y sólo el Platón maduro alcanza brillantemente a exponer como el núcleo de su sabiduría. El texto donde hace tal cosa es el Filebo.

VI. El Filebo y el núcleo de la sabiduría platónica

No es extraño que la República se haya consagrado como uno de los textos centrales de la filosofía madura de Platón. Sólo el genial mito de la caverna es ya razón suficiente para que esta obra sea considerada obra de referencia de la historia de la filosofía occidental. Pero en cualquier caso estaríamos hablando de un criterio de madurez extrínseco a la obra de Platón si tenemos en cuenta que el propio Platón sitúa —y precisamente en la República— en más de 50 años el período de madurez de un filósofo. Y así las cosas, la República no podía ser un texto de madurez. Sí, sin embargo, el Filebo. Si hacemos caso al propio Platón, siguiendo un criterio intrínseco a su propia obra, el Filebo podría ser uno de esos textos de madurez en el que se encuentre el núcleo de la filosofía platónica. Existe en la tradición un filósofo de conocida perspicacia, demostrada ya desde muy joven, que considera justamente que el Filebo es la obra donde se observa el núcleo de la sabiduría platónica: Schelling.¹⁵⁵

Hay autores que defenderían que precisamente porque la intención de Platón es mostrar que el diálogo filosófico necesita de la discordia y la oposición, el Parménides¹⁵⁶ es la obra donde alcanza la comprensión del diálogo su apogeo. Y ello precisamente porque en esta obra Platón reivindica la imposibilidad de desarrollar el diálogo sin la oposición y el no-ser, y sin esta oposición fundamental estaríamos

[150] “la propagación permite que una forma sea recibida por otra” Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, EUNSA, pamplona, 2008, p. 450.

[151] *La doctrina de Polo acerca de la luz op. cit.*, p. 73.

[152] In *Sententiarum*, d. 36, a.3, ra.3.

[153] ¿sin la luz del Bien qué haría que fuera preferible o siquiera bueno salir de la caverna, ser llamado loco por los prisioneros, arriesgarte a la muerte, vivir en el mar de dudas...?

[154] Schelling, F.W.J., *Timaeus (1974)*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, p. 69. [en adelante *Timaeus (1974)*]

[155] Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI p. 393.

[156] Cfr., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie op. cit.*, p. 68 ss.

ante un mero deleitarse en el mismo desarrollo del diálogo.¹⁵⁷ Hegel, que es quizás el autor que con mayor rotundidad ha apostado por esta interpretación. Se basa además en una cita del Sofista,¹⁵⁸ que es otro diálogo posterior a la República, para defender que el propósito de la dialéctica es –por el contrario a aquel diálogo vacío– la *Einheit des Entgegengesetzten*.¹⁵⁹ Propone a Platón pues como un claro antecesor suyo. Creo sin embargo que debemos cuidarnos con entender a Platón como si fuera un antecesor de Hegel.

Relativizaré pues la importancia de aquella unidad a la que se refería Hegel, pero no tanto porque se persiga el mero placer de dialogar por dialogar, sino porque en ese ejercicio placentero y vivo¹⁶⁰ nos encontraríamos con algo que es bueno en sí mismo. Esta relación entre placer, saber y bien la desarrollaría el propio Platón en su Filebo. Y por ello creo que es en esta obra donde deberíamos centrar nuestros esfuerzos de interpretación.

a) Puntualizaciones

Lo primero que debemos decir es que no partimos de la interpretación de que el Filebo sea una autocrítica a la teoría de las ideas, como habitualmente se conciben los diálogos de este período. Al menos si con la expresión autocrítica se sugiere que Platón llegó a sostener alguna vez (en la República especialmente) una particular concepción de las ideas que después revisaría. Ya que ¿qué es en concreto lo que revisaría? Platón habla en este diálogo del Bien, un tema que, por cierto y dejando a un lado alegorías y analogías, rehuyó en la República por considerar que no había un público preparado.¹⁶¹ La razón es clara: no cabe hacer del Bien una descripción que permita acceder a ella fuera del diálogo dialéctico. Tal es la auténtica enseñanza de la República.¹⁶² Un diálogo que ya entonces se avisaba reiterativo e incesante,¹⁶³ y que reaparece en el Filebo, pero esta vez de un modo muy especial y decidido en una etapa de auténtica madurez.¹⁶⁴

Me detendré a continuación en el *Timaeus*¹⁶⁵ de Schelling para mostrar la importancia del Filebo y de los cuatro géneros que allí aparecen: lo limitado

[157] *Ibid.*, p. 71s.

[158] Sofista, 259.

[159] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op. cit.*, p. 70.

[160] Cfr., Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, 1947, p. 30.

[161] Rep. 506e.

[162] Rep. 532-33.

[163] Rep. 522e.

[164] Cfr., Rep. 540a.

[165] La cual por cierto fue expuesta magistralmente por W. G. Jacobs en noviembre de 2011 después de que el centro de investigación jóvenes filósofos de Málaga (hoy perteneciente a la asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga; FICUM) en colaboración con la Universidad de Málaga lo invitara para impartir una ponencia al respecto.

(*péras*), lo ilimitado (*ápeiron*), el uno compuesto (*koinón*) y la causa (*aitía*).¹⁶⁶ Conceptos que hay que prevenir ya de entrada que, según Schelling, no son realidades ónticas, sino nociones.¹⁶⁷ Nociones que curiosamente permiten reconstruir las cuatro causas aristotélicas con las que éste parecía oponerse a la teoría de las ideas de Platón: *causa materialis, formalis, finalis y efficiens*.

b) Los cuatro géneros

Platón no habla de materia y de forma en el Filebo. Si a Schelling se le ocurre hablar de la materia es a propósito de la ilimitada *UrMaterie*.¹⁶⁸ Platón la designa, siguiendo la filosofía presocrática en torno a la *arje*, como lo indeterminado y carente de forma. En el Timeo, diálogo posterior, quedará definida como el “espacio”,¹⁶⁹ en el sentido de ‘madre’ o ‘nodriza’¹⁷⁰ carente de forma y por ello *susceptible de cualquier forma*.¹⁷¹ Por ello también: *aoraton ti*, es decir, algo no evidente, no perceptible. Es difícil no aceptar que estamos ante un antecedente claro de la *causa materialis*.

Por otro lado, Platón aclara que no podemos pensar lo indeterminado si no es en relación a lo determinado. Por eso el segundo concepto es lo limitado. Será en el Timeo cuando recibirá el nombre de forma.¹⁷² Pero Schelling se percató de que ésta funciona en el Filebo, aunque designada como lo determinado. La idea fundamental es la siguiente: una indeterminación como la materia, la pura determinabilidad, es sólo pensable en contraposición a lo determinado y la forma. La forma se limita a conferir la unidad por la que algo es uno. Schelling expresa esta circunstancia así: “unidad, *péras*, es la forma universal que [la materia originaria] ha recibido desde fuera”; lo *universal* de la forma es un conferir la *unidad* por la que son determinadas las formas individuales que la sustituyen a ella (a la materia originaria) como sustrato.¹⁷³

El tercer género que aparece en el Filebo es el compuesto o *koinón*. Ambos, *ápeiron* y *péras*, están uno junto al otro de tal modo que ninguno puede ser pensado sin el otro. Y desde luego ha de haber una causa del compuesto. Una causa agente y una final. En el Timeo habla del Demiurgo que sería precisamente la causa eficiente necesaria que introduce el orden en el desorden. Es lo que más tarde será la causa agente de la Física aristotélica. No es desde luego

[166] Filebo, 22e-31a.

[167] Timaeus (1974), p. 141.

[168] Timaeus (1974), p. 59.

[169] Tim. 52d.

[170] Tim. 49 a. 51 a. 88 d.

[171] Timaeus (1974), p. 58.

[172] Tim. 50c-51a.

[173] Timaeus (1794), p. 59.

ninguna idea, sino la acción interpretada en términos voluntaristas¹⁷⁴ como razón última de la existencia del mundo.

Pero debe haber sobretodo una causa final. Para Platón en el Filebo dicha causa viene designada por el siguiente triplete: la belleza, la verdad y la orden. La tesis del Filebo es la siguiente: el placer resulta de lo indefinido cuando es medido por la moderación y mezclado con sabiduría dando lugar a algo bello y verdadero. Y esto mismo es el Bien.¹⁷⁵

c) El Bien y la vida mixta

Resulta importante señalar dos cosas: una es que se rechaza la posibilidad de la sabiduría plena, de modo que el diálogo no tiene por objeto un saber eterno e imperecedero. No se trata de definitiva de determinar el Bien, porque no se reivindica una sabiduría plena, sino la mezcla: una vida mixta de placeres y sabiduría.¹⁷⁶ El diálogo queda abierto con una cuestión que ni siquiera llega a anunciarse: porque se trata de esto, de que el diálogo quede abierto. Se trata, dicho de otra manera, de producir conocimiento según una medida que da lugar a la buena y proporcionada mezcla de lo limitado y lo ilimitado.¹⁷⁷ Entender el Bien es pues distinto de lograr la sabiduría completa, incluso tiene que ver con entender que toda la verdad es un deseo desproporcionado; que el absoluto de Hegel es desmesurado.

El amor a la sabiduría nace de Poros y Penia, y la filosofía no puede pretender más que la mezcla y la vida mixta. Y así, hablar del Bien es pues hablar de la mezcla: de su causa, de su origen, de su necesidad, de su aceptación. La noción de Bien no puede servir para salvar la mezcla, sino para aceptarla. Por ello la pregunta por lo que cabría designar como el Bien supremo se rehúye, lo que queda expresado magistralmente bajo la forma de una pregunta final que ni siquiera llega a plantearse: en el discurso socrático-platónico no existe la pretensión de un consenso estable en torno a una teoría sobre el Bien que se pudiera aceptar como verdad última, puesto que la misma idea de Bien entra en juego para fundamentar el ejercicio de la dialéctica situando su buena meta lejos de cualquier teoría acabada y estructurada.

Nada existe fuera de la mezcla, ni siquiera la verdad. Por eso el fin del diálogo no es encontrar una verdad última que viniera a generar un nuevo modo de consenso frente a la sofística y a la persuasión, sino todo lo contrario:

[174] Tim. 29e.

[175] El Demiurgo ordena su obra según el Bien, de tal modo que “el discurso de los cuatro géneros de la realidad gira en torno a la esencia misma del Bien” *Por una nueva interpretación de Platón op. cit.* p. 590.

[176] Filebo, 61c.

[177] No es otra la buena idea del Demiurgo: Cfr., Timaeus (1794), p. 36.

el Bien, el fundamento del diálogo filosófico, entra en escena para evitar consensos eternos, para desestabilizar toda supuesta verdad definitiva; para reafirmar el límite y la mezcla.

Dicho en pocas palabras: la búsqueda del Bien es una búsqueda que abre e insiste en el diálogo sin aferrarse a dogmas, y por ello mismo, que acepta el límite del intelecto humano; que no pretende abandonarlo, sino situar la causa originaria y final¹⁷⁸ de lo conocido dialécticamente y que nos empuja a abandonar supuestas verdades inamovibles. El Bien mundaniza pues la pretensión de la filosofía, al consolidarse como un fuego amoroso al que tendemos sin que lleguemos nunca a ningún sitio, quedando atrapados en un diálogo infinito que lo que tiene de bueno es precisamente su “reiterabilidad”.

Se trata así de afirmar una tesis llamativa, que no habríamos podido enunciar antes sin evitar el desaire de muchos: que lo que hace la idea de Bien es evitar la fijación de las ideas, romper el consenso, evitar –lo diré ahora ortegianamente– que las ideas se conviertan en creencias, impedir el adoctrinamiento y el adocenamiento en determinadas teorías. Gracias a la iluminación del Bien, no nos “creemos” las ideas porque tomamos conciencia de que éstas están comprometidas con la finitud de la vida del que piensa;¹⁷⁹ y con su inmundicia. Las ideas no deben ser verdades últimas, sino buenas y moderadas ideas. Por ello Platón ni escribe una teoría de las ideas, ni adocena en una teoría no escrita, porque el Bien -el fundamento de la dialéctica y las buenas ideas- es el acicate contra toda teoría estructurada y eterna; y la mayor defensa posible del diálogo filosófico como ciencia predilecta e insustituible; como intentaré mostrar a continuación.

VII. Conclusión: Platón y la necesidad de reiterar la pregunta por el Bien

Cuando en SuZ afirmaba que “*die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden*”,¹⁸⁰ no se trataba tanto de corregir o enderezar una pregunta que ya se había hecho, pero que estaba mal enfocada. De lo que se trataba más bien era de buscar la especificidad de la filosofía en dicha *Wiederholung*,¹⁸¹

[178] “pero en tanto que para Platón todo concepto se consideró descendiente de una inteligencia suprema, de la forma de un entendimiento más alto en el que reposa lo ideal del mundo, tuvo que considerar estos conceptos universales como *originarios* y previos a toda experiencia, conceptos existentes, que no sólo no son producidos por los objetos de la experiencia sensible, sino que ésta misma sólo es posible porque los objetos individuales del mundo se pueden producir gracias a la fuerza causal de los conceptos ya existentes, y tanto es así que un conocimiento empírico podría redescubrirlos por comparación y abstracción” *Timaeus* (1794), p. 35.

[179] Cfr., Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo* (1923), OC III, p.168; cfr., Ortega y Gasset, J., *Para un libro no escrito*, OC III, p. 561.

[180] *SuZ*, GA 2, p. 5.

[181] „Da aber die positiven Wis-senschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der For-schung nicht vollziehen als »Fort-

de tal modo que su peculiaridad no residiera tanto en sus respuestas, sino en su capacidad de insistir en la pregunta evitando todo acostumbramiento que naciera de la cotidianidad. No se trata de no responder, la propia obra de 1927 quiere ser una respuesta, sino de entender por respuesta algo distinto a la objetivización, de entender la respuesta como apertura (*Lichtung*) donde otras preguntas puedan salir a la luz, quedando la existencia filosófica (esa que vive haciéndose cargo de la propia existencia) como un esencial estar abierto (*Erschlossenheit*).

La tesis de Heidegger es pues más profunda que un mero volver a hacer una pregunta que ya nos habíamos hecho. La tesis de Heidegger es: hay que reiterar la pregunta por el ser porque la filosofía es un constante reiterar la pregunta para evitar el acostumbramiento.¹⁸² Si Heidegger no da una definición precisa de ser, es porque no cabe una definición de ser que sea precisa, que lo ontifique (diferencia ontológica). Lo cual no significa que no podamos hablar del ser. Lo que significa es más bien que ninguna respuesta podrá ser definitiva, que habrá siempre espacio para reiterar la pregunta. Heidegger propone un modo de acceso que no consiste en responder, sino en -como él mismo aclara en la primera página del libro: la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad de toda comprensión del ser.¹⁸³ Tiempo significa desde luego cambio, sucesión, epocalidad y, en definitiva, reiteración de la pregunta toda vez que cada nueva época estaría preparada para reiterar la pregunta desde una nueva perspectiva,¹⁸⁴ o lo que es lo mismo, toda vez que ninguna época o respuesta es la última.

Platón parece un antecedente claro de esta propuesta filosófica. Cuando cedemos en el empeño de desocultar teorías ocultas, Platón comparece en escena como un espectacular dialéctico que derriba todo consenso posible entorno a las ideas. Esto resulta tremendamente subversivo, porque el gran tabú de la filosofía actual es la pretensión de que toda verdad genere consenso.

Y mi pregunta: ¿estamos ya en condiciones de entender a Platón como el defensor de una concepción filosófica del diálogo que no busca consensos, sino que más bien los rehúye? Esto rompe con ese clásico contra el que luchaba Nietzsche y sobre cuya sombra aún lucha Deleuze. Pero sobretodo, eso supone -para el terror de una gran mayoría- que abandonemos nuestra arraigada pretensión de consenso. Maticemos desde luego un poco: no se trata de negar que

schritt», sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtiger Reinigung des ontisch Entdeckten.“ *SuZ*, GA 2, p. 51.

[182] Cfr., *SuZ*, GA 2, §12.

[183] „Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel“ *SuZ*, GA 2, p. 1.

[184] Estaríamos ante una temporalidad más originaria que la *Zeitlichkeit* del capítulo V de *SuZ*. Debo decir sin embargo, que la doctrina del perspectivismo de Ortega y Gasset permite mantener los hallazgos aquí logrados sin necesidad de ontologizar la historia.

haya algún tipo de consenso. Habría ¿cómo no? puntos de acuerdo, pero estos puntos no servirían para asegurar el conocimiento, sino para orientar¹⁸⁵ la siguiente pregunta. Al menos deben reconocer que se dibuja aquí una actitud bastante socrática, pues el rasgo más particular de los diálogos socráticos es la falta de consenso final; de conclusión. Incluso debe resaltarse que en esta actitud vuelve a difuminarse la línea que separa a filósofos y sofistas.

Claro que en realidad no podemos decir que realmente falta la conclusión. Ésta ‘no falta’¹⁸⁶ porque no hay ninguna intención de poner por escrito dicha conclusión.¹⁸⁷ Platón parece tener claro que la filosofía no puede, sin renunciar a ser ella misma, dejar de ser diálogo vivo.¹⁸⁸ Pero es que además, seguramente tampoco exista pretensión de conclusión en el diálogo no escrito: una búsqueda de la verdad sin pretensión de conclusión. Esta comprensión de la verdad no ilustrada, no sería menos búsqueda de la verdad, por más que nos estemos moviendo en una comprensión de la verdad extraña a la pretensión de consenso universal y duradero. Una verdad que, diré recurriendo a una expresión de Ricoeur, se sustenta —evitando el relativismo— sobre la *recavabilité*,¹⁸⁹ es decir: la admisión de una verdad posible como criterio formal del diálogo argumentativo.

En este sentido la argumentación no se opone al conflicto generado por las diferencias (conflicto que pretende resolver el consenso), sino que sólo tiene lugar si hay conflicto entre convenciones: *l’argumentation s’éprouve dans le conflit des convictions*.¹⁹⁰ Siendo así, lo opuesto a este diálogo no relativista es el consenso. En su lugar incluso parece que la actitud que hace posible el diálogo (la comunicación sobre la que reflexionaban según decía al comienzo de esta ponencia los autores de la teoría consensual de la verdad) requiere de esta asunción de que las verdades son sólo eso: posibles verdades; y no verdades que cualquier ser racional aceptará¹⁹¹ en cualquier momento y lugar.

Siguiendo el conocido *Was heißt Universalpragmatik?* de Habermas, la idea principal de la teoría consensual actual es que debemos esforzarnos por

[185] Ofrecer nuevas perspectivas si introducimos convenientemente la propuesta perspectivista de Ortega y Gasset.

[186] Cfr., *Muestras de Platón op. cit.*

[187] Cfr., Fedro 274b-278e; Carta VII 341a-342a.

[188] Cfr., sofista 363e3-5. 264a9-b1.

[189] “La voie d’un consensus éventuel ne peut procéder que d’une reconnaissance mutuelle au plan de la recavabilité. C’est-à-dire de l’admission d’une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d’abord étrangères” Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, p. 336.

[190] *Ibid.*, p. 336.

[191] La comunicación argumentativa no busca la aceptación de lo argumentado otro, sino su comprensión. Desde luego que hay que aceptar al otro (Levinas), pero no tenemos porqué compartir sus argumentaciones aún cuando las comprendamos.

establecer las condiciones que hagan posible la comunicación¹⁹² siguiendo como pauta fundamental la exposición comprensible¹⁹³ de los argumentos. Se trata pues de una peculiar forma de conseguir un acuerdo por consentimiento compartido tras poner en juego una pluralidad de razones.¹⁹⁴ El proceso de comprensión es entendido pues como un llegar a un entendimiento,¹⁹⁵ que es por otro lado y en última instancia, como bien ha sabido señalar Muguerra, una *concordia discors*,¹⁹⁶ pues aunque este diálogo canaliza el disenso, no promueve una concordia absoluta ‘uniformante’.

Podría parecer, así lo hizo durante algún tiempo, que si encontráramos un método que nos permitiera ponernos definitivamente de acuerdo, entonces habríamos alcanzado un método inmejorable (la ilusión de la modernidad¹⁹⁷), sin embargo, como se esfuerzan por mostrar estos autores, lejos de ser un defecto de método, la eventualidad de los hitos filosóficos es aquí un valor: el diálogo argumentativo lo que tiene de específico, frente al calculador,¹⁹⁸ es que es capaz de mantener vivo el diálogo impidiendo que se cierre el acuerdo definitivamente. Permítame exponer la importancia de esta propuesta con las siguientes palabras: para evitar hablar de cualidades ocultas no es necesario buscar un método que garantice el acuerdo, sino un método que permita la comunicación real sin *arcanum*¹⁹⁹. Dicho más formalmente: no se trata de rechazar el propósito de la modernidad de alcanzar un discurso racional y fundado, sino de separarlo de la idea de que esto sólo es posible mediante el pensamiento objetivo confiando en que éste pudiera lograr un acuerdo definitivo.

Pensar que lo mejor o lo deseable de un consenso sea su durabilidad es una consecuencia o remanente de la visión dieciochesca de verdad, cuando

[192] Habermas, J., *Was heißt Universalpragmatik?*, en K.O. Apel (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976, 174-272, p. 174.

[193] *Ibid.*, p. 176.

[194] Habermas, J., *Wahrheitstheorien*, en H. Fahrenbach (Ed.), *Wirklichkeit und Reflexión. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, 211-265, p. 239.

[195] Estoy convencido de que este tipo de diálogo se puede desplegar también en la soledad dado que pensar es, *Platón dixit*, entablar un diálogo con uno mismo.

[196] Muguerra, J., *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, Madrid, 1990, p. 333.

[197] “Sobretudo me gustaron las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razones, pero no me di cuenta aún de su verdadero uso, y pensaba que no servían sino para los oficios mecánicos; me sorprendía que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiera construido sobre ellos algo más importante” Al., I, pp. 574-575. (Cito a Descartes por la *Euvres philosophiques* de F. Alquié que es una revisión de la *Euvre de Descartes* de Adams y Tannery.)

[198] “Hay así dos tipos de pensar cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y el pensar meditativo [*das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken*]” *Gelassenheit*, en GA 16, p. 520.

[199] Cfr. carta de Descartes a Mersenne del 22.12.1641 (Al., II, p. 902)

ciertas prácticas sociales generaron ciertas formas de discurso²⁰⁰ que habrían llevado en el siglo XVIII a pensar la verdad en relación a esta idea de consenso. Desde luego, y por otra parte, ésta noción dieciochesca ha tenido detractores. Pensemos por ejemplo en los filósofos de la sospecha. Pero el mérito de los defensores de la teoría consensual de la verdad, es haber mostrado que no es necesario defender prácticas persuasivas o rechazar el discurso argumentativo y crítico para oponerse a dicha visión dieciochesca de la verdad, es decir, que es posible una interpretación de la verdad en términos argumentativos contraria a la postura ilustrada. No hablan por ello del fin de la filosofía, de la ficción de la verdad ni del poco poder de la razón, sino de una transformación de la filosofía que se levantaría sobre una nueva noción de consenso que tendría apoyo en una nueva comprensión del diálogo argumentativo.

Hay que precisar con cuidado este punto, porque no se trata de realizar una apología del disenso,²⁰¹ sino de mostrar en qué medida el diálogo argumentativo —el propiamente filosófico— no pretende consensos eternos. Platón debe ser el inicio reconocido de esta filosofía según he intentado mostrar en este trabajo, puesto que de lo que se trata en última instancia es de advertir, y comprender en su sentido originario, la necesidad de reiterar la pregunta por el Bien:²⁰² por la condición de posibilidad de toda comunicación y buen entendimiento.

[200] Murillo, S., *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. CBC, Buenos Aires, 1996, p. 28.

[201] En la línea por ejemplo de investigación que sigue A. Buela, que tiene un excesivo acento antisistema (<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/debates/buela.htm>).

[202] “es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante” *SuZ*, GA 2, p. 22.

INTELECTO AGENTE, *FORMA FORMARUM*, LIBERTAD. DE ARISTÓTELES A HEGEL, Y VUELTA A TOMÁS DE AQUINO

INTELLECT AGENT, *FORMARUM FORM*, FREEDOM. FROM ARISTOTLE
TO HEGEL, AND FORTH TO THOMAS AQUINAS

Javier Hernández-Pacheco¹
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 27-05-2014

Aceptado: 15-08-2014

Resumen: Que toda intelección tiene un momento de pasividad que liga el conocimiento a las condiciones de la experiencia sensible, es consecuencia del carácter finito de la subjetividad humana. Sin embargo, dicha intelección no se entiende sino desde una actividad incondicionada que antecede a todo conocimiento y de la que resulta la forma de la inteligibilidad como reflexión del sujeto en sí desde la exterioridad sensible. La libertad se muestra así como la última condición de posibilidad de todo co-nocimiento. Esta esencial correlación de libertad y conocimiento intelectual constituye un hilo conductor que emerge en los grandes clásicos del pensamiento filosófico. Intellecto agente aristotélico y apercepción trascendental kantiana, tienen esencial-mente que ver.

Palabras-clave: Intellecto agente, intelecto paciente, libertad.

Abstract: Thinking has always a receptive dimension which links knowledge to the conditions of sensual experience. This is a consequence of the essential finitude of human subjectivity. Nevertheless, understanding intellection presupposes an unconditioned activity which antecedes all knowledge, and from which results the form of any intelligibility as reflections of the subject in itself back from that sensual exteriority. Freedom is then the last condition of possibility of knowledge in general. This essential correlation of liberty and intellectual knowledge represents a driving force that continually emerges through the main line of the classics of philosophical thought. Aristotelian active intellect and Kantian transcendental apperception are diverse formulations of the same.

Key-words: Agent Intellect, Passive Intellect, Freedom.

[1] (jpacheco@us.es) Catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla. *Visiting Scholar* en la Universidad de Columbia, Nueva York (1985-86), en el MIT, Cambridge, Massachusetts y en la Northwestern University, Evanston, Illinois (1992) y en la Universidad de Oxford, Reino Unido (2005-2006).

1. La identidad actual del entendimiento

Aceptemos de entrada que Aristóteles gana su primer impulso filosófico en la crítica de su maestro. No son pocos los autores que han querido, como se expresa Hegel, rescatar para la tierra los tesoros dilapidados en el cielo²; recuperar en definitiva la dignidad ontológica de este mundo sublunar, o histórico, o sensible. Este pensamiento, por así decir «reivindicativo», se entiende como una crítica de la meta-física, del sobre-naturalismo platónico; y supone ciertamente la revisión de la doctrina académica del *horismós*: de ese horizonte separador que sitúa el *ontos on*, lo ente del ente, más allá de su inmediatez física.

Según esto, bien parece que el patrón filosófico de todo este pensamiento revolucionario sería Aristóteles, al afirmar que ese núcleo ontológico, el destilado metafísico que da cuenta como principio de todo lo demás, la *ousía* o capital ontológico de las cosas, no es un ente trans-mundano, genéricamente determinado más allá de lo inmediatamente accesible en la experiencia, sino más bien eso que inmediatamente se nos ofrece en esa nuestra experiencia del mundo. Lo que es (*ti esti*), como aquello que define la cosa, es «esto» que es, este algo (*tóde ti*) que ostensiblemente podemos señalar en su presencia sensible³. La *proté ousía*, la substancia primera de las cosas, es lo que en ellas se nos muestra como naturaleza propia, como *physis*. El individuo concreto, en su variopinta diversidad, en su particularidad —*in rerum natura*, dirán los escolásticos—, es lo que «verdaderamente» existe.

Por ello, es también un lugar común en la historia de la filosofía, ahora desde el punto de vista gnoseológico, que esto supone, también frente a Platón, una revalorización del conocimiento sensible. El camino hacia las definiciones que buscara Sócrates, no implica, por así decir, desembragar la mente de esa experiencia sensible para emprender un proceso de interiorización reflexiva (*«moli foras ira, in teipsum redi...»*), como lo expresa San Agustín⁴) hacia esencias inteligibles que el alma encuentra como innatas en sí misma. Antes bien, para Aristóteles, el acceso a las determinaciones principiales de las cosas está esencialmente ligado a dicha experiencia sensible. Como no podía ser menos dado el carácter particular e individual, corpóreo incluso, de esas cosas. De ahí la idea de que, en lo que al conocimiento se refiere, el alma es *«sicut tabula rasa»*⁵, como esas tablas enceradas y recién planchadas, sin nada escrito en ellas, con que los niños iban cada mañana a la escuela, a aprender escribiendo cosas nuevas.

[2] Cf. *Die Positivität der christlichen Religion*, Hegels Werke, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, I, p. 209.

[3] Cf. *Met.* VII, 3, 1029 a 28 ss.

[4] *De vera religione*, 72.

[5] *De anima*, III, 4, 429 b 30 s.: «Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto». Sigo en general la traducción de Tomás Calvo.

Hasta aquí se trata de tópicos –en el mejor sentido– del pensamiento filosófico. Sólo que estas cuestiones adquirieron especial relevancia allá por el siglo XIV, cuando en torno a la cuestión de qué significaban propiamente las palabras, Guillermo de Okham, radicaliza este planteamiento aristotélico, con inmensas consecuencias en el posterior desarrollo de la filosofía moderna. La culpa, si se permite la expresión, la volvieron a tener los platónicos, que en su teoría de la predicación lingüística insistían en que, puesto que hay palabras que se pueden decir de muchos individuos, que son pues «universales», esas palabras tenían que significar algo «común» a esa multiplicidad individual, algo igualmente genérico y universal, que no podía ser sino las mismas esencias platónicas, abstractas, que quiere decir, separadas de la realidad individual y sensible. Frente a ellos Ockham señala que todas las palabras adquieren su significación, no por sí mismas, sino en el uso predicativo en que el lenguaje se refiere siempre a sujetos concretos. El lenguaje no dice algo, sino que dice algo *de algo* (*ti kata tinós*, dice Aristóteles); de modo que este último algo al que nos referimos cuando decimos algo, es el origen individual, empírico y sensiblemente accesible de toda significación. Dicho de otra forma: la significación de las palabras, en lo que tienen de universal, resulta de una construcción lingüística. Técnicamente expresado: toda *suppositio communis* se resuelve en último término en una *suppositio personalis*, más concretamente, en lo que Ockham denomina una *suppositio personalis confusa*⁶, en la que los términos se refieren de modo borroso a una multiplicidad de individuos. Dicho con cierta brutalidad: toda significación abstracta no tiene más consistencia que el *flatus vocis*, que el ruido del aire⁷.

La cuestión es ahora si Aristóteles hubiese llevado su crítica del platonismo y su reivindicación del carácter empírico del conocimiento a estos extremos nominalistas. Y parece que no es así. Más bien entiende que el conocimiento verdadero se expresa lógicamente, en un discurso comunicable y por medio de términos significativos, capaces de expresar, efectivamente, lo que las cosas son. Dicho de otra forma: el discurso verdadero no es una simple descripción de hechos empíricos, sino expresión de significaciones lógicas, no meramente lingüísticas, en las que lo múltiple se expresa como uno, en

[6] *Summa Logicae*, I, cap. 70, 44-50: «Suppositio personalis confusa tantum est quando terminus communis supponit personaliter et non contingit descendere ad singularia per disiunctivam, nulla variatione facta a parte alterius extremi, sed per propositionem de disiuncto predicato, et contingit eam inferri ex quocumque singulari. Verbi gratia in ista 'omnis homo est animal', li animal supponit confuse tantum, quia non contingit descendere sub animali ad sua contenta per disiunctivam».

[7] Como es sabido, la expresión procede según Anselmo de Canterbury de Roscelino: «[...] Illi utique dialectici, qui non nisi flatum vocis putant universalis esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intellegere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi» (*De Incarnatione Verbi*, Opera Omnia, I, p. 285. Ed. F. S. Schmitt, 1938).

un sentido ontó-lógico compartido. De ahí que el objeto del conocimiento no sean los hechos sino su sentido. Y de ahí que, por mucho que el conocimiento comience en los sentidos y en el contacto físico con la realidad individual, en absoluto termina ahí, sino allí donde ese conocimiento expresa la forma de las cosas, como aquello que las define lógicamente desde los principios que determinan su naturaleza. Conocer los pájaros, saber de pájaros, no consiste en ver muchos pájaros, sino en «entender» de pájaros, lo que ocurre allí donde se nos abre la significación de este tipo de esencias, a saber, desde los principios que determinan su forma de ser, de actuar, de vivir.

Resulta entonces que en su crítica de Platón, Aristóteles no hace sino reformular la teoría del maestro. Porque también para él la verdad del conocimiento está en la manifestación de las cosas a la luz del entendimiento. Porque eso es lo que Platón denominaba una idea. Sólo que la idea no es «una» cosa en sí misma perfecta y lógicamente transparente, de la que las «muchas» cosas participan o que imperfectamente «imitan». Más bien entiende Aristóteles más radicalmente al mismo Platón; pues éste decía que la idea era la cosa «misma», pero la situaba luego «fuera», más allá del citado *horismós*; mientras que el Estagirita dice que esa mismidad ónto-lógica tiene que estar «dentro», como aquello desde lo que cada cosa es lo que es. De ahí que la idea platónica, la *ousía* o riqueza principal de algo, se convirtiese para Aristóteles en *hypo-keimenon*⁸, lo que subyace a cada cosa como su propia naturaleza y principio de su movimiento. La idea se convirtió en substancia. De modo que ésta no es un simple individuo físico, sino un ente significativamente determinado por lo que ahora Aristóteles, en vez de idea, prefiere llamar forma de ser. Frente a todo nominalismo posterior, maestro y discípulo están pues plenamente de acuerdo en que la inteligibilidad no es un añadido lingüístico, sino despliegue, en el lenguaje ciertamente, de la interna inteligibilidad de la realidad.

Esta reformulación del platonismo, todo lo intuitiva que resulta, plantea sin embargo a Aristóteles con mucha mayor virulencia el problema del conocimiento. Para Platón está cuestión se resuelve con cierta facilidad mediante una analogía visual. Lo esencial de las cosas es su idea, que está como lo perfecto más allá del modo material e imperfecto en el que esas cosas imitan dicha perfección. Conocer es ahora «ver» esas ideas, cosa que el alma intelectiva, el *nous*, puede sin más hacer, porque en el orden sensible el alma está, digamos, meramente distraída; pero las cosas, en su innata tendencia hacia su propia perfección, le recuerdan aquello de lo que participan, que

[8] Cf. *Met.*, VII, 3, 1028 b 33 ss.: «De la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado». Sigo aquí la traducción de García Yebra.

es precisamente lo que el alma sin más entiende porque es idéntico con el alma misma. Conocer es para el alma reconocerse en el alma de las cosas que son las ideas, ellas misma connaturales al alma que conoce. No salimos del alma, en un proceso que es necesariamente reflexivo. Esta es la teoría del innatismo: entender es reconocer la esencia de las cosas, que no es otra que la del alma misma. Y ese alma de las cosas es la idea, el aspecto que las cosas ofrecen a la luz del *nous*. No digo que esta teoría no tenga problemas, pero es sencilla: conocer es ver; y el intelecto no es sino la luz que muestra lo visible en las cosas que verdaderamente son, allí donde ser y pensar son, como decía Parménides, lo mismo. Al decir lo que es, el pensar no sale de sí mismo.

Aristóteles mantiene ese postulado esencial del platonismo: el conocimiento en acto es lo conocido en acto⁹. Y ello es así tanto a nivel sensible —el sonido que emite una cosa y lo que percibe el oído, son lo mismo— como en el inteligible, donde la forma que activa el intelecto y la que determina a la cosa *in rerum natura*, también son idénticas. De este modo se produce la *adaequatio intellectus et rei*, expresión de Santo Tomás¹⁰ en la que se recoge el principio aristotélico de que en la verdad el intelecto afirma el ser o no ser de la cosa misma. El problema, sin embargo, es aquí para Aristóteles que esa identidad actual en que consiste el conocimiento, no es algo inmediato. Porque el intelecto es una facultad del alma, que es la forma activa de un sujeto individual; mientras que la forma es la actividad determinante de otra realidad substancialmente diferente. Para que ambas formas pasen a ser «la misma» hace falta un proceso que en la cosa es de desmaterialización, y en el intelecto de activación de una posibilidad multiforme mediante la cual al alma puede llegar a ser *quodammodo omnia*, de alguna forma todas las cosas, porque eso es el conocimiento: la connaturalidad activa del alma con aquello con lo que el alma se relaciona¹¹.

[9] Cf. *De anima*, III, 4, 430 a 3-5. Leonardo Polo trata de estas cuestiones en su *Curso de teoría del conocimiento*, v. I. Eunsa, Pamplona 1984; lección 2^a.

[10] Más propiamente, en *De ver. q 1, a 1*, atribuye el de Aquino esta expresión a un tal Isaac Israeli. Sin embargo, J. T. Muckle en su estudio «Isaac Israeli's Definition of Truth», en: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 8 (1933), pp. 1–8, dice que no se encuentra tal definición entre sus escritos conocidos. Así que uno de los más importantes asertos de la historia del pensamiento resulta a día de hoy ser de autor anónimo.

[11] *De anima*, III, 9, 432 b 15 ss.: «Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible».

2. Intelecto paciente, intelecto agente¹²

Para entender esa identificación del alma con las cosas tendríamos dos modelos. Uno sería la asimilación que los sujetos animados hacen de su medio ambiente en los procesos de nutrición, en los que la vida incorpora elementos extraños, pero de tal modo que trans-forma esos elementos, de la forma que tienen por sí mismos –la de lechuga, por ejemplo– a la forma propia –de proteínas humanas, pongamos– que asumen al ser incorporadas. Algo parecido ocurre en los procesos de apropiación que suceden *kata techné*, en los que la acción subjetiva, sin destruir la alteridad de lo asimilado, también lo trans-forma, integrándolo como medio de su autorrealización; cuando, por ejemplo, hacemos de un árbol una mesa, en cualquier caso algo distinto de lo que originalmente era. Aunque haya habido intentos de entender el conocimiento según estos paradigmas –pensemos, por ejemplo, en el Demiurgo platónico– Aristóteles precisamente los rechaza, porque entiende que conocer, siendo una cierta apropiación, no es ni incorporación en sentido biológico ni transformación en el sentido tecnológico, sino un dejar ser lo conocido que lejos de destruirlo libera eso conocido en su ser propio. Es la forma de ser de lo conocido lo que tiene, por así decir, la primacía en un proceso que es verdadero *alethein*, desvelamiento de la *physis* o naturaleza conocida¹³. Ocurre justo al revés: el entendimiento se comporta como potencia que se asimila a las formas conocidas, que son el acto que determina formalmente dicho entendimiento. De esta forma la *adaequatio* ocurre *ad rem*, del entendimiento a la cosa. Así lo interpretará Kant cuando plantee su famosa revolución copernicana, al revés, como *adaequatio rei ad intellectum*¹⁴.

De este modo Aristóteles tiene que reconocer un cierto carácter pasivo en esa facultad anímica de hacerse de algún modo todas las cosas. Aparece aquí la idea de «significación»: el alma significa potencialmente todo lo que existe, pero actualmente aquello que como sello (*signum*) imprime su forma en esa facultad intelectual, que de este modo se comporta como el lacre, o la *tabula rasa* que los niños llevaban recién planchada a la escuela, vacía de toda significación pero preparada para recibirla. Si esta fuese la última palabra de la gnoseología aristotélica, el entendimiento sería algo así como un reflejo

[12] Un magnífico estudio, con abundante material recogido sobre esta cuestión, y que me ha sido de suma utilidad, se encuentra en F. Rodríguez Valls, «Ideas para una interpretación de la doctrina de Aristóteles sobre el intelecto teórico», en: *Thémata*, 2001, pp. 197 ss.

[13] M. Heidegger acentúa este sentido liberador del conocimiento en «Vom Wesen der Wahrheit», en: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976. En un sentido perfectamente conforme con Aristóteles, como él mismo pone de manifiesto en su escrito: «Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, *Physik*, B, 1», que se recoge en el mismo *Sammelband*. Y ello contra la interpretación que el mismo Aristóteles parece sugerir cuando compara el intelecto a la mano, como instrumento de todos los instrumentos (*De anima*, III, 8, 432 a 1-2)

[14] Sobre esta contraposición cf. M. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit», I.

especular de la existencia física. El empirismo se desarrolla como consecuencia de este supuesto¹⁵.

Pero Aristóteles declara insuficiente esta pasividad de un intelecto meramente potencial y receptivo. Si así fuese el entendimiento en la reproducción pasiva de la forma ajena se comportaría como mera materia. En el extremo, un geólogo terminaría por quedarse de piedra; o Tarzán sería al final uno más de los monos¹⁶. En cualquier caso el conocimiento terminaría en su contrario que es la estupefacción. Como aquel que iba al acuario, e intentando imitar al amigo que con la punta del dedo dirigía al pez de un lado a otro de la pecera para demostrar así su superioridad biológica, el amigo al volver lo encontraba boqueando mientras fijamente miraba a la carpa que tenía delante.

Por eso Aristóteles desecha tanto el modelo nutricionista del conocimiento, como este otro meramente especular. Y busca otro paradigma cognoscitivo. Y lo hace volviendo al principio platónico de reflexividad. En él, recordemos, el alma es el lugar de las ideas o formas de las cosas, de modo que al contemplarlas no sale de sí misma; y así todo conocer sería para ella *re-conocer-se*. Semejante alma, para la que sus contenidos no representan alteridad, no tendría entonces más límite que sí misma; sería infinita. Sin embargo, por sólido que sea el paradigma, Platón es incapaz de articularlo ontológicamente; y se mueve aquí en el reino de las intuiciones confusas, termina por hacerse un lío, y su pensamiento por descarrilar en discursos alegórico-metafóricos llenos de soles, carros alados, demiurgos, eros y demás démones. Pero algo queda, a saber, que si el conocimiento es capaz de expresar el ser de las cosas, él mismo ha de ser la forma que en todas las formas o ideas se reproduce; de manera que conoce lo en cuanto tal cognoscible; o que al conocer se reconoce. Esa reflexión en que el alma misma consiste, es para Platón sólo tentativa, una tendencia más que un acto; porque en el mundo sublunar el alma está por así decir descolgada de sí misma. De este modo, concluye melancólicamente, todo verdadero conocimiento es para el alma recuerdo o memoria de sí.

Por el contrario, Aristóteles, casi de rebote, de vuelta a la realidad de la *physis* se encuentra ahora en una situación mucho más sólida, porque en la cúspide de todo el edificio ontológico, como principio último, como límite que limita sin ser limitado, en vez de confusos cortejos, almas o cielos eidéticos, sitúa ahora una actividad pura, origen de toda otra actividad y en la que se

[15] Cf. J. Locke, *Essay concerning human understanding*, II, chap. I, 2: «Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper void of all characters, without any ideas. How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store which the busy and boundless fancy of man has painted on it with an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience».

[16] Cf. *De anima*, III, 8; 431 b 20-432 a 14: «A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta».

resuelven como en su principio y fin toda otra actividad natural¹⁷. Y ahora dice algo sorprendente: que al ser una actividad que termina en sí misma, que al producir se está eternamente reproduciendo, ese principio es una actividad que genera en sí sin movimiento la perfección o *entelékheia* que toda la naturaleza desde su materialidad intenta reproducir cuando se mueve¹⁸. Y esa actividad, que es entonces la perfección de todas las formas, es ella misma la forma de todas las formas, como la actividad que en sus productos se mantiene en sí. Semejante actividad tiene un nombre: *Nous*. Y en su pureza inmaterial tiene un contenido que no puede ser sino ella misma: es *Noesis noeseos*, el pensamiento del pensamiento, actividad como pura reflexión¹⁹.

La discusión de toda la teología aristotélica nos llevaría muy lejos, y me limito aquí a señalar mi discrepancia con las interpretaciones deístas que sitúan al *Theos* en una absolutez solipsista desengranada de la *physis* de la que es límite, principio y fin²⁰. Antes bien, la actividad pura del primer motor, contiene en sí todas las determinaciones (*entelékheiai*) de todas las cosas, de tal forma que en su pura reflexividad como *Noesis noeseos*, conociéndose a sí mismo conoce también «todas las cosas» según su forma de ser, en la que de modo potencial se refleja la misma perfección del acto puro. Y esto no ocurre porque el *Nous* divino «reciba» dichas formas, sino precisamente porque como forma de todas las formas, como actividad de todos los actos, las activa y produce él mismo²¹.

De este modo, frente a la idea de una intelectualidad receptiva, ligada al contacto físico y a las modificaciones sensibles de carácter corporal que son propias de un alma materializada y limitada a la particularidad del cuerpo, aparece aquí como contrapunto la de una intelectualidad pura, por sí misma activa, *a priori* o innata. Y toda la doctrina del intelecto agente tiene aquí su sentido. Porque la pasividad receptiva por la que el intelecto recibe las formas

[17] Met. XII, 6, 1071 b 12 ss.

[18] Cf. *De anima*, II, 4, 415 a 27 ss.: «Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente».

[19] Met. XII, 9, 1074 b 38.

[20] Anthony Flew, es el último de los que han querido interpretar así a Aristóteles, apoyándose en él en su conversión filosófica desde el ateísmo hacia posiciones expresamente deístas. Cf. G. R. Habermas, «Antony Flew's Deism Revisited. A Review Essay on There Is a God», en: *Philosophia Christi*, 9, 2 (2007), pp. 431 ss.

[21] Lejos de toda pasividad deísta, considera Aristóteles que Dios, que es pensamiento puro, es forma de todas las formas, como el alma. Y asimila esta, y tras ella al *nous* en general, a la mano, que es instrumento de todos los instrumentos (*De anima*, III, 8, 432 a 1-2). Por eso, si hay un *poietikós*, ése es el *Theos* aristotélico. No es un aburrido observador, sino esencialmente el Hacedor.

de las cosas, no se activa directamente en ese proceso psíquico de recepción, *si no se presupone* la actividad primera, ilimitada, que es la encargada de explicitar lo que en esa recepción está sólo potencialmente contenida. El alma humana, en la medida en que está incorporada y ligada a la materia, no conoce en sí misma todas las cosas. Sólo llega a saber de pájaros, por ejemplo, en la medida en que tiene contacto físico y sensible con esas criaturas. De ahí el adagio: nada hay en el intelecto que antes no estuviese en los sentidos. Ámbito en el que, por otra parte, los pájaros no se manifiestan de cualquier manera, sino como lo que son: no croan, pian; no nadan, vuelan; no paren, ponen huevos, etc. Y así, en su manifestación sensible, que los sentidos internos reconstruyen y organizan, va implícita la forma natural.

Pero esto no es suficiente para dar cuenta del carácter formal del conocimiento capaz de expresar el ser. Los pájaros se manifiestan igualmente tal y como son ante sus congéneres, de tal modo que recogiendo esa información, éstos organizan su conducta de forma acorde. De ahí toda la ciencia de la etología. Igualmente se manifestarían según su forma ante una cámara de video y un receptor acústico que situásemos delante del nido. Pero ni esos receptores, ni siquiera los otros pajaritos, por más que éstos últimos actúen conforme a lo que perciben de sus iguales, llegarán nunca a «saber de pájaros». Y no por la debilidad de sus medios perceptivos. Lo que falta es la capacidad de, más allá de la organización de esa multiplicidad de datos sensibles (que si la tienen los otros pájaros), reproducir, no materialmente sino en la formalidad *de su mismo intelecto*, esa pluralidad sensible como la forma de ser según la que los pájaros actúan. Y esa es una capacidad productiva tal que lo que en ella se re-produce es, junto a la forma implícita de los pájaros, la misma forma del pensamiento en absoluto. Eso es el *nous poeitikós*.

3. De luces y conceptos

Poco más dice Aristóteles en los famosos párrafos del *De anima*. Y lo que añade más bien contribuye al desconcierto. Esta actividad productiva del *nous*, supone en el alma humana una facultad o capacidad que la sitúa a medio camino entre la receptividad psíquica animal y la pura actividad reflexiva del *Theos*. Y a la hora de cartografiar ese territorio el de Estagira se vuelve a perder en metáforas y alegorías. Y así compara el intelecto agente a la luz que activa en el ámbito visual las imágenes y colores que percibimos y que vienen dados (aunque no activados) en los datos sensibles que recibimos²². La consecuencia es, una vez más, que todo el proceso intelectual queda analógicamente asimilado al sentido de la vista. Por otra parte, es cierto que

[22] Cf. *De anima*, III, 5, 430 a 14 ss.: «Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto».

la metáfora es fuerte y, valga la redundancia, ilustrativa; como testifica su enorme éxito histórico (san Agustín, sto. Tomás, Ilustración, Hegel, Heidegger), hasta llegar a los comics, que recurren al bocadillo de la bombilla para significar esa idea que irrumpe desde fuera para «aclerar» una, de otra forma confusa, pluralidad de datos. Pero, trascendiendo todo límite negativo (de sombras) que la convierte en imagen concreta, esa luz es el límite positivo que limita sin ser limitado, es pues algo puro, sin mezcla, eterno, y absoluto o separado (*horistón*), y por tanto divino²³.

Este carácter, si no separado sí al menos separable y posiblemente eterno del *nous*, le viene muy bien a la escolástica cristiana para apoyar argumentalmente la inmortalidad del alma; no así su carácter infinito y puro, que nos llevaría a algo parecido a un panteísmo gnoseológico transpersonal. De ahí los esfuerzos de Tomás de Aquino por reindividualizar el intelecto agente²⁴; tarea que no deja de ser problemática, pues es difícil dejar de lado esa dimensión infinita que parece le es connatural.

Y no deja de haber aquí tendencias contradictorias. Por un lado, recurrir a la luz nos sugiere un espacio abierto, compartido, «agoriforme»; en el que todo comunica a la vez que queda trascendido en una síntesis lógica. Es el espacio en el que, nunca mejor dicho, tiene lugar el desvelamiento o *aletheia*: la verdad, en la que las cosas se manifiestan en la identidad actual en la que son uno lo conocido y los cognoscentes. Pero ese espacio luminoso es ahora también reflexivo; recoge la pluralidad universal en una identidad formal en la que esa diversidad se guarda en un seno anímico que se hace «de algún modo todas las cosas». Y así, como lo guardado en esa intimidad, la verdad iluminada, siguiendo ahora una metáfora contraria, por así decir ginecológica, se convierte en lo concebido, en concepto²⁵. Y no como si esa interioridad fuese mero almacén de lo recibido desde fuera, sino en cuanto eso mismo recibido, sin perder su forma propia, queda también transformado por la forma misma de la interioridad intelectual, por sí misma activa y fecunda.

¿En qué quedamos? ¿Es el intelecto espacio abierto y compartido, o más bien ámbito recoleto y reflexivamente cerrado? La síntesis de estas dos

[23] Cf. *Ibid.*, 430 a 17 ss.: «Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia».

[24] Cf. principalmente el opúsculo *De unitate intellectu contra averroistas*. Cf. J. M. Barrio Maestre, «La disputa averroismo-tomismo en el op. De unitate intellectus contra averroistas», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8 (1986/89) pp. 131 ss.

[25] De nuevo Heidegger ha intentado recuperar ese sentido «abierto» del pensamiento, oponiéndolo a la «cerrazón» conceptual, que el tiende a atribuir al subjetivismo moderno. Cf. p. ej. *Was heisst Denken*. Pero no se trata de una contraposición en la que estuviésemos obligados a optar por un término contra el otro: concepto y verdad. Justo en el sentido heideggeriano de *alétheia* como desvelamiento, ambos términos se requieren mutuamente. Y es en esta tensión entre interioridad y apertura donde se manifiesta en su unidad el sentido de ser y pensar.

tendencias, de la misma dirección y sentidos opuestos, es el concepto escolástico de «intencionalidad», característica propia de los fenómenos cognoscitivos y más propiamente intelectuales, por la que el acto inteligible está por un lado definido pasivamente por la forma propia de la substancia conocida, y por otro por la forma universal, origen activo de la reflexividad intelectual, por la que ese acto lo es al mismo tiempo de la mente cognoscente²⁶.

Ciertamente la escolástica desarrolla así ampliamente la doctrina aristotélica del intelecto, liberándola de esa tentación alegórica propia de las teorías todavía adolescentes. Corre sin embargo el riesgo de perderse ahora en la artificiosidad conceptual. Todo el que haya intentado seguir los argumentos escolásticos a través de esa maraña de facultades, forma real, acto inteligible, especie impresa, expresa, fantasma, intención, suposición, primeros principios, concepto abstracto, género, diferencia, definición, y todos los etcéteras que genera la pasión por los distingos, reales, de razón, relaciones trascendentes y demás, no puede por menos que admirar la sutileza a que llegó el afán por la *disputatio*. Y sin embargo, yo al menos me quedo frío ante esa especie de mecanicismo argumental en que los conceptos terminan por ahogar una teoría del conocimiento que encerrada en sí misma al final más bien oscurece lo que quería ilustrar. Entre la ingenuidad alegórica de los viejos maestros griegos y la sofisticación escolástica medieval, yo no sé con cuál quedarme.

4. Entendimiento y autoconciencia: la síntesis suprema de las categorías en Kant

En el desconcierto, puede ser aconsejable un rodeo por otros paisajes teóricos, a primera vista muy divergentes, pero que, al fin y al cabo por tratarse en ellos de eso mismo que nos interesa, pueden arrojar luz –seguimos en la metáfora– para entender lo que unos y otros pretenden decir.

Digamos de entrada que, no pocas veces, una de las primeras tareas de todo hermeneuta consiste en salvar a los autores de las malinterpretaciones de que ellos mismos se hacen culpables. Kant es uno de los peores en este sentido. Y no sólo por su afición a la argumentación y conceptografía escolásticas, que haría las delicias del más sofisticado maestro del siglo XIII. También por su empeño en interpretarse a sí mismo como continuador de Descartes, a partir de lo que él llama «revolución copernicana», en la que se invierte el centro de

[26] Como es sabido es F. Brentano el que recupera esta idea escolástica de «intencionalidad» para hacer de ella la característica propia de los fenómenos psíquicos. Cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1874, I, p. 124. De ahí, a través de Husserl, la recoge también M. Heidegger, cuya obra en muchos sentidos puede ser considerada como una ontología de la intencionalidad en la que se pone de manifiesto la original unidad de ser y pensar. Cf. mi trabajo *Die Auflösung des Seins. Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers*. Wien: VWGÖ, 1983.

gravedad fundante de la teoría del conocimiento, desde un objeto supuestamente autosuficiente en su determinación formal, a un sujeto que va a asumir el protagonismo de esa constitución formal en un proceso de síntesis de la experiencia²⁷. La malinterpretación sugeriría aquí que Kant es uno más de los subjetivistas seguidores de Descartes, en una línea que culmina en Berkeley disolviendo el ser en la pura percepción (*esse est percipi*); «mentalismo» éste, más que subjetivismo, desde el que se ha interpretado toda la gnoseología y ontología modernas, y el idealismo posterior. Como ya dijimos, frente a la aristotélica *adaequatio intellectus ad rem*, se trataría ahora de una inversa *adaequatio rei ad intellectum*.

Pero a mi modo de ver esta tendencia hermenéutica es incorrecta, porque Kant hace una teoría del conocimiento, no como Descartes partiendo de la suficiencia reflexiva de un sujeto separado que contuviese en sí a priori, de forma innata, todos los elementos necesarios para su veracidad. Antes bien, el medio en el que Kant desarrolla su teoría es la experiencia. No se insistirá nunca lo suficiente en el carácter esencialmente finito que Kant quiere acentuar en el conocimiento²⁸, por el que todo el contenido de éste procede de fuera, y ciertamente lo limita al ámbito de la facticidad. Por sí mismo el entendimiento sólo dispone del despliegue analítico de su propia formalidad lógica, que carece de valor informativo. Dicho de otra forma, el contenido cognoscitivo es una modificación de la experiencia que ésta «recibe» de fuera, pasivamente, y que limita ese conocimiento a eso que ahí fuera sucede²⁹. A partir de esa pluralidad material, el conocimiento no es sin embargo simple reflejo de una diversidad sensible en sí misma caótica. Todo conocimiento, es una «composición» (de lugar, decimos), un *syn-thesein*³⁰, y

[27] Cf. *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la 2ª edición, B XVI s.

[28] L. Polo ha examinado el planteamiento kantiano en «La crítica kantiana de la razón», en *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Eunsa, Pamplona 2012; c. V.

[29] Esa esencial receptividad es lo que, al igual que en Aristóteles, da al conocimiento su carácter esencialmente sensible en el origen: «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones» (A19/B33). Seguimos la traducción de Pedro Ribas.

[30] Cf. *Crítica de la razón pura*, B130: «Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación (seamos o no conscientes de ella, trátese de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de síntesis. Con ello haremos notar, a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal combinación es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste».

los elementos de esa síntesis condicionante (*be-ding-ende*) pueden ser deducidos como condiciones de su posibilidad.

Lo que sí es Kant, más que subjetivista o mentalista, es nominalista. Los hechos que afectan a nuestra experiencia no son por sí mismos significativos, no tienen por sí una forma que se tuviese que reflejar en el entendimiento para garantizar la veracidad de éste. Y si ahora resulta que esa composición o síntesis de la experiencia no es arbitraria sino que se sigue de reglas lógicas que son válidas para todo sujeto de una experiencia posible, entonces esa regularidad o validez constatable en la experiencia depende de las formas de la citada síntesis. Formas que no proceden ahora del contenido de la experiencia, sino a priori de la misma dinámica sintética.

Lo que sigue son lugares comunes en cualquier manual. Esas formas «funcionan» a nivel básico de la sensibilidad, en tanto que toda experiencia «tiene lugar», esto es, ocurre «fuera», y está por tanto sometida a las leyes propias de lo que Kant llama la intuición pura del espacio; y en tanto que eso que tiene lugar también «sucede», igualmente a las del tiempo. Espacio y tiempo son formas a priori que la experiencia «añade» en un despliegue de su espontaneidad a priori. Pero se trata de la espontaneidad propia de un sujeto limitado por su esencial receptividad a un fuera y a un antes y después. Son por así decir formas de disponer de lo indisponible, de eso que, procediendo en su materialidad de un más allá («cosa en sí», lo llama Kant), limita toda experiencia efectivamente al espacio y el tiempo, donde ese material se articula como «fenómeno», como lo que aparece. A continuación, ese material sensible, se organiza por el lenguaje mediante la actividad judicativa; en ella las intuiciones sensibles se subsumen y unifican, se sintetizan, bajo conceptos generales. Estos conceptos pueden tener origen en la misma experiencia; pero hay otros que dependen, no de la experiencia concreta, sino de las formas posibles de la facultad de juzgar en absoluto. Se trata entonces de las «categorías», que son los conceptos básicos que definen la forma de entender (de subsumir intuiciones bajo conceptos), que son también las formas básicas de juzgar, que es decir el ser. De modo que las categorías, como condiciones de posibilidad para la intelección de los objetos de experiencia, son a la vez las condiciones de posibilidad de su objetividad misma³¹. Porque, en efecto, el resultado de esa síntesis que hace el entendimiento, mediante sus formas propias, del material empírico que facilita la sensibilidad, es lo que Kant denomina «objeto». Se trata en él de la integración lógica de la pluralidad experiencial tal y como se articula según dichas formas básicas de percibir sensiblemente y luego de juzgar y conocer propiamente. Esa síntesis, que depende en cuanto a su contenido del material recibido pasivamente en la experiencia, en cuanto a su forma depende de una actividad pura a priori,

[31] Cf. *Crítica de la razón pura*, «Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori» (B198, A159)

espontánea, dice Kant, que tiene su origen, no en el objeto, sino en el lado subjetivo de la experiencia.

¿Y por qué nos ocupamos de esto cuando lo que nos interesa es el intelecto agente en Aristóteles? Pues porque Kant apunta en la misma dirección y la confluencia entre ambos pensadores bien puede servir para su mutuo esclarecimiento. Uno de los posibles errores de interpretación en Kant sería entender las formas de la síntesis experiencial –intuiciones de la sensibilidad, categorías del entendimiento y posteriormente, con sus reglas propias, las ideas de la razón– como instancias abstractas cuya principal función fuese justificar las condiciones de posibilidad de juicios sintéticos con validez a priori. Se trataría de ver las condiciones de una posible epistemología, como alternativa a una ontología general de carácter metafísico. De este modo, la ciencia sería el conocimiento posible para una subjetividad igualmente abstracta, que sería algo así como el sujeto universal de la actividad científica. El sujeto trascendental kantiano y el intelecto agente «eterno y separado» de Averroes serían una misma cosa. Sin embargo, pese a los intentos neokantianos de promover esta interpretación, se trata en Kant de una vía muerta; porque en la cima focal de la actividad sintética, Kant no sitúa las formas de un entendimiento posible, sino una actividad pura a priori, que Kant denomina «apercepción trascendental» y que supone, no un «se piensa» abstracto, sino un «yo pienso en absoluto» que tiene que poder acompañar a todas *mis* representaciones³². Y no podía ser menos, porque la síntesis de la experiencia no es una mera clasificación formal, sino una *con-posición*, lo que quiere decir, una actividad pura, que trasciende a toda representación y que no tiene más origen que sí misma. Dicho de otra forma: la última condición de posibilidad de la síntesis de la experiencia para todo sujeto, no es una posibilidad, no es algo de un sujeto a su vez también posible. Lo que Kant llama deducción trascendental que asciende desde los objetos

[32] Cf. *Crítica de la razón pura*, B132-133: « El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el Yo pienso en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo apercepción pura para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación Yo pienso (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente. De esta conexión originaria pueden extraerse muchas consecuencias».

de experiencia hacia las condiciones de posibilidad de su síntesis, termina la cadena de condiciones en un absoluto incondicionado: la última condición de posibilidad, ya no es una posibilidad sino una actividad, a saber, una tal actividad original e incondicionada. No es potencia, sino actividad pura a priori³³.

Esa instancia suprema, última e incondicionada condición de todo entendimiento posible, es ciertamente una forma, y en cuanto tal se extiende sobre el contenido total de la experiencia. Es más, es la forma misma de la síntesis por la que esta experiencia no se da dispersa en la pluralidad de sus contenidos pasivamente recibidos; es la forma por la que en toda experiencia surge un sujeto que activamente se apropia de la totalidad de dichos contenidos; apropiación por la que éstos pasan a ser *suyos*. Sin ella no hay experiencia, que tiene que ser siempre *mía*³⁴.

De este modo podemos sacar algunas conclusiones que en la contraposición nos ayudan a entender algunas cosas, de lo que es la intelección en general, y al final también de lo que, por similitud y diferencia, Aristóteles puede entender por intelecto agente. Digamos en primer lugar que para Kant no hay algo parecido a lo que Aristóteles denomina intelecto paciente. Porque la receptividad se limita en Kant al material empírico. Tiene que ver con su radical nominalismo, que hace de la generalidad abstracta una «construcción». Las formas de objetivación no son para él «formas de ser» de una realidad conocida; son sólo formas de la síntesis según las cuales el entendimiento produce a priori (aunque sólo formalmente) los objetos de experiencia. Por consiguiente, no cabe esperar en el proceso cognoscitivo una identidad actual sujeto-objeto, ni nada parecido a una *adaequatio intellectus et rei*. La realidad sigue siendo al final de dicho proceso un «X *ignotum*». Con los problemas que eso supone: básicamente que la experiencia resulta que no es verdadero conocimiento del

[33] Cf. *Crítica de la razón pura*, A108: «(...) el psiquismo no podría pensar, y menos a priori, la identidad del Yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviese presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas a priori».

[34] Cf. *Crítica de la razón pura*, B134-135: «El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición me pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo. Este pensamiento no es todavía la conciencia de la síntesis de las representaciones, pero sí presupone la posibilidad de tal síntesis. Es decir, sólo llamo mías todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas. De lo contrario, tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones –de las que fuese consciente– poseyera. Como dada a priori, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede a priori a todo mi pensamiento determinado. Pero la combinación no se halla en los objetos ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar a priori y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de apercepción. Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano».

mundo, sino producción de objetividad, sólo a partir del material empírico, en sí mismo no significativo, que recibimos de fuera. Pero lo que sí hay en Kant es un intelecto agente, como responsable de la síntesis formal de la experiencia. Es más, situándose la pasividad en el mero carácter empírico de la experiencia, esa síntesis es el momento activo que aporta el sujeto trascendental, a cuya última forma remiten todas las formas de la construcción sintética, a nivel de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón.

Forma de todas las formas, llamaba Aristóteles al intelecto agente. Y ahora es Kant quien nos aclara el sentido de esa última «forma *formarum*». Esa forma es la forma pura del Yo. Y la actividad en que ese Yo consiste, como actividad pura no limitada en sí misma por condición alguna, es la reflexión por la que en todos sus contenidos empíricos el Yo se reconoce a sí mismo, elevando toda conciencia a autoconciencia. Las formas a priori que hemos visto de abajo a arriba en el proceso cognoscitivo, son las formas que tiene ese actividad pura del Yo de acompañar todas sus representaciones y por tanto de poder reconocerse en ellas. Pensamiento, intelección, sensibilidad, son los resultados de ese proceso sintético en el que la pura actividad del Yo por así decir se materializa formalizando el material sensible. La experiencia, como algo, ahora sí, potencialmente inteligible, es en su conjunto el resultado de esa original reflexividad en que consiste como forma de todas las formas la actividad pura del Yo.

Suena bien, suena platónico: conocer es reconocerse; es para el alma –para el Yo, matiza ahora Kant– la forma por la que en medio de la dispersión material, del caos empírico, el alma que es ahora sujeto recupera la identidad consigo misma en sus propios contenidos, en la circunstancia de su mundanidad. De donde podemos concluir: la intelección es el acto concreto en el que, ya sea el mero material empírico sin significación propia (para Kant), ya sea (para Aristóteles) las formas implícitamente transmitidas por los sentidos externos e internos (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) se activan en dicha recepción de modo que el pensamiento sea lo que originalmente es y quiere ser: *noesis noeseos*. Pensar es ver el mundo como Dios lo ve, en sí mismo; y es así el modo en el que más propiamente lo imitamos y nos hacemos imagen de su infinita actividad.

La forma de todas las formas es aquella en la que el Yo como actividad pura se reconoce en los contenidos de su experiencia y recupera la reflexividad incondicionada materialmente perdida en el carácter empírico de dicha experiencia³⁵. En definitiva, lo que Kant quiere dejar claro es que el proceso

[35] Cf. *Crítica de la razón pura*, A130: «En efecto, éstos constituyen, en cuanto fenómenos, un objeto que se halla sólo en nosotros, ya que una simple modificación de nuestra sensibilidad no puede existir fuera de nosotros. La misma representación de que todos estos fenómenos y de que, consiguientemente, todos los objetos de los que podemos ocuparnos se hallan en mí (es decir, constituyen determinaciones de mi Yo idéntico) expresa la necesidad de una completa unidad de tales determinaciones en el interior de una misma y única apercepción. Pero esta unidad de la conciencia posible constituye también la forma de todo conocimiento de los objetos (conocimiento a través del cual pensamos lo diverso como perteneciente a un único objeto). Así, pues, el modo según el cual

cognoscitivo no es, como pretendía Hume, una pura recepción pasiva de impresiones sensibles. El sujeto no se limita a ser un *perceptions bundle* que reflejase un mundo exterior, sino que es más bien reflejo de una actividad incondicionada, en la que, decíamos, el sujeto *quiere* reconocerse a sí mismo. Y utilizo el verbo «querer» precisamente para señalar el carácter puro y espontáneo de esa actividad sintética, que frente a la receptividad de la experiencia en su carácter empírico, bien podemos llamar ahora libertad. La experiencia no es entonces un simple *cogito* cartesiano, una conciencia de la que se pudiese deducir un ser (*ergo sum*), sino un *ser sí mismo*, que trasciende como una acción incondicionada, como libertad, el límite material, sensible, de su facticidad histórica. No somos porque conocemos, sino, al revés, conocemos porque somos, a saber, actividad reflexiva pura, espontánea³⁶; porque somos libres³⁷.

Y lo mismo ocurre en Aristóteles. Es cierto que para el Estagirita hay un momento receptivo, no sólo en la sensibilidad sino también en el entendimiento. Porque la forma de lo conocido es también reflejo de su (del objeto) propia actividad interna, en la que eso conocido también actúa por sí, esto es, según su naturaleza. Pero la plasticidad receptiva del entendimiento posible es incapaz de dar cuenta de la actividad en que el mismo conocimiento consiste. La forma natural implícita en la experiencia sensible, tiene que ser activada, y aquí se requiere igualmente una actividad que por parte del alma trasciende todo límite, que tiene pues un carácter igualmente trascendental, incondicionado, a priori y libre.

Por ejemplo, un ordenador dotado de los sensores oportunos puede procesar a partir de su medio todo tipo de información, en la que está latente la

la diversidad contenida en la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia es algo que, en cuanto forma intelectual del conocimiento del objeto, precede siempre a tal conocimiento. Este modo mismo constituye un conocimiento formal a priori de todos los objetos, en la medida en que sean pensados (categorías). La síntesis de esos objetos mediante la imaginación pura y la unidad de todas las representaciones en relación con la percepción originaria preceden a todo conocimiento empírico. Si los conceptos puros del entendimiento son posibles, más todavía, necesarios, en relación con la experiencia, ello se debe tan sólo a que nuestro conocimiento no se ocupa más que de fenómenos cuya posibilidad reside en nosotros mismos y cuya combinación y unidad (en la representación de un objeto) sólo existe igualmente en nosotros».

[36] Por eso, la unidad reflexiva de la conciencia, en su pura espontaneidad, precede a toda objetivación: «La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia» (*Crítica de la razón pura*, B139)

[37] Naturalmente, es J. G. Fichte, el que lleva esta idea de la prelación activa del Yo a sus últimas consecuencias. Cf. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, § 1, 7. Meiner: Hamburg, 1989. P. 16 (I, 96): «La posición del Yo por sí mismo es su más pura actividad. El Yo se pone a sí mismo, y así es por fuerza de ese mismo ponerse. Y al revés, el Yo es, y pone su ser por fuerza de su mero ser. Es a la vez la acción (*Handlung*) y el producto de la acción; lo que actúa (*das Tätige*) y lo producido por esa actividad. Acción (*Handlung*) y hecho (*Tat*) son uno y lo mismo. Y por eso Yo soy es la expresión de una acción reflexiva (*Tathandlung*)».

forma de ser de las cosas que modifican materialmente esos sensores. Pero conocer, o al menos entender, no es, como muy bien ve Kant, un simple proceso de esos datos sensibles. Un ordenador puede incluso ser más eficiente en esa pasividad procesual. Pero no «se entera»; lo que tiene que ver con hacerse «entero», con *totalizar* esa información en un acto reflexivo en el que, de pronto, como una luz, surge lo conocido como forma a partir de la cual decimos lo que es y lo que no es. Y esa totalización, de nuevo, es una tarea que sólo puede realizar la actividad reflexiva y libre que como forma de todas las formas ilumina, no lo que las cosas hacen, sino lo que son, como aquello que a la vez en unidad actual podemos pensar. Un ordenador no conoce, porque él mismo no existe libremente como sujeto. En eso le gana un simple niño capaz ya de reconocerse a sí mismo en lo que le sucede.

5. La expresión y la fuerza

Uno de los pasajes más enrevesados de la ya enrevesada *Fenomenología del espíritu* es el titulado «Fuerza y entendimiento, apariencia y mundo suprasensible». Requiere sin embargo de una especial atención porque se sitúa justo en el punto de inflexión en que, por el lado subjetivo la conciencia deja de ser simple percepción y se convierte en autoconciencia, mientras que por el otro lado el mundo sensible pasa de ser un hecho bruto a expresión de un ley inteligible cuyo despliegue abarca la totalidad de lo real. Y ello de tal forma que, por un lado autoconciencia y por otro mundo ideal, se muestran como dos momentos necesario del mismo despliegue del espíritu, reproduciendo a nivel del entendimiento la misma dualidad que a nivel de la sensibilidad se daba como contraposición de «la percepción» y «la cosa»³⁸. Por otra parte, eso que aquí Hegel llama «fuerza y entendimiento», lo denominará en *La ciencia de la lógica* Idea, como totalidad refleja de la que, por un lado el Concepto y por otro la Esencia, se mostrarán como los polos subjetivo y objetivo del mismo Absoluto reflexivo que en su interna diferencia mantiene la identidad consigo mismo.

Naturalmente no vamos a entrar aquí en las complejidades de la dialéctica. Lo que me interesa de Hegel y del citado pasaje es que el suabo trata en él una cuestión decisiva para nuestra comprensión de la idea aristotélica de intelección, mientras apunta una crítica implícita al planteamiento kantiano. Se trata precisamente de la identidad actual de pensamiento y ser que ha de tener lugar para que la conciencia sea cognoscitiva y la realidad lo conocido en ella. Y esa identidad no se da en Kant. Hasta el punto de que en él se sustituye, el criterio de verdad como adecuación, por el criterio de coherencia interna del sujeto consigo mismo; lo que se consigue mediante la formalización a priori del material sensible de la experiencia. Hegel sabe bien que ese criterio es insufi-

[38] Cf. *Phänomenologie des Geistes*, A, II. Ed. Suhrkamp, pp. 93 ss.

ciente, porque termina en una pura identidad del entendimiento consigo mismo. Y en el fondo Kant también lo sabe, hasta el punto de que, más allá de la experiencia, la cosa en sí, como foco activo de las modificaciones de la experiencia, termina por tener el mismo carácter nouménico e incondicionado de la actividad pura del Yo. Propiamente no sería una «cosa», sino una especie de «otro Yo» en la forma de negatividad. La síntesis de los dos *noumena*, subjetivo uno y objetivo (aunque también igualmente subjetivo) el otro, síntesis en la que el Yo se reconocería a sí mismo, no sólo en la experiencia empírica sino en absoluto en una síntesis de mundo, alma y Dios, constituye lo que él llama el Ideal de la razón pura, tan inalcanzable fácticamente como irrenunciable formalmente³⁹. Sería algo así como el reconocimiento que haría de sí el sujeto trascendental en la totalidad, no experienciada sino experienciable, de todas las cosas, allí donde esas cosas ya no serían límite empírico de la experiencia sino autoposición reflexiva de un sujeto absoluto. Y esta síntesis es la que Hegel quiere ver realizada, no ya en la forma de experiencia empírica, sino, más allá de ésta, como sistema en el que se despliega la totalidad del Absoluto; totalidad en la que, por así decir, Dios se reconocería a sí mismo en todas las cosas. Una vez más, el conocimiento intelectual, como activación de las formas posibles en la identidad reflexiva del sujeto, sería la forma actual de esa *noesis noeseos*, de la existencia como reflexión pura, que Aristóteles sitúa como actividad original de todas las cosas.

Como decía, no vamos a seguir las complejidades del citado pasaje de la *Fenomenología del espíritu*⁴⁰. Lo que básicamente me interesa señalar es el elemento al que Hegel da todo el protagonismo en el proceso por el que la conciencia se reencuentra consigo misma en su diferencia⁴¹. Esa diferencia se muestra primero, en la forma de simple percepción, como la cosa. Y después como entendimiento en la ley que rige el despliegue de la naturaleza; también vista como mundo suprasensible, en el que más propiamente la conciencia emerge como autoconciencia. Desde el punto de vista newtoniano en el que aquí se sitúa Hegel, esa forma intelectual en que las cosas se hacen transparentes al entendimiento, es la ley natural. Pero la podemos interpretar también en el contexto platónico como idealidad; en el aristotélico como forma natural y en el kantiano sencillamente como objetividad. En los tres casos se trata de

[39] Cf. en la *Crítica de la razón pura*, la segunda sección del tercer *Hauptstück*, que lleva por título: «Del ideal trascendental, (*prototypon transcendentale*)». B600, A572 ss.

[40] Quien lo pretenda puede seguir, como he hecho yo, el comentario de este pasaje en la monumental obra de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Península, 1974. Pero especialmente la muy desconocida, y por desgracia no traducida al castellano, de Eugen Fink, *Hegel, Phänomenologisches Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

[41] Polo ha estudiado la identidad según Hegel en el c. I de *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999².

la síntesis entre forma intelectual y diversidad empírica, material o sensible; síntesis en la que, repito, se produce al final el encuentro consigo misma del alma, del intelecto o de la forma pura del Yo. Pues bien, y esto es lo que aquí nos interesa, el medio en el que tiene lugar esa síntesis reflexiva que termina por abarcar toda realidad, es, dice Hegel, «la fuerza».

Hegel hace aquí una muy artificiosa elaboración de este concepto para convertirlo en gozne que articula el orden empírico y sensible con el inteligible y trascendental. Sin darse cuenta que al hacerlo precisamente transforma esa noción de fuerza de modo que la hace muy interesante para entender la idea de inteligibilidad, precisamente en un sentido que trasciende el puro sentido físico de la idea newtoniana de fuerza.

Para Newton (y tras él para todo el naturalismo moderno que al radicalizarse filosóficamente se hace materialismo) la fuerza es el principio responsable de la modificación del movimiento, actuando sobre la masa inerte que pasivamente la recibe, y que a la vez la anula con su reacción. La consecuencia es que una fuerza aparece allí donde se agota, a saber, en la modificación del movimiento de una masa. De este modo la fuerza, igual a la masa por la aceleración, se mide en su «exhaustión». Esto constituye el momento alienante por el que la fuerza tiene que hacerse exterior a sí misma en la efectividad. Pero esta exteriorización efectiva no es suficiente, porque la fuerza se realiza negando la negación que esa exteriorización supone y manteniéndose en sí misma, constituyendo así una interioridad que convierte esa exteriorización en expresión. La fuerza entonces no se agota, antes bien se re-fuerza en su ejercicio, a la vez que en su expresión saca afuera la interioridad así constituida. «Lo que la fuerza expresa –dice Hegel– es que su expresión (Äusserlichkeit) es idéntica con su interioridad»⁴².

Esto es fundamental, por varias razones. En primer lugar porque al representar para todas las cosas un volcarse hacia fuera, cada fuerza despierta el eco de todas las demás, de modo que la fuerza se convierte en interconexión de la totalidad. De tal forma además que en esa mutua solicitud, la interioridad en la que la fuerza se repliega, ya no es la capsula aislada de la mera percepción sensible, sino, por así decir, una interioridad cósmica, que Hegel llama ahora «la ley de la fuerza» y en la que se da paso, al mundo inteligible como interioridad universal primero, y luego al descubrimiento de que esa totalidad natural en la que todo está dinámicamente relacionado es al mismo tiempo

[42] *Wissenschaft der Logik*, II, Ed. Suhrkamp, 6, p. 179. Cf. También ibid. P. 172: «La fuerza es la unidad negativa en la que se resuelve la contradicción entre el todo y sus partes; es la verdad de esa primera relación. El todo y las partes constituyen la relación sin concepto en la que originalmente decae la imaginación. De forma objetiva se trata del agregado muerto y mecánico, que por un lado tiene una determinación formal (...), que por otro le resulta externa. La relación de la fuerza es, por el contrario, la superior reflexión en la que la unidad del todo, que constituía la relación de la independiente alteridad, deja de ser para esa multiplicidad algo externo e indiferente». (La traducción es mía).

manifestación, expresión de sí misma; y real por tanto sólo en el entendimiento en el que la conciencia que antes era mera percepción sensible, busca elevarse a reconocimiento de sí en la totalidad; busca llegar a ser a la vez, en el mismo acto, el entendimiento y lo entendido. Ese campo universal de fuerzas que se limitan respectivamente termina por ser un espacio lógico; y los focos dinámicos en los que tienen su anclaje, en la medida en que retienen reflexivamente en sí esa respectividad, se convierten en «significaciones».

La genialidad de Hegel consiste aquí en transformar la idea física de fuerza en un concepto a la vez gnoseológico. La *physis*, o si queremos el *noumenon* kantiano, ya no es fuerza bruta, un límite opaco que reduce el intelecto a mera experiencia; y menos es ya un «X *ignotum*». Es más bien, a la vez, un abrirse y resguardarse, una *dynamis* expresiva, en la que se sintetizan los términos que veíamos como antítesis en la idea aristotélica de inteligibilidad: como un exponerse, por un lado, a la luz universal en el desvelamiento o *alétheia*, y entonces como forma e idea, que, por otro, íntimamente se guarda en cada individuo como concepto.

Pues bien, esto vuelve a ser un rodeo cuyo último fin no es otro que clarificar la idea aristotélica de intelecto agente. Y vista en el espejo de este desarrollo hegeliano, la teoría del Estagirita adquiere, no ciertamente una nueva significación, pero sí una nueva vivacidad. Porque no nos cuesta nada reconocer en esta idea de «fuerza» la concepción del ser como *enérgeia* que caracteriza a Aristóteles. En ella vemos el ser no en el contexto del mero cierre categorial predicativo⁴³, sino como expansión en la que todo ente se abre a ese campo universal de respectividad dinámica. Y aquí no cabe el solipsismo. No el capsular cartesiano. Pero tampoco la pretensión kantiana de que el conocimiento teórico es una mera construcción objetiva realizada a priori a partir de materiales empíricos carentes en sí mismos de significación. Ser es apertura universal, respectividad dialéctica (de diálogo) en ese espacio en el que todas las cosas igualmente se abren desde su naturaleza propia igualmente dinámica (*physein*)⁴⁴. Pero la fuerza no se queda en la pura difusión de sí; en la alteridad que esa respectividad impone como condición. Antes bien, mantiene al abrirse la identidad consigo misma. Y entonces, volviendo a la terminología aristotélica, la *enérgeia* es también *entelékheia*: lo que termina en sí misma; lo que recoge en sí esa interacción. De dos maneras: primero como expresión de sí misma. Y así, como *entelekhéia*, la *enérgeia* no es fuerza bruta, sino que se convierte en forma que determina el modo de existir, que es modo de manifestarse. Las cosas no sólo actúan, interactúan, de modo que en ello se expresan y manifiestan. Y así esas cosas no son un puro hecho,

[43] En el sentido de la verdad como corrección predicativa que Heidegger critica en *Platons Lehre von der Wahrheit*.

[44] Cf. el escrito de Heidegger ya citado: «Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, *Physik*, B, 1»

condicionado desde fuera, sino que efectivamente *son*, a saber, de un modo determinado; son significativas.

En su obsesivo panlogismo, Hegel pretende dejar atrás los límites naturales de este proceso onto-lógico, exigiendo que todo *sea* absolutamente y sea absolutamente *conocido* (saber absoluto del Absoluto); exigiendo pues que toda realidad y todo juicio sobre ella forme parte de la vida interna de Dios. Aristóteles no tiene esos problemas. Y entiende que esa transparencia última en la que todas las cosas buscan la expresión de sí mismas, se da según el más y el menos, en proporción a una *entelékheia* propia que en cada cosa tiene el límite de la finitud y el inacabamiento. Todo ser es energético, se expresa dinámicamente y se hace significativo de una interioridad onto-lógica. Pero no por igual, sino según el más o el menos de ese propio ser, que está limitado por el lado finito y condicionado de la fuerza que ahora llama Aristóteles propiamente *dynamis* o «potencia». Pero esa potencialidad o límite energético, lo que sobre todo limita es la capacidad de recoger en la propia reflexión, no ya las significaciones propias (que por supuesto) sino las ajenas. Todo está dinámicamente relacionado con todo, interactúa en el ámbito de la universalidad en el que se expresa según es. Pero no todo es capaz de recoger en sí esa universalidad de modo que se haga expresa en la propia reflexión la reflexión en que cada cosa consiste. Y por ello no todas las cosas son capaces de entender, de poner de manifiesto en su experiencia las formas significativas de las demás cosas. No todas las cosas «se enteran» de lo que en ese campo de universal respectividad está implícito como manifestación formal de todo lo demás.

Y volvemos al intelecto agente, porque ahora podemos decir que no es otra cosa que la *enérgεια*, la fuerza que en su ejercicio *se* refuerza e incrementa así su reflexividad original, transformando en interioridad ese espacio abierto de universal manifestación; de modo que acogéndolo en sí se hace también manifestación de interioridades ajenas: no sólo expresión, sino concepto. Es así como la *enérgεια*, superando su finitud se hace *quoddammodo omnia*, y reproduciéndolas en sí virtual e intencionalmente se convierte en recipiente de las formas y significaciones de todas las cosas.

6. *Ens est illud primum quod cadit in intellectu*

La expresión *forma formarum* nos viene ya apareciendo en diferentes contextos desde que Aristóteles la usase para caracterizar al intelecto agente. Y el caso es que incluso viene de más atrás, porque también Platón había dicho del Bien que era idea de todas las ideas. Y luego, efectivamente, la hemos usado para referirnos a la apercepción trascendental kantiana, y en cierto sentido también a la idea de fuerza reflexiva en Hegel. Pues bien, la idea de una forma que trascendiendo todas las formas expresa el

núcleo, no divisivo sino comúnmente participado, de cada una de ellas, es lo que ahora determina la idea filosófica de «trascendentalidad»⁴⁵.

No son pocos los intérpretes que adscriben este adjetivo «trascendental» a la forma kantiana del idealismo. Caracteriza así a las formas subjetivas de la síntesis objetiva de la experiencia, por contraposición a unas supuestas formas «trascendentes» que determinasen «en sí» a los objetos de dicha experiencia. Pero sin ser incorrecta, esta interpretación, si se quiere estrictamente literal, deja de lado algo mucho más fundamental, a saber, la esencial dinámica reflexiva que acompaña a todas las formas de representación sin agotarse en ninguna de ellas. De modo que este adjetivo corresponde esencialmente al Yo, como forma reflexiva que efectivamente hace de las modificaciones sensibles de la experiencia representaciones a la vez de las cosas conocidas y del mismo Yo que, como *forma formarum*, en cada caso las «trasciende».

Por otra parte, de forma que muchos son incapaces de relacionar con la anterior, nos encontramos ahora con el uso de este adjetivo al referirnos a lo que Tomás de Aquino llama ahora *ipsum esse*, al ser que determina a las cosas a ser, no esto o aquello; al ser que no está en cuanto tal ulteriormente determinado por una forma restrictiva de ser, sino que determina al ente como lo que es en absoluto, más allá de toda forma categorial, es decir, trascendentalmente. Y de él dice el de Aquino que es «*actualitas omnium actuum et etiam ipsarum formarum*»⁴⁶, es pues, *primum formale in omnibus*⁴⁷, y *perfectio omnium perfectionum*⁴⁸.

Este carácter trascendental del ser ya lo había definido Aristóteles, diciendo que no es un género⁴⁹, sino que se dice de múltiples modos de cosas diversas. Pero al mismo tiempo, no es algo que se disperse en la pluralidad de su significación, sino que a la vez se mantiene idéntico efectivamente como un *ipsum*, como lo que es por sí y no por otro. Podemos por tanto concluir que lo que Tomás de Aquino denomina *ipsum esse* no está lejos de lo que Hegel llama «fuerza», de modo que se muestra esencialmente como *perfectio* o *entelékheia*, o lo que es lo mismo, como reflexión, que se dice de un sujeto al que le compete ser por sí mismo, o sea, subsistir. El ser se dice, pues, de algo que mantiene

[45] L. Polo plantea el conocimiento en términos de unidad en las cuatro primeras lecciones de sus *Lecciones de psicología clásica*. Eunsa, Pamplona 2009.

[46] *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: «Esse est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur (...). Unde patet quod hoc quod dico “esse” est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (...). Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis, sicut actus per potentiam».

[47] Cf. Santo Tomás, *In II Sent.*, a 1, q 1, a 1: «Plura sunt prima principia, ut materiale primum quod est materia prima, et primum formale, quod est esse»

[48] *De Potentia*, ibídem.

[49] *Met*, III, 3, 998 b 16 ss.

reflexivamente su identidad en la pluralidad de sus manifestaciones. Eso es la substancia o naturaleza, de la que, en efecto, la pluralidad de interacciones en un mundo plural se hace significativa. Por eso, el ser que se dice de algo requiere algo dicho; o lo que es lo mismo, se articula en una estructura predicativa; en un *ti kata tinós*, como lo expresa Aristóteles⁵⁰. O lo que es lo mismo: el ser significa, es inteligible, manifiesta la realidad de lo que es, reclama por así decir entendimiento, y es en sí y por sí verdadero. No, como dice Heidegger, en el sentido de la corrección predicativa, sino precisamente como un *aléthein*, como desvelamiento de la cosa en el espacio significativo al que se abre su fuerza, su dinámica energética.

En ese espacio abierto, determinadas substancias en virtud de la intensidad reflexiva de su propia actividad, son capaces de situarse, precisamente trascendiendo la forma restrictiva de esas significaciones. Aquí sí lo dice bien Heidegger: trascendiendo todo ente, abriendo por detrás y por encima de cada uno de ellos un horizonte de totalidad cósmica, situándose como ser-en-el-mundo, hay un existente que en su actividad se entiende a sí mismo en ese espacio abierto en el que para todas las cosas se hace manifiesto, no el modo concreto de su facticidad, sino el hecho radical en el que esa facticidad se hace para ellas expresión de su fuerza interna; y en el que, por encima del modo relativo de su respectividad, esas cosas fundamentalmente *son*. Sólo desde ese horizonte de universalidad las cosas se hacen significativas y piden «ser dichas», que se haga explícita su significación y las «entendamos». Y eso es lo que significa que el ente es «*id quod primo cadit in conceptione intellectus*»⁵¹; o que el ser es de nuevo *forma formarum*, la forma de toda intelección.

Por razones que nos llevarían aquí muy lejos, todo el empeño de Heidegger, al menos en su filosofía posterior a la así llamada *Kehre*, consiste en impedir que ese espacio abierto en el que las cosas se hacen manifiestas se cierre reflexivamente en una posición subjetiva. El *Da-sein*, el ex-sistente que se sitúa en el infinito abierto de la mundanidad (del Ser), debe renunciar a reapropiarse en él de su mismidad originalmente perdida, a la espera del *Ereignis*, de una espontaneidad temporal que de forma incontrolable se abre en la presencia y que radicalmente nos supera⁵². El *esse* deja ser, renunciando él mismo a ser un *ipsum*. De este modo, el segundo Heidegger quiere ceder al tiempo el

[50] *De anima*, III, 6, 430 b 26.

[51] *De veritate*, q 21, a 1.

[52] Cf. Por ejemplo *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 108: «Pensar (*Vernehmung*) es lo que dice el principio de Parménides (identidad con el ser) y no una facultad del hombre ya determinado. Más bien es el pensar un suceso en el que sólo sucediendo entra el hombre como el que *es* en la historia, como el que aparece; esto es, llega él mismo al ser. Pensar no es una forma de administrar que fuese propiedad del hombre, sino que, al revés, el pensar es el acontecer que al hombre posee (...). Lo que en este principio de Parménides se cumple es, ni más ni menos, la consciente emergencia del hombre como el histórico». (La traducción es mía.)

protagonismo ontológico, constitutivo del mismo ser; protagonismo al que la subjetividad debe renunciar para no malinterpretarlo en una onto-teo-logía o metafísica.

Dejémoslo ahí. Son opciones fundamentales. Y tiene razón Fichte –cuya intención última es justo lo que aquí está en juego– en que el tipo de filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se es. Toda la ontología clásica representa la denodada lucha de la mismidad contra el tiempo; lucha en la que el post-nietzscheano Heidegger decide rendirse. En contra también de su primer intento en *Ser y tiempo*, en el que, siguiendo casi a la letra al mismo Fichte, Heidegger reconoce que lo que abre el horizonte trascendente de la mundanidad (en el que ocurre que las cosas *son*), es la pasión del *Dasein*, del ex-sistente, por recuperar sus mismidad perdida en la dispersión finita, circunstancial, de dicha mismidad.

Por el contrario, sostengo aquí que el ser, tampoco eso que Heidegger llama *das Seiende im ganzen*, no representa un catálogo inconexo de acontecimientos, una universal respectividad interactiva sin otro sentido que su mera facticidad. Lo podemos decir de otro modo: el *ipsum* no sólo acompaña sino que de algún modo precede al *esse*, quizás también en el mismo sentido en que la *enérgeia* es al mismo tiempo lo que se cierra reflexivamente en sí misma como perfección o *entelékheia*. Ser es ser sí mismo, *hypokeimenon*, *substantia*. Lo que quiere decir que el ser constituye más bien un universo significativo.

De este modo, esa apertura universal, ese espacio en el que el alma se hace *quodammodo omnia* y en ella (tendencialmente) todas las cosas inteligibles; eso que Aristóteles llama intelecto posible; ese ámbito de universalidad en el que desde su significatividad podemos decir lo que las cosas son, requiere una actividad más básica, primera, originalmente reflexiva, so pena que el sujeto se pierda en la pluralidad de su experiencia, no se entere, y las cosas se queden sin ser dichas. Hace falta una intelección original que en todos sus actos se entienda a sí misma. Hace falta que el *esse* sea, como un *ipsum*, él mismo *subsistens*⁵³. Hace falta, pues, que antes de cualquier «Yo pienso», a saber, «esto o aquello», supongamos un «Yo pienso en absoluto» que como forma activa acompañe toda representación. Sólo que ese «Yo pienso» es más bien un «Yo soy». Fichte y el Éxodo (Yahvé es «Yo soy») son los que al final tienen razón. Pero ese Yo, que radicalmente *es*, ya no tiene ante sí meras representaciones, más o menos objetivadas, sino más bien aquello que igualmente por sí mismo *es*. Y entonces entender es comprender, y tiene lugar en eso que Kant después como expresión de la pura buena voluntad llamara «reino de los fines», de las *entelekheiai*; reino en el que el sujeto se reconoce a sí mismo, no en las cosas, sino en otros sujetos, que también se expresan, de modo que entenderlos no es entonces construirlos *a priori*, objetivarlos, sino,

[53] Cf. Sto. Tomás, *CG*, IV, 11: «Deus enim verus subsistens est: cum maxime sit per se ens».

atendiendo a su manifestación, dejarlos ser lo que ellos por sí mismos son y quieren ser. Por eso es el intelecto en su carácter agente, lo mismo que el ser, esencial expresión de libertad, como aquello capaz de reconocer libertades.

Y tiene que ver con esto que Platón dijese que la última forma de todas las formas es el Bien; y que todo conocimiento sigue, al recordar, la vía del eros, la misma por la que todas las cosas, más que ser, aspiran a ser lo que son; y por la que el entendimiento también aspira a redimir a los fantasmas (*phainomena*) de su materialidad empírica, para alcanzar en la reflexión la substancia (*noumena*) que quieren ser. En esta fusión de intelecto agente aristotélico y buena voluntad kantiana, el pensamiento dejaría de ser filo-sofía para convertirse en contemplación teórica; el ideal kantiano de la razón pura se vería entonces realizado; se sanaría también la escisión entre ciencia y razón práctica; y podríamos vislumbrar lo que significa que, en el principio en el que existía el Verbo, la idea de todas las cosas, Dios sigue siendo esencialmente Amor. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero esto queda para otro intento, en el que procuremos aclarar tantas cosas que aquí quedan confusas.

INTELIGENCIA Y DIALÉCTICA EN PROCLO¹

INTELLIGENCE AND DIALECTIC IN PROCLUS

Jesus de Garay²

Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 15-04-2014

Aceptado: 23-07-2014

Resumen: La inteligencia humana en Proclo se caracteriza por la dialéctica, la negación y el tiempo. Es un pensar reflexivo que se despliega discursivamente (*dianoia*) a partir del conocimiento de la unidad. Es logos, que entiende la realidad de un modo transitivo.

Palabras-clave: Proclo, inteligencia, dialéctica.

Abstract: Human intelligence in Proclus is characterized by dialectics, negation and time. It is a reflective thinking that displays discursively (*dianoia*), from knowledge of the unit. It is logos, that understands the reality in a transitive way.

Key-words: Proclus, intelligence, dialectics.

[1] Este texto es una versión ampliada y corregida de dos escritos más breves: “La dialéctica en Proclo”, *Archai* (5) 83-89 y “Dialéctica y tiempo en Proclo”, *Hypnos* (31) 172-184.

[2] (jgaray@us.es) Profesor Titular (1987) de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval de la Universidad de Sevilla. Amplió estudios en el Philosophisches Seminar de la Westfälische Wilhelm-Universität (Münster, Alemania: 1988-1990). En la actualidad trabaja en el Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla.

Entre sus libros publicados destacan: *Los sentidos de Aristóteles* (1987); *Diferencia y libertad* (1992); *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna* (2007) y *Aristotelismo* (2ª Ed., 2014).

Académico correspondiente de la Real Academia de Doctores. También desarrolla su labor docente e investigadora como colaborador habitual en el Seminario de la Escuela Contemporánea de Humanidades. Miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega y codirector del Seminario de las Tres Culturas. Compagina la investigación sobre cuestiones filosóficas especializadas con el análisis de la sociedad actual desde una perspectiva interdisciplinar.

Introducción

En Proclo resulta útil distinguir la inteligencia humana y la inteligencia en general. Según él, por encima del ser humano existen otras muchas realidades (dioses, espíritus...), que presentan diversos rasgos intelectivos. El ámbito de la inteligencia excede con mucho el marco de la existencia humana. En el presente escrito me ceñiré a la inteligencia específicamente humana, que es una inteligencia discursiva. Más en particular, analizaré una de las facetas más características de la inteligencia humana para Proclo: la dialéctica.

La lectura de los escritos de Proclo presenta algunas peculiaridades. Ante todo, pretende ofrecer una interpretación sistemática y fiel de toda la obra de Platón, dentro de la tradición platónica. De ahí que sus interlocutores principales sean autores como Ático, Plotino, Porfirio, Jámblico, Teodoro de Asiné o Siriano. Muchos de sus textos son comentarios a los diálogos de Platón (con especial atención al *Parménides* y al *Timeo*) o a otros textos considerados próximos al platonismo, como los *Oráculos Caldeos* o los *Elementos* de Euclides.

1. La dialéctica

La dialéctica ocupa un lugar central en la filosofía de Proclo³, precisamente porque es el método científico seguido por Platón⁴. El objetivo de la dialéctica remite a la ciencia aristotélica: expresar las causas de cada cosa⁵, y su encadenamiento necesario. De ahí el intento de Proclo de presentar lo esencial de su doctrina de un modo axiomático (κατὰ τῶν γεωμετρικῶν τρόπων)⁶ en los *Elementos de teología*. Frente a Aristóteles, Proclo insiste en el carácter de ciencia de la dialéctica, y no de mera opinión probable⁷.

Los procedimientos básicos de la dialéctica son el análisis, la demostración, la definición y la división⁸, aunque todos ellos orientados siempre por el análisis, esto es, por el descubrimiento de los principios primeros de lo real⁹. Es decir, la dialéctica procede desde lo más conocido por nosotros hasta lo más inteligible en sí mismo.

[3] Cf Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M., 1979: sigue siendo la obra de referencia acerca de la dialéctica en Proclo.

[4] Cf *In Tim.*, I, 236 (*In Platonis Timaeum Commentaria*, Diehl ed., Lipsiae, 1903-6.). Me ha sido especialmente útil (notas y versión francesa) la edición de A.J. Festugière, París, 1966-1968.

[5] Cf *In Prm.*, V, 1006, 26-29 (*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Dillon, J. M.-Morrow, G. R. eds., Princeton, 1987).

[6] *In Tim.*, I, 258, 12

[7] Cf *In Prm.*, V, 984, 24-985, 11

[8] Cf *In Prm.*, V, 1003, 2-9

[9] Cf *In Prm.*, V, 982, 21-28

La dialéctica presenta un doble aspecto. Por un lado expresa el orden de la realidad misma: el universo es un κόσμος διαλεκτικός¹⁰. La dialéctica no es un discurso meramente lógico distinto de la realidad, sino que dialéctica y realidad se corresponden. Al modo spinozista, se puede decir que *ordo et conexio rerum est ordo et conexio idearum*. Y este orden es dialéctico, o lo que es lo mismo según Proclo, es un orden triádico y circular¹¹. Cualquier realidad puede ser considerada desde una triple consideración: como permaneciendo idéntica en sí misma (μονή), como desplegando su potencialidad de muchas formas diferentes (πρόοδος) o expresando la unidad de orden a la que se subordina (ἐπιστροφή). Es la misma realidad pero considerada de tres modos distintos. Pues bien, ese proceder de la realidad –y en especial ese retorno hacia la unidad– ostenta un carácter dialéctico. Es decir, la realidad se despliega siguiendo un orden racional de causas racional-dialéctico. De este modo, la realidad según Proclo siempre puede presentarse como un círculo, es decir, como un proceso ya cumplido –y siempre realizándose– de carácter cíclico: permanecer-proceder-volver.

No obstante, la dialéctica puede ser examinada no sólo como la realidad misma, sino también como el proceder de la reflexión racional en busca de los principios. Es decir, como una fase –la fase esencial– de la razón humana, que aspira a comprender la verdad de los primeros principios. La perspectiva procliana del conocimiento humano se apoya en la conocida división platónica¹²: la realidad se divide en dos grandes ámbitos, la región de lo sensible (αἰσθητά) y la región de lo inteligible (νοητά). El universo inteligible se divide a su vez en el propiamente inteligible y en el de lo racional (διανοητά). Este ámbito de la razón (διάνοια) es el característico de la inteligencia humana¹³ y el lugar propio en el que se despliega el proceso dialéctico, es decir, el análisis, la división, la demostración y la definición. En este sentido (como dimensión del pensamiento humano), la dialéctica pertenece al proceso de retorno (ἐπιστροφή) desde la pluralidad y multiplicidad del mundo físico hacia la unidad del primer principio. Es decir, por medio de la reflexión dialéctica la razón humana es capaz de reproducir el proceso de diferenciación desde la unidad, y en general el orden necesario de todo lo real.

[10] Cf. *Theol. Plat.*, I, 53, 20 (*Proclus: Théologie platonicienne*, Saffrey H. D. et Westerink L. G. eds., Paris, 2003).

[11] Cf. Beierwaltes, W., 1979, *passim*.

[12] Cf. *In Euc.*, 10-11 (*Procli Diadochi. In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, Friedlein, G. ed., Leipzig, ²1992, ¹1873).

[13] La razón humana no es una Inteligencia divina donde las Formas mismas se manifiestan. La razón humana no es divina sino humana: o lo que es lo mismo, una razón dianoética y dialéctica. Las formas presentes en la inteligencia humana no son las Formas en sí mismas sino «las formas en nosotros», τὰ ἐν ἡμῖν εἶδη (*In Prm.*, V, 981, 27), «el λόγος en nosotros», ὁ δὲ τοῦ ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου λόγος (981, 11-12). Las formas que se conocen dialécticamente –esto es, las formas que son definibles– son las formas en el alma y las formas sensibles: τὰ δὲ ψυχικά καὶ αἰσθητά ὁρίσθαι ἐστι (986, 19).

Gracias a la razón dialéctica, el pensamiento se hace capaz de la intuición intelectual, es decir, de pensar la unidad de las formas, sin mediaciones. Es decir, por encima de la dialéctica y la ciencia, está la inteligencia que capta la unidad sin articulaciones. La metáfora platónica es la visión, concebida como una forma de conocer que conoce de una vez sin recorrer las diferentes partes del objeto visto¹⁴.

El inicio de la reflexión dialéctica está en el conocimiento de uno mismo. Esta vía de la conversión (ὁ κατ' ἐπιστροφὴν τρόπος) es la vía seguida por Platón¹⁵. Precisamente la diferencia entre la Naturaleza y el alma radica en que el alma vuelve sobre sí, pero la Naturaleza no¹⁶.

A partir del conocimiento de uno mismo (ἀπὸ τῆς ἐαυτῶν καθαρὰς γνώσεως), aparece “el uno de sí mismo”¹⁷: τὸ ἐαυτῆς ἓν. La reflexión dialéctica está orientada hacia la búsqueda del “uno en nosotros” (ἐν ἡμῖν ἓν)¹⁸. Esta unidad primera, según Proclo, no es el “Uno en sí”, Dios, sino la unidad primera desde la que se unifica toda la reflexión. Por consiguiente, la reflexión dialéctica está orientada siempre hacia la unificación. Toda causa es principio de unidad de una pluralidad, por lo que la búsqueda de las causas se corresponde con la búsqueda de unidades.

Este «uno en nosotros» vale de punto de partida para el progreso dialéctico, en tanto que ofrece una base de identidad para el progreso del conocimiento, estableciendo diferencias y definiciones de todo el horizonte que se manifiesta ante cada uno de nosotros.

La dialéctica es circular, como todo el universo procliano. Se parte del conocimiento de sí en busca del reconocimiento del «uno que está en nosotros». Pero ese proceso de reconocimiento del «yo pienso» (οἶμαι) es un continuo camino de ida y vuelta, yendo en busca de todo lo que no es uno mismo y regresando con esas nuevas articulaciones que de nuevo se asientan en el yo. La circularidad dialéctica no es sino un renovado enriquecimiento de las articulaciones del yo con la totalidad de los otros seres que aparecen ante nosotros. Lo que no hay –frente a la tradición cartesiana moderna– es el anclaje en la subjetividad del yo. Porque precisamente “el uno en nosotros” va más allá del yo. Los límites

[14] Cf *Inst.*, 170 (*Proclus. The Elements of Theology*, Doods, E. R. ed., Oxford, 2004): «Toda inteligencia entiende todas las cosas simultáneamente; pero mientras que la inteligencia no-participada entiende todo de un modo absoluto, toda inteligencia que está detrás de aquélla conoce todo pero según un solo aspecto»: Πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ· ἀλλ' ὁ μὲν ἀμέθεκτος ἀπλῶς πάντα, τῶν δὲ μετ' ἐκείνον ἕκαστος καθ' ἓν πάντα.

[15] *In Tim.*, II, 113, 19

[16] Cf *In Tim.*, I, 10

[17] *In Tim.*, II, 287, 30

[18] Cf *Phil. Chal.*, 195 Pitra (*Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica*, Pitra J.-B. ed., en: *Oracles Chaldaïques*, Des Places, E. ed., Paris, 1989; cf también *Oráculos caldeos*, F. García Bazán ed., Madrid, 1991, p. 121).

del yo son inabarcables precisamente porque el uno es más amplio que el yo. La razón no tiene como sujeto al yo sino al uno: se piensa desde el uno, no desde el yo. Esta al menos sería la objeción principal de Proclo frente a la dialéctica moderna. Más aún, ese «uno» que regula y orienta la discursividad racional no es un dios ni el primero de los dioses (que permanece siempre oculto) sino el uno en nosotros, una unidad a priori que dirige el desarrollo dialéctico.

Las causas y principios que la dialéctica propone son hipótesis, principios hipotéticos. “Platón procede a la manera de los geómetras, cuando asume definiciones e hipótesis antes de las demostraciones”¹⁹. Las hipótesis se van proponiendo y modificando según avanza el razonamiento en busca de lo anhipotético.

En el proceso dialéctico resultan determinantes las mediaciones (μεσότης, μέσος)²⁰. Dialéctica es mediación. Precisamente uno de los rasgos más destacados de la filosofía de Proclo es su énfasis —ya presente en Jámblico y en Siriano— en la continuidad de lo real, y en la necesidad consiguiente de establecer términos medios entre todos los niveles, de tal modo que no se produzcan saltos ni discontinuidades, tal como Proclo reprocha a Plotino. La reflexión dialéctica muestra así la continuidad y vinculación de todas las realidades entre sí.

La dialéctica, en tanto que implica mediaciones y procesos, adolece de una limitación intrínseca, que le impide captar y expresar la esencia simple de cualquier realidad. El alma no es capaz por naturaleza de captar la esencia de otras realidades (οὐδὲ τὴν ἄλλων πραγμάτων οὐσίαν πέφυκεν), ni mediante un nombre, ni mediante una definición, ni por razonamiento científico (δι’ ἐπιστήμης) sino solamente por la intelección (ἀλλὰ διὰ νοήσεως μόνης). Pero, en cualquier caso, si encuentra la esencia, no puede expresarla por medio de nombres y verbos, porque el discurso se realiza mediante una composición, y no puede mostrar la esencia unitaria y simple (ἢ γὰρ ἐν συνθέσει φερομένη διέξοδος ἀδυνατεῖ τὴν ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν παριστάνειν φύσιν)²¹.

La reflexión dialéctica es un movimiento circular: una continua vuelta hacia el punto de partida. La dialéctica nunca culmina, sino que siempre se mueve circularmente alrededor de las esencias inteligibles. El λόγος se mueve circularmente alrededor de lo inteligible, como su centro²². El λόγος en un sentido procede desde los principios o primeras hipótesis (κατὰ πρόοδον) para explicar las realidades físicas. Pero en otro sentido procede por conversión (κατ’ ἐπιστροφήν), buscando hipótesis más firmes²³.

[19] *In Tim.*, I, 236, 15-17

[20] Cf. *In Prm.*, V, 1024, 33-1025, 4; cf. *ibid.*, 1021, 5-1023, 9

[21] *In Tim.*, I, 303, 9-17

[22] *In Tim.*, I, 248, 1-2

[23] *In Tim.*, II, 102, 30-103, 2

2. La dialéctica como orden de negaciones

El movimiento dialéctico progresa por medio de la negación. Pensamos en tanto que negamos. El modelo es Sócrates²⁴, con su pertinaz crítica de toda afirmación. La dialéctica es un constante volver sobre las ideas propias y ajenas, para negarlas y superarlas. La dialéctica es camino hacia la ciencia por medio de la negación y de la crítica; y también es la ciencia misma, en cuanto presenta la realidad articulada según esas mismas negaciones y divisiones.

En este sentido la realidad misma es dialéctica: el mundo es un *kósmos dialektikós*²⁵. “Puesto que todas las cosas proceden del Uno y de la Díada posterior al Uno, están unidas unas a otras de algún modo y tienen una naturaleza antitética. Del mismo modo, también en los géneros del ser hay cierta oposición entre la identidad y la diferencia (ταυτοῦ πρὸς θάτερον), entre el movimiento y el reposo. Y como todas las cosas que están en el Cosmos participan de estos géneros, estaría bien considerar la oposición extendiéndose a través de todas las cosas (καλῶς ἂν ἔχοι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν ἐναντίωσιν θεωρεῖν)”²⁶.

La guerra está presente en toda la naturaleza²⁷, como también en todos los asuntos humanos²⁸. Hay una total oposición por todas partes²⁹, una oposición cósmica³⁰. Además existe correspondencia entre las oposiciones reales y las negaciones conocidas. Por eso, Atenea es llamada simultáneamente amante de la guerra y amante de la sabiduría³¹, porque mantiene unida la oposición e ilumina la unidad (τὴν ἐναντίωσιν συνέχει καὶ τὴν ἔνωσιν ἐλλάμπει) en las cosas separadas³². Es amiga de la guerra, pero conserva unidas las oposiciones que están en cualquier totalidad³³.

La negación es el modo específicamente humano (racional, discursivo, dialéctico) de pensar³⁴. Y ello porque el único modo apropiado de pensar el Uno —es

[24] Cf *In Tim.*, I, 223, 5-11

[25] *Teol. Plat.*, I, 53, 20

[26] *In Tim.*, I, 78, 6-11

[27] *In Tim.*, I, 78, 13

[28] *In Tim.*, I, 78, 2-3; 25-26; 79, 25-26

[29] *In Tim.*, I, 94, 10-11

[30] *In Tim.*, I, 130, 12-13

[31] *In Tim.*, I, 166, 17-18

[32] *In Tim.*, I, 167, 33-168, 1

[33] *In Tim.*, I, 168, 14-15

[34] Cf. *In Prm.*, VII, 70K 5-12 (*Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka*, Klibansky, R.-Labowsky, C. eds., London, 1953): «Que itaque unius abnegationes, non sunt circa unum. Nichil enim totaliter illi adest, neque ut species, neque ut privatio; sed sicut dicebamus quod nomen hoc, scilicet ‘unum,’ est eius qui in nobis conceptus, sed non ipsius unius: sic utique dicimus, quod et abnegatio circa hunc est, circa illud autem unum nulla est dictarum abnegativarum conclusionum; sed exaltatum est propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione. Merito ergo in fine apposuit quod

decir, lo Primero, el primer principio— es la negación³⁵. La negación es productiva³⁶: al decir lo que algo no es, abrimos un espacio para afirmar posibles predicados.

La noción platónica de participación ilustra esta unidad de las oposiciones. Participación significa “en parte sí, en parte no”. En un sentido sí, pero en otro no. En un aspecto sí, pero en otro no. Son diferencias de sentido: en un sentido esto es A, pero en otro sentido no es A. Como señala Dillon: “It is best, perhaps, to see the Platonic Forms as distinct “points of view” within an integrated system, each containing the whole, but from a unique perspective”³⁷. Ya en la proposición n.2 de los *Elementos de Teología* Proclo afirma: “Todo lo que participa del Uno, es uno y no es uno”. En un sentido, desde una perspectiva, algo es uno; pero en otro sentido, desde otra perspectiva, eso mismo no es uno. Participar es ser bajo un cierto aspecto (πή) pero no absolutamente (ἀπλῶς)³⁸. La dialéctica es precisamente el saber capaz de unificar simultáneamente afirmaciones opuestas³⁹.

Si Aristóteles afirmaba que es imposible ser y no ser a la vez y en el mismo sentido, Proclo declara que es posible que algo sea y no sea, si es en distinto tiempo y sobre todo si es en distinto sentido⁴⁰. Pero esta diferencia de sentidos⁴¹

abnegationes he non sunt circa unum». Todas nuestras referencias al Uno se expresan por medio de negaciones, pero propiamente no dicen lo que el Uno mismo es, sino quedan circunscritas al horizonte del *unum in nobis*. El Uno en sí mismo es ajeno a la negación y por tanto cualquier proposición negativa no expresa nada acerca del Uno. En rigor habría que decir que la dialéctica no es una vía hacia el Uno en sí mismo considerado sino únicamente una vía hacia la unidad—deseada— en nosotros.

[35] Acerca de la negación, cf. especialmente la última parte del libro VII del *In Prm.*, sólo existente en la traducción latina de Moerbeke.

[36] Cf. *In Prm.*, VII, 72K 23-30: «dicimus quod abnegationes in uno assumens ut generativas affirmationum, sicut dictum est sepe, ut non virtutem putans habere le unum generativam entium omnium—et existentiam substitutivam auferens ab ipso et essentiam— lateas. [...] Ultima negatio uni apposita fert et abnegationes generativas ab ipso. Et hoc est le non possibile esse hec circa unum: le neque potentiam generativam totorum ipsum habere, qualem esse abnegationem dicebamus, etsi igitur generare dicatur». La potencia generativa no pertenece propiamente al Uno porque nada (tampoco el poder de generar) se puede afirmar del Uno, que carece de esencia y de existencia: ese poder de generar todas las cosas pertenece en cambio a la negación, mediante la cual se producen todas las afirmaciones. Cf. Breton, S., *Négation et négativité proclusiennes dans l'oeuvre de Jean Trouillard*, 83-94, en Bos, G.- Seel, G. eds., *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, 81-100.

[37] Dillon, J.M.-Morrow, G.R., *Proclus'Commentary on Plato's Parmenides*, p.97. Cf con más detalle, Trouillard, J., *La Monadologie de Proclus*, RPL (1955) 309-320.

[38] Cf *In Tim.*, II, 303, 15-304, 1

[39] Cf *In Prm.*, V, 989, 20-29

[40] Cf. *In Prm.*, II, 726, 41-727, 2: «Es imposible que las mismas cosas sean a la vez semejantes y desemejantes en el mismo sentido»: τοῦτο δὲ ἀδύνατον, τὸ τὰ αὐτὰ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια ὑπάρχειν. No obstante, poco después (727, 35 y 38), señala que no hay nada extraño en admitir que algo es a la vez semejante y desemejante, siempre que sea en sentidos distintos (κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο). En general a lo largo del libro II hay frecuentes referencias a cómo pueden existir simultáneamente los contrarios, siempre que se entiendan en diferentes sentidos.

[41] Cf. el uso constante que hace Proclo de las diferencias de sentidos en los *Elementos de teología*.

no es algo que caracterice únicamente al discurso racional sino que es propio de la misma realidad. Las relaciones de unas cosas con otras nunca son reversibles. El sentido de cualquier proceso es único e irreductible a cualquier otro. Proclo no renuncia al principio de no contradicción. Muy al contrario, subraya su validez reiteradamente⁴². Pero a la vez, insiste en su insuficiencia para mostrar la realidad en sus diferencias de sentido.

Conserva toda su validez el principio aristotélico de no contradicción, que proclama la imposibilidad de afirmar simultáneamente los contrarios en el mismo sentido⁴³. Pero la dialéctica lleva a la razón más allá del principio de no contradicción, en cuanto es capaz de pensar los contrarios, en sus diferentes sentidos⁴⁴. La búsqueda de la unidad de los opuestos (esto es, la unidad de las diferencias de sentido) permite superar la unilateralidad de una única perspectiva. Frente a la parcialidad del conocimiento particular, la dialéctica posibilita un conocimiento universal, en tanto unifica los conocimientos parciales.

El progreso en el conocimiento se establece mediante un orden determinado de negaciones. El progreso racional sigue el orden de series antitéticas, de acuerdo con la doctrina de la participación. Cuando se afirma que algo en parte no es y en parte es, se está estableciendo la negación de ambos lados de la oposición: ni es ni no es. Pero eso exige a la razón avanzar hacia el nivel superior de lo participado. O dicho de otro modo, también típicamente procliano: algo en un sentido es (en parte es) y en otro no es (en parte no es), y por tanto hay que negar igualmente que es y que no es, para establecer a continuación desde dónde se ha establecido esa diferencia de sentidos opuestos.

Este es expresamente el planteamiento del *Comentario al Parménides* de Proclo: establecer el orden de las negaciones de la primera hipótesis («que el Uno no es»). Y a partir de dicho orden de negaciones, poder –de un modo secundario– formular las afirmaciones correspondientes, ya dentro del terreno del Uno-que-es, del Uno-Ser parmenídeo. Pero lo esencial del progreso racional es establecer una deducción a priori desde lo que el Uno no es –pasando por toda la serie de negaciones posibles además del no-ser– hacia lo que el Uno es.

Por ejemplo, respecto a la participación de la unidad, cf. *Inst.*, 4: algo participa de la unidad, *en tanto que* (ἦ) está unificado. En relación al productor (τὸ παράγον) y a lo producido (τὸ παραγόμενον), cf. prop. 28: en un sentido (πῆ μὲν) el producto se distingue del productor y en otro sentido (πῆ δὲ) se identifican. Cf. lo mismo en la prop. 30: ἦ μὲν... ἦ δὲ. Y la misma diferencia de sentidos se encuentra entre ser según la causa (κατ' αἰτίαν), ser según la existencia (καθ' ὑπαρξίν), y ser según participación (κατὰ μέθεξιν); cf. esto mismo también en las prop. 65, 118 ó 140. En resumen, la diferencia de sentido se presenta como la noción central que explica en último término otras nociones, como las de causa o participación. Si todo está encadenado según este proceso causal, entonces todo está ligado a todo, y todo está de algún modo presente en todo, pero lo está de un modo diferente en cada caso.

[42] Cf. *In Prm.*, II, 721,4-729,19. En particular, 726,12-16.

[43] Cf. *In Prm.*, II,726,41-727,2

[44] Cf. *In Prm.*,727,35-38

La negación deja abierto un amplio margen para que la razón proyecte⁴⁵ construcciones teóricas que den razón del mundo. La razón humana es proyectiva. La crítica, la negación de una proposición hasta entonces creíble deja paso a la proposición opuesta, que, cuando también es negada, permite ascender al origen de la negación. Si la *πρόοδος* es diferenciación, la *ἐπιστροφή* es superación de las diferencias.

Tanto la diferenciación propia del *processus* como la unificación de las diferencias propia del *regressus* aluden a diferencias de sentido: en este sentido sí es verdad, pero en este sentido no. Y así sucesivamente, mediante el análisis de los diferentes sentidos o consideraciones de cualquier realidad. Las negaciones representan el carácter productivo y progresivo de las diferencias de sentido. Merced a la negación, al reproche, a la objeción y a la crítica, se puede superar la unilateralidad de una determinada perspectiva. Desde este punto de vista esto es verdad, pero desde ese otro punto de vista no lo es. Las diferencias aludidas por la negación no son negaciones absolutas sino diferencias de sentido, diferencias de aspecto, diferencias de punto de vista o perspectiva.

De ahí el interés de Proclo y en general de la Escuela de Atenas de buscar el acuerdo entre las diferentes tradiciones teológicas y filosóficas⁴⁶. No por un superficial ánimo de eclecticismo sino por un serio empeño crítico de negar universalidad a las posiciones unilaterales.

La razón dialéctica, ascendiendo de mediación en mediación, supera y unifica la unilateralidad de las perspectivas particulares. La negación ejerce de este modo un papel productivo. De negación en negación, podemos ascender hasta la máxima unidad posible. Las negaciones son previas a cualquier afirmación. La vía racional es primero la crítica de la unilateralidad, y después la propuesta de modelos que se afirman hipotéticamente. Proclo nunca abandona el carácter esencialmente hipotético de la racionalidad dialéctica establecido por Platón⁴⁷.

[45] La función constructiva de modelos geométricos corresponde propiamente a la imaginación. Acerca de las proyecciones (*προβάλλω, προβολή*) de la imaginación, cf. *In Euc.*, 55-56. La razón (*διάνοια*), más bien, se sirve de los conceptos utilizados en las negaciones para reconvertirlos en conceptos afirmativos. Por ejemplo, si se ha negado que el Uno es, entonces es que hemos pensado (negativamente) el Uno desde el ser, y por lo tanto ya disponíamos del concepto de ser para negar el Uno; y por lo tanto, podemos afirmar (pensar afirmativamente) el ser en un nivel inferior al del Uno. Y así sucesivamente podemos reconocer una serie de conceptos afirmativos, en tanto que hemos sido capaces de formular una serie de negaciones acerca del Uno. Pero en todo caso, la negación es siempre más universal que la afirmación, por lo que los conceptos afirmativos siempre mantienen un cierto carácter hipotético, puesto que su reconocimiento se basa en la incognoscibilidad (en la negación) del Uno.

[46] Cf. Saffrey, H.D., *Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien*, en: *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Bos, E.P. - Meijier, P.A. eds., Leiden, 1992, 35-50.

[47] Cf. Beierwaltes, W., 1979, 253-274.

Todas las perspectivas aparentemente opuestas quedan unificadas sin destruir la pluralidad de los puntos de vista, que permanecen diferenciados y opuestos entre sí. La unidad primera no destruye las diferencias. La unidad de la razón (esto es, el Uno en sí) queda caracterizada así como negación de negación, *negatio negationis*⁴⁸. El *unum in nobis* es la unidad regulativa de la razón, que, mediante la negación de la negación, asciende hacia el *non aliud*, hacia lo no-otro, hacia la negación de la alteridad, que –de acuerdo con Nicolás de Cusa siguiendo explícitamente a Proclo- es uno de los nombres más apropiados para designar al primer principio.

La razón dialéctica recorre incesantemente la vía de las negaciones, a partir del uno a priori que se encuentra en cada uno de nosotros. Y asciende así de negación en negación hasta intentar alcanzar el objetivo último: la negación de toda negación. Si fuese posible detenernos, sin hipótesis de ninguna clase, en una negación última -es decir, en una crítica de toda crítica, en una crítica definitiva- la razón dialéctica dejaría paso a la intuición intelectual del Uno en sí⁴⁹, que comprendería todas las perspectivas simultáneamente. Y en tanto que eso no es posible, debemos limitarnos a unificaciones parciales de diferentes perspectivas, aspirando, eso sí, ampliar continuamente el horizonte de la conciencia.

[48] Cf. *In Prm.*, VII, 70-74K. El último paso de la dialéctica es la negación de todas las negaciones previas, es decir, negar que la negación tenga validez para decir algo del Uno. Negar del Uno incluso las mismas negaciones. Este sería el objetivo final de Platón, terminar negando la misma negación. «Merito ergo ultimo et ipsas abnegationes removit ab uno, impossibile dicens has esse circa unum indicibile et incognoscibile existens. Et non mireris, si ubique honorans axiomata contradictionis Plato hic simul mentiri dicit et affirmationes et negationes in uno. [...] Et hoc est quo a Platone differt demonius Aristoteles (72K 1-11). El principio de no contradicción queda así superado en este ámbito en el que son falsas tanto las afirmaciones como las negaciones simultáneas sobre lo mismo: «contradictionem in indicibili quidem simul falsam esse dicendum» (72K 20-21).

[49] Cf. *In Prm.*, VII, 74K 14-29: «Propter omnia itaque hec videtur michi ultimo et abnegationes auferre ab uno. Ad ea quidem enim que velut preiannualia unius deducet utique nos que per abnegationes hec tota dialectica methodus, auferens omnia inferiora et per ablationem solvens impedimenta speculationis illius, si possibile dicere. Post pertransitum autem per omnia seponere oportet et hanc tamquam valde negotiosam et coattrahentem abnegatorum conceptum, cum quibus non est illi adiacere. Neque enim intellectum est sincere videre preiacentem intelligentiam eorum que post ipsum, neque animam circumdistractam a superinstantia eorum que post animam, neque totaliter cum superinstantia videre aliquid perfecte. Nam superinstantie sunt difficultatem patientis speculationis, propter quod et natura anepistatos, id est sine superinstantia, facit que facit, et scientia dicit que dicit. Tunc autem superinstat, quando dubitat solum et deficit secundum quod est scientia. Sicut igitur in hiis oportet operationem purgari a superinstantia, quamvis per superinstantias perfectam, secundum hec utique et *in hiis oportet purgari ab omni dialectica operatione*». La reflexión dialéctica debe ser abandonada para pensar el uno, aunque sea necesario previamente recorrerla. Negar la negación significa precisamente abandonar el método dialéctico, sustituir la mediación de la reflexión por la inmediatez de la intuición. Esa inmediatez es precisamente el silencio: «nam per negari et ipse removit omnes abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam» (76K 6-7). Con todo, el silencio no es propiamente una meta sino más bien el límite del pensamiento humano.

La diferencia de sentidos permite pensar dialécticamente, pero define también la realidad misma. En tanto que todas las relaciones entre los seres tienen un carácter causal, en esa misma medida la relación de un ser con otro es diferente en un sentido y en otro: la relación del padre con el hijo no es la del hijo con el padre. Son sentidos diferentes pensados desde una misma relación causal. De ahí la reiterada insistencia de Proclo en pensar la participación y la causalidad según un triple sentido⁵⁰: ser según la causa (κατ' αἰτίαν) es distinto de ser según la existencia (καθ' ὑπαρξιν) y es distinto a su vez de ser según participación (κατὰ μέθεξιν). Se trata de la misma realidad causal, pero que es diferente según se considere en la causa, en la causación y en lo causado.

3. Limitación del conocimiento humano

Cualquier realidad está relacionada con la totalidad de lo real. Depende causalmente de otras muchas realidades y, a su vez, otras muchas realidades dependen causalmente de ella. Y al modo leibniziano, cualquier realidad refleja a su manera la totalidad de lo real. “Todo está en todo, pero en cada cosa lo está según el modo propio de cada cosa”⁵¹. En particular, el ser humano refleja la totalidad de lo real de un modo específicamente humano. Es decir, hay un punto de vista, una perspectiva típicamente humana, diferente a la del resto de realidades.

Toda realidad, a su modo, es un microcosmos, en tanto remite a la totalidad, pero de modo muy especial el alma humana es un microcosmos, en tanto que ocupa un lugar intermedio entre lo material y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno: “el alma ocupa el centro del universo (τὸ μέσον τοῦ παντός)”⁵². El hombre es un microcosmos, repite frecuentemente Proclo⁵³. El alma, volviendo sobre sí misma, se conoce a sí misma y a todas las cosas en ella (νοοῦσα ἑαυτὴν καὶ ἑαυτὴν εὐρίσκουσα τὰ πάντα). La conversión circular del alma (στρέφεσθαι) implica tanto vida como inteligencia: tanto la automoción propia de la vida como la capacidad de razonar restableciendo una y otra vez el punto de partida (τὸ νοερόν ἄμα καὶ ἀποκαταστατικόν)⁵⁴.

En cualquier caso, el alma humana es un alma parcial (μερική ψυχή), es decir, su referencia a la totalidad de lo real es una referencia unilateral, particular, adecuada al modo de ser humano. Según Proclo, una realidad se distingue de otra por su forma de conocer. Las realidades son tanto más perfectas cuanto más perfecto es su conocer. El alma humana ocupa un lugar intermedio

[50] Cf *Inst.*, 65

[51] *Inst.*, 103

[52] *In Tim.*, II, 284, 9-10

[53] *In Tim.*, I, 5, 11; I, 33, 24-25; I, 202, 26-27

[54] *In Tim.*, II, 286, 12-21

en el Universo, y por tanto también su modo de conocer es intermedio entre lo inteligible y lo sensible. Conocemos de un modo humano y filosófico (ἀνθρωπίνως δὲ καὶ φιλοσόφως)⁵⁵. El alma humana se encuentra entre la eternidad del mundo inteligible y la temporalidad del mundo físico: al igual que toda alma, tiene una esencia eterna, pero una actividad temporal⁵⁶.

Esta doctrina acerca del carácter intermedio del alma humana es compartida por los pensadores neoplatónicos. Sin embargo, Proclo, siguiendo a Jámblico⁵⁷, rechaza la interpretación que Plotino y otros neoplatónicos, como Teodoro de Asiné, hacen de la centralidad del alma. Plotino habría introducido una doctrina revolucionaria (νέωτερος) apartándose de Platón⁵⁸, ya que consideraba que una parte del alma permanece siempre en el mundo inteligible⁵⁹, aunque haya caído en el mundo físico.

Frente a esta tesis, Proclo afirma que “toda alma particular, cuando desciende al mundo de la generación, desciende completamente (ὅλη κάτεισι). No hay una parte de ella que permanece arriba, y otra parte de ella que desciende (οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν). Pues si una parte del alma permaneciese en lo inteligible, entonces o bien entendería siempre sin transición, o bien transitivamente (ἢ ἀμεταβάτως νοήσει ἀεὶ ἢ μεταβατικῶς). Pero si entiende sin transición, entonces será una inteligencia y no una parte del alma (νοῦς ἔσται καὶ οὐ μέρος ψυχῆς)”⁶⁰.

Es decir, según Proclo, el alma humana no conoce lo inteligible, más que de un modo transitivo (μεταβατικῶς). “En nosotros no hay nada mejor que la ciencia (οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἔστι κρεῖττον ἐπιστήμης)”⁶¹. Lo propio de la inteligencia es conocer de una vez (τὸ ἀθρόον). Pero mientras que la inteligencia conoce todo a la vez (ὅλον ἅμα), lo propio de la ciencia es conocer a partir de la causa (ἀπ’ αἰτίας), mediante la composición y la división (ἢ σύνθεσις καὶ ἡ διαίρεσις)⁶².

En especial, las almas humanas (τὰς μερικὰς ψυχὰς) -a diferencia de otras almas superiores, como las almas hipercósmicas-, participan de una única inteligencia (νοῦς), y por ello entienden de un modo parcial y temporal (μερικὰς καὶ ποτὲ νοούσας)⁶³.

[55] *In Tim.*, III, 12, 28

[56] Cf *Inst.*, 120-121; *In Tim.*, II, 125-129

[57] Cf. *Iamblichus, De anima: text, translation and commentary*, Finamore, J.F. - Dillon, J.M. eds., Leiden-Boston, 2002.

[58] *In Tim.*, III, 323, 5

[59] *In Tim.*, III, 333, 23-25

[60] *Inst.*, 211

[61] *In Tim.*, I, 342, 26-27

[62] *In Tim.*, II, 313, 8-11

[63] *In Tim.*, II, 144, 32-145, 4

Así, cuando el hombre trata de explicar las realidades cósmicas, Proclo admite resignadamente que “los dioses conocen estas cosas de un modo mejor, pero nosotros tenemos que contentarnos con acercarnos a ellas (ἡμῖν δὲ ἀγαπητόν, εἰ καὶ ἐγγὺς αὐτῶν βάλλομεν). Pues somos hombres y estamos puestos en un cuerpo, presentamos una forma parcial de vida (μερικὸν εἶδος ζωῆς) y estamos enteramente contaminados de probabilidad, de tal modo que nos expresamos con verosimilitud y de forma semejante a los mitos. Pues nuestro discurso (ὁ ἡμέτερος λόγος) está infestado (ἀναπεπλησμένος) de mucha necedad y confusión (πολλῆς γὰρ τῆς παχύτητος καὶ τῆς ἀλογίας), como muestra el mito. Es preciso disculpar (συγγινώσκειν) a la naturaleza humana”⁶⁴.

Proclo subraya repetidamente los límites del conocimiento humano, de modo especial cuando se ocupa de las realidades físicas, debido a la inestabilidad causada por la materia⁶⁵. El tratado sobre el cosmos es sólo una explicación verosímil (εἰκοτολογία)⁶⁶. Así, al explicar los movimientos de los cuerpos celestes, únicamente podemos “salvar los fenómenos”⁶⁷ y decir lo que sucede la mayoría de las veces (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)⁶⁸.

4. Conocimiento y *lógos*

El alma humana se define por el *lógos*. “La palabra ‘decir’ (λέγειν) significa de forma natural la intelección propia del alma (τὴν ψυχικὴν νόησιν). El alma es *lógos*. Y la obra del *lógos* es el decir (λόγος γὰρ ἔστιν ἡ ψυχὴ, λόγου δὲ ἐνέργημα τὸ λέγειν), así como la obra del intelecto es entender, y de la naturaleza es engendrar”⁶⁹. “El decir es la operación de lo que es esencialmente *lógos*. Por ello, el alma, siendo *lógos* y siendo intelecto discursivo (νοῦς λογικός), dice y entiende (λέγει καὶ νοεῖ)”⁷⁰.

El término ‘*lógos*’ puede entenderse en tres sentidos diferentes: enunciación (ὁ προφορικός), discurso a través de los elementos (ἢ διὰ τῶν στοιχείων διέξοδος) y explicación de las diferencias de cada cosa respecto a las demás (ὁ τῶν ἐκάστου πρὸς τὰ ἄλλα διαφορῶν παραστατικός). Pero en los tres sentidos, ‘*lógos*’ significa composición y división, y no es adecuado para comprender los seres eternos⁷¹.

El *lógos* expresa adecuadamente la mediación del alma entre lo divisible y la indivisión, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno.

[64] *In Tim.*, I, 353, 22-29

[65] Cf *In Tim.*, I, 345ss

[66] *In Tim.*, I, 355, 27-28

[67] *In Tim.*, I, 353, 11

[68] *In Tim.*, I, 353, 2

[69] *In Tim.*, II, 300, 19-22

[70] *In Tim.*, II, 301, 5-7

[71] *In Tim.*, I, 246, 12-16

“El conocimiento del alma se despliega y se da en razonamientos (ἀνελίπεται και ἐν διεξόδοις ὑφέστηκε), porque los λόγοι del alma mediante los que conoce las cosas, tienen esa misma naturaleza”⁷².

En el alma hay dos formas de *lógos* (οἱ λόγοι διχῶς): dianoéticos (διανοητικοί) y opinativos (δοξαστικοί). Unos se refieren a lo inteligible, mientras que los otros a lo sensible. Están en correspondencia con el círculo de lo Mismo y el círculo de lo Otro. Pero así como la esencia del alma es una, también su actividad es una y su conocimiento es uno. Este conocimiento uno del alma es denominado por Platón *lógos*, y conoce a la vez lo indivisible y lo dividido. Es un conocimiento transitivo (γνώσις μεταβατική) y común a los dos círculos, y por eso el alma es a la vez una y dos⁷³.

“Toda nuestra esencia es *lógos*” (πάσα δὲ ἡμῶν ἢ οὐσία λόγος ἐστίν)⁷⁴. En el alma hay *dóxa*, *diánoia* y *noûs*, que se expresan en los correspondientes *lógoi*. El *lógos* δοξαστικός atiende a las realidades sensibles y no es apto para conocer lo inteligible. Tampoco el *lógos* διανοητικός o ἐπιστημονικός es adecuado para pensar las realidades inteligibles, porque marcha hacia la multiplicidad y la división. Queda el *lógos* intelectualivo (λόγος νοερόν) o *noûs*, que no es sino lo más alto de la *diánoia* (τὸ τῆς διανοίας ἀκρότατον): esto es también lo más alto del alma y más semejante al Uno (τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἐνοειδέστατον τῆς διανοίας)⁷⁵.

En resumen, la serie de potencias cognoscitivas del alma humana son las siguientes: 1º) la intelección (ἡ νόησις), que está por encima del *lógos* y no es discursiva (ὑπὲρ λόγον οὐσα καὶ ἀμετάβατος); 2º) el *lógos*, que es una intelección de nuestra alma que comprende los entes transitivamente (ὅς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡμῶν νόησις μεταβατικῶς ἐφαπτομένης τῶν ὄντων); 3º) la *dóxa*, que es un conocimiento de lo sensible κατὰ λόγον; y 4º) la sensación, que es un conocimiento ἄλογος de lo sensible⁷⁶.

Así pues, el alma humana y su conocimiento es esencialmente *lógos*. La intelección humana está siempre mediada por el *lógos*, y del mismo modo la referencia al mundo sensible se expresa mediante el *lógos*. Por tanto, el conocimiento humano es primariamente *lógos*: esto es, implica siempre no sólo composición y división, sino también transitividad, paso sucesivo de unos pensamientos a otros. *Lógos* asimismo implica un decir, esto es, una expresión articulada de conceptos, expresión a la vez sensible e inteligible.

[72] *In Tim.*, II, 299, 1-4

[73] *In Tim.*, II, 299, 4-32

[74] *In Tim.*, II, 246, 22-23

[75] *In Tim.*, II, 246, 19-31

[76] *In Tim.*, I, 248, 30-249, 4

5. Alma y tiempo

El alma contiene ya en su esencia toda la actividad que despliega en el tiempo⁷⁷. “El alma es el primero de los seres que se generan (τῶν γιγνομένων), en tanto que ella vive en el tiempo y en tanto que el tiempo es connatural a sus actividades”⁷⁸. “Lo propio del alma es obrar a través del tiempo (ἴδιον γὰρ τοῦτο ψυχῆς, τὸ διὰ χρόνου ἐνεργεῖν)”⁷⁹. Frente al intelecto, la actividad del alma es transitiva (μεταβατικήν)⁸⁰.

“El alma es incapaz de recibir toda la infinitud del ser a la vez (ἅμα). En todo caso, ella muestra que vive según una transitividad y una proyección (κατὰ μετάβασιν και προβολήν) de unos *lógoi* y de otros, pero sin tener toda la vida infinita presente a la vez (ἅμα)”⁸¹. Así pues, lo característico del alma frente al intelecto -repite continuamente Proclo- es su temporalidad: su incapacidad para presentar toda la realidad infinita, contenida dentro de sí, de una sola vez. Lo propio del alma es presentarla sucesivamente: primero unos *lógoi* y después otros.

Proclo afirma que vemos con toda evidencia esas características del alma en nosotros: la temporalidad, la transitividad, la parcialidad⁸². Cuando se habla de “intelección” del alma humana, ha de interpretarse siempre que el ser humano entiende desde estas características propias del alma humana. Por eso, si ‘intelección (νόησις)’ se dice en varios sentidos, hay un sentido específico de ‘intelección’ que corresponde a la intelección del alma humana: “Del mismo modo que se dice que el alma racional (ἡ λογικὴ ψυχὴ) es inteligencia, así también su conocimiento es νόησις, esto es, una intelección transitiva (μεταβατική), y que tiene el tiempo como concomitante natural (τὸν χρόνον ἔχουσα συμφυῆ πρὸς ἑαυτήν)”⁸³.

El alma conoce todas las cosas, pero sólo parcialmente (μερικῶς) y no de una vez (οὐκ ἄθρόως)⁸⁴. Las almas, para conocer, han de progresar en el tiempo (κατὰ χρόνον πρόεισιν)⁸⁵. La vida del alma despliega (ἀνεπτυχίση) lo indiviso de la vida intelectual en la prolongación temporal (παράτασιν) de sus actividades⁸⁶.

[77] *In Tim.*, II, 131, 20-23

[78] *In Tim.*, I, 235, 5-7

[79] *In Tim.*, II, 243, 23-24

[80] *In Tim.*, II, 243, 22; II, 289, 30-290, 1

[81] *In Tim.*, II, 124, 16-19

[82] *In Tim.*, II, 129, 5-10

[83] *In Tim.*, I, 244, 16-19

[84] 29-30

[85] *In Tim.*, I, 245, 7

[86] *In Tim.*, II, 288, 22-24

La parcialidad del alma tiene relación directa con la temporalidad. El alma conoce sólo partes, fragmentos temporales. Participación para el alma significa en primer lugar que su actividad se despliega en partes diferenciadas en el tiempo. Por eso, se manifiesta de formas diferentes –y contrarias: así y no así- a lo largo del tiempo. Y esto vale tanto para las almas humanas como para las almas hipercósmicas: siempre conocen transitivamente, porque eso es lo que diferencia al alma del intelecto⁸⁷.

La razón humana está limitada a pensar sólo una parte, un aspecto, en cada momento temporal. La razón y el alma humana son parciales, y esta parcialidad es temporal. Pensamos algo en relación a un momento determinado, y después en relación a otro momento diferente. Y así sucesivamente, encadenando unos *lógoi* con otros. El tiempo convierte a nuestra intelección en unilateral, porque sólo podemos pensar lo inteligible dentro de una determinada perspectiva temporal.

Los inteligibles existen bajo un cierto aspecto (πή) y no absolutamente (ἀπλῶς)⁸⁸. Pero, además, en tanto son pensados por el alma (τάς νοήσεις τῆς ψυχῆς), existen bajo un aspecto temporal: “unas veces el alma atiende a unas formas, otras veces a otras, en un momento entiende unas cosas, en otro momento entiende otras. Y el ser eterno llega a ser en un cierto momento para el alma como algo inteligible en un cierto momento”: ἄλλοτε γάρ ἄλλοις εἶδει προσβάλλουσα ποτὲ μὲν τάδε νοεῖ, ποτὲ δὲ ἄλλα, καὶ γίγνεται τὸ αἰεὶ ὄν ποτὲ αὐτῇ ὡς ποτὲ νοητόν⁸⁹.

El conocimiento humano es esencialmente discursivo: διάνοια. Y el discurso del razonamiento es temporal, de tal modo que nuestro conocimiento de los inteligibles es discursivo y sucesivo. Al razonar vamos recorriendo distintos aspectos del inteligible, tratando sucesivamente de completar circularmente la totalidad de los aspectos que presenta el inteligible. Es la danza circular del tiempo alrededor del νοῦς y de lo inteligible⁹⁰. El tiempo suple así la limitación del conocimiento del alma humana.

La unidad del tiempo es una unidad de orden. Ordena el universo y ordena también los *lógoi* del alma humana. El tiempo da cohesión, continuidad y persistencia al alma humana. Es un principio de unidad. Proclo se opone insistentemente a quienes –como Aristóteles y muchos platónicos– conciben el tiempo como una causa de destrucción⁹¹. El tiempo, por el contrario, es el don mayor y más perfecto (μέγιστον καὶ τελεώτατον), que lleva la copia a la más perfecta semejanza con el modelo⁹². El alma es perfeccionada por el tiempo⁹³.

[87] Cf *In Tim.*, II, 289

[88] Cf *In Tim.*, II, 303, 15-304, 1

[89] *In Tim.*, II, 304, 11-13

[90] Cf *In Tim.*, III, 28

[91] Cf *In Tim.*, III, 20, 10-23

[92] *In Tim.*, III, 3, 12-13

[93] *In Tim.*, III, 22, 3

El tiempo es condición de posibilidad de nuestros razonamientos, ya que es previo al alma racional. Toda la actividad dialéctica del alma está regida por el tiempo. Conocemos, pensamos y nos expresamos dentro del tiempo. El mundo se presenta ante nosotros necesariamente de un modo temporal. No pensamos ἀθρόως sino μεταβατικῶς.

La conversión al punto de partida, la circularidad dialéctica, requiere temporalidad. El alma entiende transitivamente (μεταβατικῶς), pero también restableciendo el punto de partida (ἀποκαταστατικῶς)⁹⁴. Cuando el alma piensa, cambia de una noción a otra. Pero ese cambio no supone el abandono del *lógos* inicial, sino que es un cambio que restaura ese *lógos* inicial, enriquecido con los nuevos pensamientos. El razonar del alma humana implica una periodicidad recurrente, una circularidad del pensamiento, que cambia, pero conservando la unidad del pensamiento.

[94] *In Tim.*, III, 22, 17-18

LA RAÍZ Y CÚSPIDE DE LA INTELECCIÓN HUMANA: EL INTELLECTO AGENTE. UNA COMPARACIÓN ENTRE TOMÁS DE AQUINO, BUENAVENTURA Y LEONARDO POLO

THE ROOT AND THE CUSP OF HUMAN INTELLECTION: AGENT INTELLECT.
A COMPARISON BETWEEN THOMAS AQUINAS, ST. BONAVENTURE AND
LEONARDO POLO

Juan Fernando Sellés¹
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 13-03-2014

Aceptado: 14-07-2014

Resumen: En este trabajo se expone que, para Tomás de Aquino, el intelecto agente es una potencia activa; que, para Buenaventura, es un hábito adquirido, mientras que L. Polo lo considera equivalente al *acto de ser* personal humano. Se estudia la coherencia de estas tesis, se comparan sus propuestas y su alcance.

Palabras-clave: Intelecto agente, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Leonardo Polo.

Abstract: In this work we compare the version of Thomas Aquinas' *intellectus agens* as one active potency, with the Bonaventure' opinion as one acquired habit, and also with the Polo's equivalence between the agent intellect with the human *act of being*. We study the internal coherence of those thesis and its implications.

Key-words: Agent intellect, Thomas Aquinas, St. Bonaventure, Leonardo Polo.

[1] (jfselles@unav.es) Profesor Titular de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Sus dos líneas de investigación son la Antropología filosófica y la Teoría del conocimiento.

Introducción²

Como es sabido, la obra del Doctor Angélico es extensa, y no menos la bibliografía sobre su pensamiento. En cambio, la del Doctor Seráfico es, en comparación con la precedente, breve, y también son menos los estudios sobre sus escritos. Por su parte, la de Leonardo Polo es amplia, a pesar de estar en buena medida inédita; y, asimismo, los trabajos sobre su filosofía van progresivamente cada día en un paulatino ‘*in crescendo*’. Al tema que nos ocupa –*el intelecto agente*– el de Aquino le dedicó algunos capítulos en 9 de sus libros, mientras que el parecer de Juan Fidenza cabe en una sola página. Por su parte, el de Polo, es asimismo extenso, pues aunque no le dedique ningún trabajo ‘*ex professo*’, su parecer sobre este punto está diseminado en multitud de lugares y obras, tanto de teoría del conocimiento como de antropología.

He tenido la oportunidad de estudiar este tema y de escribir al respecto sobre el parecer de cada uno de los tres aludidos autores³. En este trabajo intentaré, más bien, sintetizar su parecer y compararlos entre sí, a la vez que dirimir el alcance de sus respectivas propuestas. Se me ha aconsejado exponer este tema en estos tres pensadores porque en este número monográfico de *Thémata*

[2] Agradezco a Juan A. García la invitación a participar en este número monográfico de *Thémata* sobre el pensamiento del Profesor Leonardo Polo, recientemente fallecido (9-II-2013).

[3] Cfr. sobre este tema en Tomás de Aquino mis trabajos: “El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino”, *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l’Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV-1994, Patronat d’Estudis Osonencs, (1996), 412-418; “El intelecto agente y las instancias cognitivas menores. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Angelicum*, 82/3 (2005) 611-617; “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124; “La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente”, *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31-août-2002, Brepols, 2006, vol. III, 1389-1404; “Una propuesta del s. XIII muy seguida hasta hoy: el potencialismo de Tomás de Aquino”, que conforma el Cap. VIII de mi libro *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, (I). Siglos IV a. C. – XV, Pamplona, Eunsa, 2012, 241-275.

Sobre este tema en San Buenaventura he tratado en “El intelecto agente en los maestros franciscanos del s. XIII”, *Verdad y vida*, LXIII/242 (2005) 127-148; y también en el citado libro de *El intelecto agente y los filósofos*, Cap. X: “El habitualismo de los siglos XIII y XIV: Buenaventura y Alfonso de Toledo”, *Op. cit.*, 313-317. Cfr. también mi trabajo: “Los filósofos del s. XIII que afirmaron el intelecto agente”, *Anuario de Estudios Medievales* CSIC, 38/1 (2008), 445-474.

Al estudio de este tema en L. Polo he dedicado varios artículos y un libro. Entre los primeros cabe destacar: “¿Personalización o despersonalización del intelecto agente. Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes”, *Studia Poliana*, 5 (2003) 147-165; “El conocer como acto de ser”, *Cuadernos de Pensamiento*, 17 (2005) 283-295; “Trascendentalidad y tema del conocer personal”, *Pensamiento*, 62/223 (2006) 329-343; “El intelecto agente como acto de ser personal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45 (2012) 35-63; “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117. El libro lleva por título *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

mata, en el que se pretende trabajar la intelección según Leonardo Polo y comparar su propuesta con la otros relevantes pensadores, estimo que el intelecto agente es la cima del conocer humano; además, es conveniente atender a los tres autores mencionados porque gozan de un justo y reconocido prestigio en la historia de la filosofía. Es conveniente contrastar también su parecer sobre el intelecto agente porque cada uno defiende una de las tres propuestas más fundadas que sobre este tema ha habido a lo largo de la historia de la filosofía.

En efecto, dejando al margen las tesis extravagantes del *sustancialismo*⁴ y del *panpsiquismo*⁵, y rechazando asimismo la más divulgada propuesta de su *negación* que, siendo de candente actualidad⁶, y que estando en sintonía con el *formalismo* escotista⁷ y con el *nominalismo* ockhamista⁸

[4] Designamos como *sustancialismo* la versión que defendió que el intelecto agente es una ‘sustancia’, la cual admitió dos variantes en la historia de la filosofía:

a) La de entender al intelecto agente como ‘*sustancia separada*’, al estilo los comentaradores aristotélicos griegos (Alejandro de Afrodisia, Plotino, Temistio), árabes (Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Algacel, Avempace, Averroes), judíos (Isaac Israelí, Avicibrón, Maimónides) y cristianos del s. XIII (Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Siger de Brabante). Esta posición la mantuvieron posteriormente los siguientes autores: en los siglos XIV, Juan de Jandún, Marsilio de Padua, Mateo de Eugubio, Anselmo de Cumis, Juan Wenceslao de Praga, Moisés de Narbona, Jacobo de Placentia; en el s. XV, Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene, Pedro Pomponazzi, Elías el Mendigo, Nicoletto Vernias; en el s. XVI, Agostino Nifo, Basciani Landi Placentani, Marco Antonio de Passeri, Antonii Scayni Salodiensis, Nicolai Finetti Senensis, Tiberii Bacilery, Jacopo Zabarella; en el s. XVII, Francisci Augustini Pallavicini; en el s. XIX, Adolph Trendelenburg, Guilelmus Biehl; en el s. XX, J. D. García Bacca, F. Nuyens, C. Schmidt Andrade, R. A. Herrera, Víctor Caston; en el s. XXI, Diego Sánchez Meca.

b) La de comprenderlo como ‘*sustancia humana*’ o ‘forma’ de ella, al estilo de los defensores del llamado ‘hilemorfismo universal’: Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, Mateo de Aquasparta.

[5] Un comentarador griego del Estagirita consideró que el intelecto agente es el alma de la humanidad, una para todo el género humano: Filopón. Este parecer se ciñe en exclusiva a dicho comentarador griego.

[6] La mayor parte de los autores que actualmente tratan de teoría del conocimiento no distinguen realmente entre intelecto agente e intelecto posible. De este parecer fueron, en el s. XIII, Roberto Grosseteste, Pedro Juan Olivi, Gonzalo de España; en el s. XIV, Durando. De este estilo fueron las opiniones de Francisco Suárez y Gabriel Vázquez en el s. XVI. Pero, obviamente, ha sido una opinión tan generalizada como poco fundada en los ss. XX y XXI.

[7] Escoto admitió solamente una distinción ‘formal’ entre intelecto agente y posible. Su parecer fue seguido en el s. XIV por Ramón Llull, Guillermo Alnwick, Gregorio de Rímini, Tomás de Bailly, Teodoro Métochite; en el s. XVII, por Juan Merinero, Francisco Alfonso Malpartida, Michaele de Villaverde, Francisco De Oviedo Madritani, Angelo de Sonno, Ioanne Antonio Ambrosino, Illuminato de Oddo, Bartolomaei Mastri de Meldula, Bonaventurae Belluti de Catana, Pedro de Santa Catalina; en el s. XXI, mantienen esta posición, entre otros, A. Vigo y Lloyd P. Gerson.

[8] Ockham defendió que entre intelecto agente y posible sólo se da una distinción ‘nominal’. Esa tesis la mantuvieron en el s. XIV Juan de Buridán, Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly, Adam de Wodeham, Nicolás Oresmes, Francisco de Marchia, Biagio Pelacani de Parma; en el s. XV, Alfonso Fernández de Madrigal (‘el Tostado’), Gabriel Biel; en el s. XVI, Felipe Melanchton, Tomás Bricot; en el s. XVII, Andrés Landon, Juan de Lugo, Dionisio Blasco, Jualian Castelui y Ladron, Ignacio

carece de fundamentación, las tres versiones más fundadas a lo largo del pensamiento occidental han sido las que lideran los tres autores que, sintéticamente, vamos a exponer. A la posición de Tomás de Aquino se la puede denominar *potencialismo*, porque sostiene que el intelecto agente es una ‘potencia’ distinta, por activa y superior, al intelecto posible o inteligencia; esta tesis ha sido muy seguida en los siglos posteriores al Aquinate⁹. Por su parte, a la versión propia de Buenaventura se la puede denominar *habitualismo*, porque defiende que el intelecto agente es un hábito. En contraste con la tomista, la opinión bonaventuriana carece de seguidores¹⁰. Por su parte, Leonardo Polo sostiene que el intelecto agente equivale al *acto de ser* personal humano, es decir, al conocer personal o conocer a nivel de ‘*actus essendi*’. De este mismo parecer ha habido pocos defensores y todos ellos muy recientes¹¹. Por lo demás, mi opinión al respecto la he expuesto en uno de los trabajos citados más arriba¹².

Francisco Peynado, Francisco Murcia de la Llana, R. P. Fr. Martinus a Torrecilla; en el s. XVIII, Juan Gabriel Boyvin, V. González Peña, Juan de Urquizu, Gaspar Buhon, Ignacio Ponce Vacca, Crescente Krisper; en el s. XX, Nicolás Mónaco, Ángel Amor Ruibal, José Fröbes, J. P. Manyá, A. Bremond, André Marc, A. Willwoll, J. Muñoz.

[9] Esta tesis la siguieron, en el s. XIV, Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley, Gomes de Lisboa, Ricardo de Mediavilla, Bertram von Ahlen, Heinrich von Lübeck; en el s. XV, Dionisio el Cartujano, Juan Versor, Cristóforo Landino Pedro Níger, Nicolás Tignosius, Lamberti de Monte, Domingo de Flandes, Juan de Mechlinia, Juan de Glogowia, Ofredo Apolinar Cremonense, Crisostomo Iavelli, Joannes de Lutria, Silvestre de Ferrara, Cayetano; en el s. XVI, Rodrigo de Santa Ella, Miguel de Palacio, Sebastián Pérez, Francisco de Toledo, Pedro Martínez de Toledo y Brea, los comentaradores Conimbricenses, Diego de Zúñiga, Domingo Báñez, Lucilii Philalthai, Niccolò Finetti, Francisco Pisa, Antonii Montecatini Ferrariensis, Vincentius Quintianus Brixienis, Chrysostomi Iavelli Canapicii, Petri de Bruxellis; en el s. XVII, Paulo Soncinatis, Juan Martínez de Prado, Juan Cano, los comentaradores Complutenses, Juan de Sto. Tomás, Francisco Palanco Campo, Antonio Rubio, Jacobo Fournenc, Nicolás Arnou, Silvestre Mauro, Cosme de Lerma; en el s. XVIII, el Colegio Ripense, José De Aguilera Salmanticensi, Pablo Aler, Juan Hidalgo Astigiensi, Antonio Iribarren Billilitani; en el s. XIX, Sancti Schiffini, Bernardo Boedder, Antonio Goudin Lemovicensi, S. Tongiorgi, T. Pesch; en el s. XX, E. Hugon, Th. M. Zigliara, W. D. Ross, Marcello a Puerio Jesu, J. J. Urráburu, A. Farges, D. Barbedette, J. Donat, J. Mercier, S. Cantin, Gredt, V. Remer, I. di Napoli, C. Boyer, J. Hellín, F. Palmes, P. Siwek, R. Reyna, F. C. Peccorini, O. N. Derisi, P. Lee, B. R. Nelly.

[10] Sólo conozco otro autor, además de Buenaventura, que defienda esa posición, a saber, Alfonso de Toledo (s. XIV). La tesis de éste último pensador es, sin embargo, más fundada que la de Juan Fidenza, pues sostiene que se trata de un hábito *innato*, no de un hábito *adquirido*.

[11] Se encuadran en los siglos XX y XXI: F. Canals Vidal, García del Muro, Ignacio Falgueras, R. Yepes, J. A. García González, S. Piá Tarazona y J. I. Murillo.

[12] Cfr. “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

1. Las tesis centrales de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente

El *Doctor Communis* trató del intelecto agente –al margen de otras referencias sueltas y esporádicas–, en 9 escritos relevantes, que por orden cronológico son los siguientes: el *Comentario a las Sentencias*¹³ (1252-56), las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*¹⁴ (1256-59), varios lugares de la *Suma Contra los Gentiles*¹⁵ (1259-65), las *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*¹⁶ (1265-66), el *Compendio de Teología*¹⁷ (1267), las *Cuestiones Disputadas Sobre las Criaturas Espirituales*¹⁸ (1267-68), el *Comentario al libro III Sobre el Alma*¹⁹ (1267-68), el opúsculo *Sobre la Unidad del Intelecto contra los averroístas*²⁰ (1279), y la *Suma Teológica*²¹ (1273).

Tomás conoció casi toda la tradición precedente respecto de este tema. Desde luego estuvo al corriente de la distinción aristotélica del pasaje *De anima* III, 5. También estuvo al tanto de las versiones de los siguientes comentaristas griegos: Teofrasto de Eresa, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Juan Filopón. Supo de la interpretación árabe y judía medieval, es decir, la de Avicena, Averroes, Algacel, Isaac Israelí, Avicibrón y Maimónides. Para él, tanto hermenéutica griega como árabe y judía es de índole platónica. Supo también cómo se pronunciaron al respecto los diversos pensadores cristianos de su misma centuria, a saber: Alejandro de Hales, Alberto Magno, Guillermo de Auvernia, Buenaventura y Siger de Brabante. Hasta la primera mitad del siglo XIII dominaba la opinión de reducir el intelecto agente a la inteligencia. Tras la segunda mitad predominó el averroísmo latino y al final de ese siglo destacó de nuevo la tendencia a no distinguirlo del entendimiento posible o inteligencia.

Las tesis de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente se pueden sintetizar en tres, de las cuales una queda referida a su modo de ser, otra a su índole noética, y la tercera a su relación con el posible y las demás dimensiones noéticas humanas.

[13] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1.

[14] Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6.

[15] Cfr. *S. C. Gentes*, l. II, caps. 76, 77 y 78; l. III, caps. 42, 43, 44 y 45.

[16] Cfr. *Q.D. De Anima*, qq. 4 y 5.

[17] Cfr. *Compendium Theologiae*, lb. I, cap. 83.

[18] Cfr. *De Spirit. Creat.*, q. un., a. 10.

[19] Cfr. *In De Anima*, l. III, lc. 10.

[20] Cfr. *De Unitate Intellectus*, caps. I-V.

[21] Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 79, aa. 3, 4 y 5.

a) ‘*El intelecto agente es una potencia*’²². El fulcro de la doctrina tomista sobre el intelecto agente parece estribar en la noción de ‘potencia activa’²³, aunque en algún pasaje lo considera como *acto*²⁴. Como entiende que, en sentido estricto, una ‘facultad’ es un ‘accidente’, entiende que el *intellectus agens* es algo del hombre, no la persona humana. Tomás de Aquino escribió que el intelecto agente es ‘algo’²⁵, ‘parte’²⁶, ‘potencia’²⁷, ‘virtud’²⁸, ‘accidente’²⁹ del alma; y, por esto, sostuvo que se funda (como el posible) en la *esencia* del alma. Lo considera, como al posible, como una potencia humana sin soporte orgánico³⁰ y distinta del posible, pero añade que se parece más al hábito que a la potencia (pues se distingue de la privación y de la potencia)³¹. Por tanto, pertenece –como el posible– a esa parcela del alma que es separada, es decir, no dependiente del cuerpo y, en consecuencia, forma parte del alma inmortal y perpetua, lo cual significa que, si bien el intelecto agente empieza a existir con el cuerpo (es connatural y originario en nosotros³²), sin embargo, sobrevive a él, y sigue conociendo cuando éste perece. Lo que precede indica que el de Aquino admite –frente al *sustancialismo*– que el intelecto agente es uno en cada hombre. En efecto, el intelecto agente no es uno para todos los hombres; por tanto, ni es sustancia separada, ni es Dios. Tomás indica asimismo que es, con el posible, forma de nosotros (*forma nobis*³³), pero que es forma del cuerpo en un sentido distinto (principio finito) a como es principio de operaciones intelectuales (infinito). Su acción le es concomitante, pero no existe identidad real entre él y su acción.

[22] Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co; *S.C. Gentes*, l. II, cap. 77, n. 2. El intelecto agente, “no es separado en cuanto que es parte o potencia del alma, que es acto sustancial del cuerpo”. *De unitate intellectus*, cap. 1.

[23] “Entre todas las potencias del alma no son activas sino el intelecto”. *Q. D. De Virt.*, q. 1, a. 3, ad. 5. Cfr. J. E., ROYCE, “St. Thomas and the Definition of Active Potency”, *The New Scholasticism*, 34 (1960) 431-437; H. P. KAINZ, *Active and Passive Potency in Thomistic Angelology*, Nijhoff, The Hague, 1972.

[24] “Se requiere en nosotros un principio activo propio, por el cual lleguemos a ser inteligentes en acto, y éste es el intelecto agente”. *Q. D. De Anima*, q. un., a. 5, co.

[25] Cfr. *S.C. Gentes*, l. II, cap. 76, n. 17; *Q.D. De Anima*, q. un., a. 5, co; *Q.D. De Spiritualibus creaturis*, q. 10, co; *De unitate intellectus.*, cap. 1; *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 4 co.

[26] Cfr. *In De Anima*, l. III, lc. 10. n. 5.

[27] Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 4 co ad 5.

[28] Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 5, co.

[29] Cfr. *Comp. Theol.*, I ps., cap. 88.

[30] Cfr. *S.C. Gentes*, l. II, cap. 79, n. 9; *Q. D. De Anima*, q. un, a. 5, ad 4; *Comp. Theol.*, I ps., cap. 89; *Q.D. De Spiritualibus creaturis*, q. 11, ad 20; *In De Anima.*, l. III, lc. 10, n. 5; *De unitate intellectus.*, cap. 1.

[31] *S.C. Gentes*, l. II, cap. 78, nn. 2, 5 y 7.

[32] Cfr. *S. C. Gentes*, l. II, cap. 77, n. 4.

[33] *Compendium Theologiae*, I ps., cap. 86.

b) ‘*El intelecto agente es luz cognoscitiva innata que procede directamente de Dios y está abierto a conocer la totalidad de lo real*’³⁴. Por él conocemos todo lo que podemos conocer, y según él discernimos lo verdadero de lo falso, y lo bueno de lo malo. Es un desbordamiento en nosotros de la perfección divina; cierta participación de la luz intelectual de las sustancias separadas, en especial, de Dios; virtud derivada del intelecto superior. Participa de Dios tanto natural como sobrenaturalmente, y según esto último, tanto en la vida presente, por la fe y la profecía³⁵, y asimismo la gracia, como en la futura, por la gloria³⁶. Por esto el intelecto agente demuestra la existencia de Dios, pues es necesario que por encima del alma humana exista algún intelecto del que dependa el entender del intelecto agente³⁷. Tras la muerte ya no conocerá como ahora, sino de otro modo³⁸. La felicidad radica en la contemplación, la cual está vinculada al intelecto agente³⁹.

En cuanto a los temas reales conocidos por el intelecto agente, el *Doctor Común* sostiene que éstos son todos los que se pueden conocer por medio de la abstracción⁴⁰. En concreto, los primeros principios prácticos se captan por la

[34] “La luz del intelecto agente..., procede en el alma, sin duda, como del primer origen, de las sustancias separadas y principalmente de Dios”. *De Ver.*, q. 10, a. 6, co. “Cierta virtud participada de alguna sustancia superior, a saber, de Dios. Por lo cual el Filósofo dice que el intelecto agente es como cierto hábito y luz; y en el *Salmo IV* se dice: ‘impresa está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor’. *Q. D. De Anima*, q. un., a. 5, co. “Decimos que la luz del intelecto agente, de la que habla Aristóteles, es impresa en nosotros inmediatamente por Dios”. *Q. D. De Spiritualibus creaturis*, q. 10, co. “Es llamado por Aristóteles luz recibida en nuestra alma por Dios”. *Ibid.*, q. 10, co. Cfr. también: *De unitate intellectus*, cap. 1. “Es verdad que el principio de la iluminación o ilustración es uno (único), es decir, alguna sustancia separada, a saber, Dios, según los católicos, o la inteligencia última, según Avicena”. *Ibid.*, cap. V. Cfr. también: *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 4 co.

[35] “Como hemos sostenido que el intelecto agente es cierta virtud participada en nuestras almas, como cierta luz, es necesario otra causa exterior de la que participe esta luz. Y a esta llamamos Dios, que instruye internamente, en cuanto que infunde la luz en el alma, y sobre la luz natural añade, por su beneplácito, luz copiosa para conocer esas cosas a las que no toca la razón natural, como es la luz de la fe y la luz de la profecía”. *Q. D. De Anima*, q. un., a. 5, ad 6.

[36] “Es propio de Dios iluminar a los hombres imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente, y sobre ésta, la luz de la gracia y de la gloria”. *Q. D. De Spiritualibus creaturis*, q. 10, ad 1.

[37] “Es necesario que por encima del alma humana exista algún intelecto del que dependa su entender (el del intelecto agente)”. *Q. D. De spiritualibus creaturis*, q. 10 co.

[38] Cfr. *S. C. Gentes*, I, III, cap. 45, n. 9;

[39] Cfr. *Q. D. De Anima*, q. un., a. 5, co; *In De Anima*, III, lc. 10, n. 18.

[40] “La operación propia del intelecto agente es hacer las especies inteligibles en acto, abstrayéndolas de los fantasmas, por lo que se dice en el libro III De Anima que el intelecto agente es por lo que todo se hace”. *S. Theol.*, III ps., q. 9, a. 4, co. Cfr. asimismo: *De Ver.*, q. 8, a. 3, co; *Ibid.*, q. 18, a. 2, co; *Ibid.*, q. 18, a. 5, co; *Ibid.*, q. 18, a. 5, ad 6; *Ibid.*, q. 19, a. 1, co; *In Boetii De Trinitate*, I, 1, 3, co, 3; *Ibid.*, 3, 6, 4, co, 2; *S. C. Gentes*, I, II, cap. 60, n. 19; *Ibid.*, I, II, cap. 73, n. 9; *Ibid.*, I, II, cap. 76, n. 15; *Ibid.*, I, II, cap. 82, n. 3; *Q. D. De Anima*, q. un., a. 16, co; *De Spiritualibus Creaturis*, q. 9, co; *Ibid.*, q. 10, co, y ad 4; *In Posteriores Analyticorum*, I, II, lc. 20, n. 12; *In Physicorum*, I, VII, lc. 6, n. 8; *De unitate intellectus*, cap. 5; *S. Theol.*, I ps., q. 4, ad 2. *Ibid.*, I ps., q. 44, a. 3, ad 3; *Ibid.*, I ps., q. 85, a. 1, ad 3; *Ibid.*, I ps., q. 87, 1 co; *Ibid.*, I ps., q. 87, a. 1, ad 2; *Ibid.*, I ps., q. 88, a. 1, co. *Ibid.*, III ps., q. 12, a. 1, co. *Ibid.*, III ps., q. 12, a. 2, co

luz del intelecto agente, como también los primeros principios de las ciencias especulativas⁴¹. Asimismo, que está en acto respecto de las especies sensibles, de las que abstrae, es decir, universaliza. También señala que el conocimiento de los transcendentales deriva del conocimiento abstractivo generado por intelecto agente⁴². Indica además que, aunque no conoce directamente a las sustancias separadas ni a Dios en esta vida, sí las conoce indirectamente, o sea, derivadamente de la abstracción. Destaca a la par que no es autointencional o reflexivo. Por lo demás, indica que el conocimiento de las causas físicas⁴³, por ejemplo, es debido al intelecto agente. Asimismo, admite que el alma se conoce a sí misma a raíz de la abstracción⁴⁴.

c) *‘El intelecto agente es superior al posible y al resto de dimensiones noéticas humanas, a las que activa’*⁴⁵. Es raíz de todo el conocer humano hasta tal punto que sin él el hombre no puede conocer nada⁴⁶. No es lo mismo que el hábito de los primeros principios, pues éstos (teóricos y prácticos) son un instrumento del intelecto agente⁴⁷. Activa al posible mediante el hábito de los primeros principios, y asimismo, mediante las especies, pero él no tiene como algo propio tener o dejar de tener especies inteligibles, lo cual es propio del posible. El intelecto agente es acto (principio activo propio) y, por tanto, previo y superior, respecto del posible (que es potencial)⁴⁸. Sin embargo, Tomás admite que el intelecto agente no siempre está en acto, pues sostiene que no siempre conoce. Más aún, que no conoce sin la concurrencia con el posible⁴⁹. A la par, admite que el intelecto agente no basta él sólo para activar al posible, pues la perfección del posible no se logra tampoco sin Dios. Por lo demás, según el de Aquino, el intelecto agente no activa a la voluntad, ni directa ni indirectamente, pues ésta es activada por el posible⁵⁰. Para conocer, el intelecto agente se sirve de la potencia cogitativa de la sensibilidad intermedia, potencia que dispone de los fantasmas. En orden a este punto sostiene que el que un hombre

[41] Cfr. *De Ver.*, q. 18, a. 7, co; *Ibid.*, q. 20, a. 6, ad 2; *In De Anima*, l. II, lc. 11, n. 15.

[42] Cfr. *In Boetii De Trinitate*, 1, 1, 3, ad 3.

[43] Cfr. *S. Theol.*, III, q. 12, a. 1, ad 1.

[44] “(El alma) ni siquiera a sí misma se puede conocer sino en cuanto se hace en acto por la especie abstraída de los fantasmas, pues así se conoce a sí misma por su acto”. *S. Theol.*, I-II ps., q. 89, a. 2, co.

[45] Cfr. *De Ver.*, q. 18, a. 8, ad 3; *Ibid.*, q. 20, a. 2, ad 5; *De substantiis separatis*, 16.

[46] *De Ver.*, q. 1, a. 1; *Ibid.*, q. 8, a. 4, ad 4.

[47] Cfr. *S.C. Gentes*, l. III, cap. 43, n. 2; *Q. D. De Anima.*, q. un., a. 5, co; *Q.D. De Spirit. Creat.*, q. 10, co y ad 9.

[48] Cfr. *S.C. Gentes*, l. II, cap. 78, n. 10.

[49] “No hay que decir que el intelecto agente entienda *separadamente* del intelecto posible, sino que el hombre entiende por *uno y otro*”. *Q. D. De Spirit. Creat.*, q. 10, ad 15.

[50] Cfr. *S. C. Gentes*, l. II, cap. 76, n. 20.

entienda mejor o peor que otro no se debe al entendimiento agente de cada uno, sino a la complejión de las potencias con soporte corporal de las que el intelecto agente abstrae (imaginación, memoria, cogitativa, etc.). Por último cabe señalar que, según el Aquinate, gracias al intelecto agente el hombre es libre y responsable, y por ello son posibles la ética y la política, lo cual significa que si es uno propiamente el que conoce y se entera, y no es pasivo respecto de la iluminación de otro, es uno mismo el que es libre de actuar de un modo o de otro en su vida privada y pública.

Discusión en torno al parecer de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente. Si en este debate seguimos la precedente distinción tripartita, podemos distinguir tres aspectos:

a) *Sobre la índole de ‘potencia’ del intelecto agente.* Si se toma al intelecto agente como una facultad, y por serlo se lo considera un accidente, esto presenta una notable dificultad, pues si lo específico y distintivo del hombre respecto de los animales es lo ‘racional’ –que se puede entender como ‘intelectual’– y el intelecto agente es raíz de ello, ¿cómo puede ser accidental lo distintivo del hombre? Por otra parte, ‘potencia’ denota pasividad, y el intelecto agente carece de ella. Si para paliar este problema, se añade que es potencia ‘activa’, la solución de la dificultad pasa por explicar que se entiende por tal, y en responder si una potencia puede ser ‘nativamente’ activa. Por lo demás, si se interpreta el intelecto agente como potencia, aparece el problema de explicar la correspondencia del intelecto agente con el posible, y también con los hábitos innatos y adquiridos. Por eso el de Aquino indica que el agente no es susceptible de *hábitos* (innatos, adquiridos e infusos)⁵¹.

De tomar al intelecto agente en sentido estricto como una potencia se entra en contradicción cuando se sostiene a la par que es en acto desde el inicio. Tal vez por esto Tomás de Aquino indicase algunas veces que el intelecto agente es una ‘*virtus*’, en el sentido medieval que este término tiene de ‘fuerza’, ‘perfección’, ‘energía’, pero no tomándolo propiamente como una ‘potencia’ o ‘facultad’. Por lo demás, si el entendimiento agente es una ‘potencia’ del alma, en rigor no se puede predicar en rigor de él la imagen y semejanza divina, puesto que Dios es ‘acto’; y por ello, tal potencia no participará de nada superior, a saber, de Dios. Añádase que si el intelecto agente es potencia o accidente del alma, cabría pensar que en el alma, por encima del intelecto agente, existe alguna dimensión real humana que pueda actuar como acto respecto de él, pero dado que él es cognoscitivo, tal dimensión también debería serlo, lo cual parece que estemos, o bien ante una explicación truncada, o bien ante un proceso al infinito en caso de admitir que tal dimensión también sea potencia.

[51] Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, co; *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 13; *De Ver.*, q. 20, a. 2, ad 5.

b) *Sobre sus temas conocidos*. Por un lado, cabe decir que Tomás de Aquino ciñe el conocer del intelecto agente en exceso a la abstracción. Ahora bien, no todo nuestro conocer depende de la abstracción, pues, es claro que las realidades inmateriales (los actos de conocer y de querer, los hábitos cognoscitivos y virtudes de la voluntad, las potencias, los hábitos innatos, los actos de ser personales, Dios) no son materiales; por tanto, respecto de ellos carece de sentido abstraer. Pero si es evidente que los conocemos, los conocemos de otro modo que no es el abstractivo. Es patente además que el mismo intelecto agente no es material, por tanto, no se puede conocer por abstracción, sino de otro modo, experiencialmente⁵². Asimismo si los trascendentales son distintos de los universales, tampoco se llegan a conocer por abstracción. Por otro lado, si se afirma que el entendimiento agente está abierto cognoscitivamente de modo natural a Dios, y, a distinción del entendimiento posible, es en acto, no se responde por qué no estamos siempre conociendo intuitivamente a Dios. Tomás podría replicar que, en efecto, él admite que el intelecto agente no está siempre en acto; pero esta tesis es problemática, pues no da razón de por qué Aristóteles, su descubridor, lo llamó ‘agente’ y ‘siempre en acto’.

c) *Sobre su relación con otras dimensiones noéticas humanas*. Por una parte, si los hábitos innatos denotan perfección, no hay razón alguna para negar que éstos inhieran en el intelecto agente, que es acto, perfección por tanto. De lo contrario, se fuerza a incluirlos en el intelecto posible, pero dado que éste es pura potencia pasiva (*tabula rasa*) carece de sentido decir que exista en él una perfección noética nativa. Por otro lado, parece que la voluntad no puede ser activada sólo por la acción del intelecto posible, no sólo porque también éste requiere ser activado, sino porque la voluntad requiere de una activación que no corra sólo por cuenta de su objeto, sino también del sujeto. Otra aporía la ofrece la tesis de que el entendimiento agente es cognoscitivo sólo cuando concurre con el posible, pues si es siempre en acto, cuando no concudiese con el posible no sería en acto, pero ¿es que acaso una potencia puede dotar de actividad a un acto? Perplejidad causa también la afirmación de que el hábito de los primeros principios sea un instrumento del intelecto agente, cuando Tomás admite que es un hábito del posible. Tampoco queda claro en el *corpus* tomista qué es lo que está vinculado con el intelecto agente, o los hábitos de los primeros principios (teóricos y prácticos), o lo tematizado por éstos, o ambas realidades. Asimismo, si el intelecto agente ilumina los primeros principios (especulativos y prácticos), y lo propio de él es iluminar especies, ¿acaso son los primeros principios (teóricos y prácticos) especies?, ¿cómo pueden ser *primeros principios* asuntos que son derivados de la abstracción, es decir, que ni son pri-

[52] “En la misma alma existe alguna virtud derivada del intelecto superior, por la que se puede ilustrar el fantasma. Y conocemos este experimento mientras percibimos que abstraemos formas universales de las condiciones particulares”. *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 4, co.

meros ni principios? Y si ambas dimensiones son distintas y el intelecto agente las ilumina a ambas, ¿cómo las discierne? Como se puede apreciar, en el legado tomista quedan algunas paradojas, cuestiones abiertas y tesis sin armonizar.

2. Las tesis principales de Buenaventura sobre el intelecto agente

El *Doctor Seráfico* trató del intelecto agente en una distinción de su *Comentario a las Sentencias*⁵³. En cuanto a su conocimiento histórico de los avatares de este tema en los filósofos que le precedieron, supo, desde luego, del hallazgo aristotélico del intelecto agente, y conoció asimismo otras posiciones que desestimó. En efecto, una de ellas distinguía los dos intelectos como dos sustancias; otra, como dos potencias; una tercera, como una potencia absoluta y otra comparada.

En la vertiente hermenéutica árabe y judía que consideró al intelecto agente como una ‘sustancia separada’. Sobre este parecer Juan Fidenza distinguió dos modalidades: a) la de los que sostuvieron que el intelecto agente era una sustancia separada inferior a Dios mientras que el posible era una sustancia unida al hombre, tesis propia de Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Avicibrón, Algazel y Maimónides. b) La de los que en esa distinción sustancial identificaban el intelecto agente con Dios y el posible con nuestra alma, parecer propio de Avempace y Averroes. El pensador toscano consideró falso al primer modo de ‘sustancialismo’, porque esta hipótesis admitía que tal sustancia iluminaba al hombre, pero según él, ninguna sustancia, salvo el mismo Dios, puede iluminar inmediatamente al alma humana. También consideró erróneo el segundo postulado, porque, según él, Dios nos ha dado una virtud activa, por la cual podemos ejercer nuestras propias operaciones.

Por lo que respecta a la opinión de los pensadores cristianos de su época que consideraban al intelecto agente como una ‘potencia’, distinta del posible, pero al fin y al cabo, ‘potencia’ (fue el caso –como se ha visto– de Tomás de Aquino), Buenaventura distinguió dos modalidades: a) La de quienes consideraron al intelecto posible como una potencia puramente material, y al agente como una potencia puramente formal; opinión propia de quienes aceptaron el llamado ‘hilemorfismo universal’: Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y Mateo de Aquasparta. b) La de los que consideraron que el agente y el posible son dos diferencias del intelecto, es decir, de una única *sustancia*, ya que el po-

[53] Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi, vol. II, 568. Cfr. al respecto: Cfr. V. MUNIZ, “La iluminación del entendimiento agente en San Buenaventura”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 81-90. B. A. LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Beiträge, XXIII, 3-4 (1923), 66-76 y 223; K. WERNER, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des hl. Bonaventuras*, 1876; E. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras*, 1909; C. MORÓN ARROYO, *Abstraction und illumination. Grenzproblem der Mataphysik Bonaventuras*, 1963; E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Descée de Brouwer, 1948.

sible está ordenado a tomar de las especies, y el agente a abstraerlas: parecer propio de Guillermo de Auvernia, Roberto Grosseteste, Pedro Olivi y Gonzalo de España. Tampoco estas interpretaciones le parecieron correctas a Buenaventura. La primera, porque defendía un materialismo o corporalismo para el intelecto posible. Pero de ser así, el intelecto posible –escribió– habría que ponerlo en todos y cada uno de los sentidos que tienen soporte material, lo cual es absurdo. La segunda, porque no admitía que, aunque el intelecto agente y el posible concurriesen en el mismo acto⁵⁴, existiese entre ellos una distinción real, asunto que –como se ha visto– afirmaba Juan Fidenza.

Otro modo de comprender ambos intelectos que Buenaventura conoció, y que asimismo reprobó, fue el de quienes decían que uno de dos intelectos humanos es una ‘potencia absoluta’, mientras que el otro es una ‘potencia comparada’. Esto se puede entender de dos modos según el pensador franciscano: a) De uno, según que se tome a los dos como una única potencia, con una mera distinción de comparación, pues el agente se tomaría en sí mismo, mientras que el posible se tomaría en cuanto que se une al cuerpo y a los fantasmas. Este parecer se puede fundar –dice– en Aristóteles, quien escribió que el agente ‘siempre está en acto’, mientras que el posible ‘a veces sí y otras no’. Pero ese modo de decir –nos indica Buenaventura– ‘*deficit a veritate*’, porque el alma separada tiene intelecto agente y posible, y es claro que el posible no se dice tal en esa situación por comparación al cuerpo. b) De otro modo, en el sentido de que el agente se tome como potencia absoluta o completa, porque no le falta nada, y el posible como comparada o requerida de complemento, porque se ordena a tomar. Pero tampoco esta posición le pareció correcta, pues estimaba que el intelecto posible es potencia en sentido propio.

Las tesis principales que Buenaventura afirmó respecto del intelecto agente son las tres siguientes:

a) ‘*El intelecto agente es un hábito adquirido*’. Para Juan Fidenza, este intelecto, desde luego, existe en el hombre⁵⁵, y el modo más correcto de interpretar la distinción entre el intelecto agente y el posible, según su síntesis expositiva, es la de quienes tomaron a uno como ‘potencia’ y al otro como ‘hábito’. Esta tesis fue propia de Mateo de Aquasparta y de Pedro Hispano. Esta posición también admitió históricamente dos lecturas: a) La de quienes compararon al agente a un ‘hábito innato’ y el posible a la ‘potencia’, opinión que Juan Fidenza atribuyó a los seguidores de Boecio, aunque también parece que fue la opinión

[54] En efecto, según él, ni el posible es puramente pasivo, ni el agente es del todo activo, pues no puede conocer si no es ayudado por las especies. Por lo cual, “ni el posible entiende sin el agente, ni el agente sin el posible”. *Ibid.*, vol. II, 569 a.

[55] “Hay que creer indudablemente que no sólo se diese al alma humana el intelecto posible, sino también el agente; así, uno y otro son algo del alma”. *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi, vol. II, 568.

de Temistio. Según esto, tales autores pensaban que el agente es innatamente cognoscitivo. b) La de quienes compararon el agente a un hábito adquirido en el intelecto posible, en el sentido de que el agente fuese potencia habitual. El primero de los dos postulados anteriores Buenaventura no lo dio por bueno, porque, según él, no concordaba con lo que escribió el Filósofo, pues éste afirmó que el alma es como una *tabula rasa*, que no tiene nada habitualmente conocido, sino que lo adquiere todo mediante el sentido y la experiencia. En cambio, se sumó al segundo parecer, porque lo consideró el más probable y verdadero y lo apoyó en Aristóteles, quien dejó escrito que el agente es ‘como un hábito’.

b) *‘El intelecto agente concurre inseparablemente con el posible’*⁵⁶. La opinión bonaventuriana de que el agente y el posible concurren inseparablemente para conocer fue compartida en su siglo por Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ricardo de Mediavilla, y posteriormente por otros comentadores, por ejemplo, Silvestre de Ferrara y Rodrigo de Sancta Ella en el s. XV, y Francisco de Toledo en el s. XVI. Posteriormente muchos comentadores admitieron que de cara a la intelección lo que concurren son las especies inteligibles y el intelecto agente. En cualquier caso, estas hipótesis implican que no se puede explicar lo superior –el acto– sin lo inferior –la potencia–, pero esta posición, por una parte, no es aristotélica, porque el de Estagira explicó la potencia por correlación al acto, no a la inversa, y, por otra parte, no parece ajustarse a la realidad, pues equivale a admitir que inicialmente el intelecto agente no sea cognoscitivo y que después, en concurrencia con el posible, lo sea, lo cual equivale a educir el conocer de la falta de conocer, lo cual no es justificable.

c) *‘El papel del intelecto agente es abstractivo’*. Buenaventura vinculó tanto el intelecto agente a su función abstractiva que acabó admitiendo que sin las realidades sensibles y sin los sentidos es imposible conocer: “si el agente puede formar o abstraer el conocimiento en el intelecto posible, sin embargo, su operación depende tanto de la certeza de la realidad externa como del sentido interior; ya que faltando la realidad parece la ciencia, y faltando el sentido, es necesario que falte la ciencia según aquel sentido”⁵⁷. Si la tesis precedente comporta el intento de explicar lo superior –el intelecto agente– en vinculación con lo inferior –el intelecto posible–, esta tesis ahonda en la supeditación de lo superior –el intelecto agente– a una dimensión humana todavía inferior –las especies–. Pero si la tesis anterior supone una petición de principio, no menos la exige ésta, pues ambas admiten implícitamente que el conocer surja de lo que no conoce.

[56] “El agente y el posible son dos diferencias, concurrentes en una operación completa”. *Ibid.*, II, 571 b.

[57] SAN BUENAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, c. VII, Claras Aquas, Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1893, vol. VI, 54 b.

Discusión en torno al parecer de Buenaventura sobre el intelecto agente.
Resumamos en tres tesis su parecer y revisemos su contenido.

a) Respecto de su primera tesis, es cierto que el estagirita escribió que el intelecto agente es ‘a manera de una disposición habitual’, pero eso no equivale a sostener que sea un hábito (ni adquirido ni innato). Si el intelecto agente fuese un hábito del intelecto posible, es claro que no podría ser innato, asunto que Juan Fidenza advirtió, porque una ‘*tabula rasa*’ no puede tener nativamente un *hábito* innato, ya que hábito denota perfección, dotación perfectiva – noética en este caso– desde el inicio. En cambio, admitió que el intelecto agente es un hábito adquirido del intelecto posible. Pero esta tesis ofrece un problema: ¿cómo una potencia que es pasiva pasa de la potencia al acto sin ser activada por un acto previo. Pero esto tal vez no le causara ninguna perplejidad al Doctor Seráfico, pues –siguiendo a Agustín de Hipona⁵⁸– admitió que nuestra alma es iluminada por Dios⁵⁹.

b) En cuanto a la segunda tesis, que el intelecto agente ejerza su acto en obligada concurrencia con el posible, parece paradójico, pues ¿cómo puede ser que el origen del conocer no sea cognoscitivo? Afirmar esa hipótesis parece suponer que el intelecto agente no sea la raíz del conocer humano. Pero si no lo es, su función debe ser suplida por una realidad extrínseca, seguramente la iluminación divina, tesis cercana a la del *sustancialismo* árabe, sólo que mientras que en ésta se recurre a Dios para que ilumine constantemente, Buenaventura recurre al ser divino al menos para el impulso noético inicial.

c) Por lo que se refiere a la tercera tesis, a saber, que el intelecto agente se dedique en exclusiva a abstraer, no parece apropiada, porque si se estima que el agente es lo más crucial del alma humana, ¿por qué recurrir a lo inferior, a los sentidos, para dar cuenta cabal de él?

[58] Cfr. P. MANDONNET, “L’Augustinisme bonaventurien”, *Bulletin thomiste*, 1 (1926), 48-54. También comparte con San Agustín el ‘ejemplarismo’. Cfr. J. M. BISSEN, “L’exemplarisme divin selon saint Bonaventure”, *Etudes de Philosophie Médiévale*, 10, París, 1929.

[59] Cfr. V. Ch. BIGI, “La dottrina della luce in S. Bonaventura”, *Divus Thomas*, 64 (1961), 395-422.

3. Las tesis más relevantes de L. Polo sobre el intelecto agente

Leonardo Polo ha tratado del intelecto agente desde el inicio hasta el final de su producción. En efecto, abordó este tema en algunos de sus primeros escritos como *El acceso al ser*⁶⁰, *El ser*⁶¹ y *Evidencia y realidad en Descartes*⁶²; también en otros posteriores como *Lecciones de psicología clásica*⁶³ curso publicado mucho después de impartirlo, en su amplio *Curso de teoría del conocimiento*⁶⁴, o en otros libros como *Hegel y el posthegelianismo*⁶⁵, *Sobre la existencia cristiana*⁶⁶, *La persona humana y su crecimiento*⁶⁷, *Persona y libertad*⁶⁸, *Nominalismo, idealismo y realismo*⁶⁹, y asimismo en los estudios que se encuadran en su último periodo, como los dos volúmenes de *Antropología trascendental*⁷⁰.

Polo conoció la tradición filosófica respecto de este punto en sus grandes hitos, a saber: la interpretación del intelecto agente como ‘sustancia separada’, cuyo mejor representante fue Averroes; el considerarlo como una ‘potencia’ del alma, cuyo autor más representativo fue Tomás de Aquino; y asimismo las versiones escotista y nominalista del ‘*intellectus agens*’. Estos puntos de vista fueron rebatidos por este reciente pensador. Desconoció, en cambio, además de otras opiniones menores, la interpretación de él como hábito adquirido o innato, salvo al final de su vida, en que se alegró de saber que Teodorico el Teutónico lo hubiese considerarlo como la sustancia humana, entendiendo a ésta como ‘acto por su propia entidad’. Seguramente la posición de éste autor es la que más afinidad guarda con la poliana, y, en segundo lugar la propia de Alfonso de Toledo, porque éste pensador lo consideró un ‘hábito innato’. De seguro se objetará que ambas posiciones son irreductibles, pero debe tenerse en cuenta que en Polo hay una evolución al respecto, pues si bien inicialmente consideraba que el papel del intelecto agente es el de activar a la inteligencia, iluminar los objetos de la sensibilidad intermedia y abstraer, posteriormente

[60] Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 1964, 2004².

[61] Cfr. *El ser, I: la existencia extramental*, Pamplona, Eunsa, 1966, 1997².

[62] Cfr. *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa, Rialp, Madrid, 1963, Pamplona, Eunsa, 1996².

[63] Cfr. *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009.

[64] Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, vols., I-IV, 1984-2004.

[65] Cfr. *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, Pamplona, Eunsa, 1999².

[66] Cfr. *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996; 2^a ed. con el título *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Pamplona, Eunsa, 2010.

[67] Cfr. *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 1999².

[68] Cfr. *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.

[69] Cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, Pamplona, Eunsa, 1997, 2001².

[70] Cfr. *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, 2003², y *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

pensó que este papel hay que reservárselo a un hábito innato, en concreto, a la *sindéresis*, no comprometiendo en directo al intelecto agente en tareas inferiores, y así dejarlo libre para corresponderse a modo de búsqueda con su tema propio, el cual es superior a él, a saber, el ser divino.

En el tratamiento del intelecto agente por parte de Polo se pueden distinguir tres aspectos: su carácter trascendental, es decir, el ser un radical de los que conforman el *acto de ser* personal humano; su tema propio, distinto de todas las demás instancias noéticas humanas, a saber, el Dios personal, más aún, pluripersonal; y su correspondencia con las otras dimensiones cognoscitivas humanas, todas las cuales son inferiores a él. Expongamos a continuación estas tres tesis centrales.

a) *El intelecto agente es un trascendental personal del acto de ser personal humano*⁷¹. La persona humana no sólo ‘tiene’ conocer –en su razón, en sus sentidos...–, sino que lo ‘es’, y tal conocer es el *intelecto agente*. Como se ha adelantado, para Polo, el intelecto agente forma parte del *acto de ser* del hombre⁷². Es el acto ‘primario’ en el hombre, no el acto de ser como ‘primer principio’, puesto que la persona humana no es un primer principio⁷³. En efecto, los primeros principios reales son eso, el fundamento de la realidad, pero el intelecto agente no fundamenta nada, porque el conocer es una denominación extrínseca para las cosas. Por eso, “la persona no es la sustancia clásica ni el sujeto de la filosofía moderna. El intelecto agente tampoco es una cosa ni la otra”⁷⁴. El intelecto agente es *acto*, “el acto de los inteligibles en acto”⁷⁵, pero acto como *acto de ser personal*, no como acto de ser principal, fundante y extramental. Ahora bien, el acto de ser *personal* es superior al que no es persona. Las notas distintivas del acto de ser personal son –según Polo– la *coexistencia libre*, el *conocer* y el *amar* personales. El intelecto agente equivale a uno de esos radicales, el *conocer personal*, que no existe desvinculado de los demás. En suma, lo que precede indica que “el *intellectus ut co-actus* no es un único acto”⁷⁶, o también,

[71] Cfr. POLO, L., “La persona como ser cognoscente”, *Studia Poliana*, 8 (2006) 53-72.

[72] “El intelecto agente es el acto intelectual radical o personal”. *Curso de teoría*, IV/2, Pamplona, Eunsa, 1994, 141. “Estimo que el intelecto agente... como acto donal es un trascendental personal. Como acto de los inteligibles actuales, es superior a lo inteligible actual. Como iluminador de lo intelectual, es superior a lo que ilumina y a la iluminación (la iluminación es el hábito)... El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman *sujeto* y es superior a la interpretación reflexiva del pensar”. *Ibid.*, 143.

[73] “El núcleo del saber no es el principio trascendental. Justamente conviene llamar principio a aquello de que primariamente se distingue el núcleo del saber en el plano trascendental. El principio trascendental es el ser”. *El acceso al ser*, ed. cit., 54.

[74] *Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., 234.

[75] En el *Curso de teoría del conocimiento*, II, se repite muchas veces esta expresión. Cfr. 3ª ed., 158, 170, 204, 225, 232, 233, 236, etc.

[76] *Antropología*, I, ed. cit., 180.

que el acto de ser personal humano no es simple (simple, sólo es Dios). Somos una persona, pero el acto de ser personal humano admite composición, pues el amar personal, por superior, es irreductible al conocer personal, y éste, a su vez, a la coexistencia libre personal. Dicho de otro modo: el *acto* de ser humano es *co-acto* de ser.

b) *‘El tema del intelecto agente es Dios’*⁷⁷. El tema del conocer humano superior no puede ser nada inferior a él. Este tema tampoco puede ser el mismo *intellectus agens*, porque ningún conocer humano es reflexivo respecto de sí, ya que *método* cognoscitivo y *tema* conocido constituyen en las criaturas una dualidad que no puede ser reducida a identidad⁷⁸. Ahora bien, como tal conocer no puede carecer de tema (sería absurdo⁷⁹), Polo indica que “el *intellectus ut co-actus* se corresponde con un tema superior y distinto”⁸⁰, pero de su misma índole, a saber, personal, pues si el intelecto agente es personal, dado que una persona es apertura o relación personal respecto de otra persona, el tema del intelecto agente no puede ser sino personal, es decir, una persona cognoscente distinta. En efecto, si el conocer del intelecto agente es de rango personal, su tema no puede ser impersonal. A esto Polo añade que su tema es el ser divino personal⁸¹. En suma, para este pensador, el hábito de sabiduría es el método noético que alcanza a conocer al intelecto agente como tema, y éste es, a su vez, el método cuyo tema es el ser divino⁸². Por lo demás, según Polo, este conocer

[77] “El tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite. Por tanto, debe decirse que dicho tema es *inabarcable*. La *inabarcabilidad* alude a Dios”. *Antropología*, I, 182. En nota al pie añade: “desde luego, la luz divina es superior a la humana. Por consiguiente, la cuestión del tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* se resuelve, en definitiva, de acuerdo con la expresión paulina: ‘conoceré como soy conocido’”, nota 46. Y más adelante: “La primera dimensión advierte el Origen como insondable; la tercera reserva al *intellectus ut co-actus* su tema (no lo alcanza), pero es solidaria temáticamente con el intelecto personal (no con el tema de éste)”, *Ibid.*, 195.

[78] “El *intellectus ut co-actus* es el núcleo del saber, desde el cual –radicalmente– se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior. Que la persona sea el acto intelectual superior no comporta la identidad intelectual, pues la identidad es exclusiva de Dios”. *Antropología*, I, ed. cit., 224.

[79] *Antropología*, I, ed. cit., 224-225.

[80] *Antropología*, I, ed. cit., 160.

[81] Polo intenta “precisar en lo posible de qué manera Dios es el tema propio de éste (intelecto agente). Desde luego, el conocimiento de Dios como tema del *intellectus ut co-actus* es distinto de la vías demostrativas, las cuales concluyen en Dios según el primer sentido del *est*”, *Antropología*, I, 154-155. Cfr. asimismo: POLO, L., “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1 (1999) 11-24.

[82] “Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano. Así pues, la llamada contemplación beatífica de Dios implica el propio conocimiento, sin que sea necesaria una reflexión que arranque de éste”. *Antropología*, I, ed. cit., 230.

es elevado por Dios en la presente situación, y será glorificado por él en la vida poshistórica⁸³.

c) *‘El intelecto agente es el conocer humano superior’*. En cuanto a la función del intelecto agente respecto de las instancias cognoscitivas humanas menores a él, Polo niega que su papel se reduzca a iluminar los fantasmas⁸⁴, porque de ser así, su tarea sería coadyuvante y, en consecuencia, un conocer carente de tema propio⁸⁵. Como se ha adelantado, inicialmente sostenía que también ese papel es propio de *intellectus agens*, pero en sus últimos escritos indica que esa tarea es propia de un *hábito innato* del que se sirve el intelecto agente a modo de instrumento⁸⁶, en concreto, ese que la tradición medieval denominó *sindéresis*. Por tanto, el intelecto agente responde indirectamente (a través de la *sindéresis*) de la activación del intelecto posible suscitando sus actos y rindiéndolo cada vez más activo mediante los hábitos adquiridos⁸⁷. En

[83] “el conocimiento ‘facial’ de Dios es un don divino en el que está incluido el conocimiento del propio intelecto personal. Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano. Así pues, la llamada contemplación beatífica de Dios implica el propio conocimiento, sin que sea necesaria una reflexión que arranque de éste”. *Antropología*, I, 226. En nota añade: “si el propio conocimiento arrancara de sí reflexivamente, el hombre no conocería nunca a Dios. Sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero eso conocerse le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*”.

[84] *La libertad trascendental*, Pamplona, Eunsa, 2005, 89.

[85] *Antropología*, I, ed. cit., 224-225.

[86] “En Tomás de Aquino hay netas alusiones a la cuestión; por ejemplo, llama al hábito de los primeros principios *‘habilitas intellectus agentis’*. El hábito es un tener en propio, una adquisición que está estrictamente en la facultad, pero es una *habilitas*, una manera de iluminar del intelecto agente”. *Curso de teoría del conocimiento*, III, 2ª ed., 8. Y más adelante: “Santo Tomás advierte que el intelecto agente tiene que ver con los hábitos, pero no desarrolla esta observación. El desarrollo que aquí se propone conecta con una noción tomista primordial”. *Ibid.*, 2ª ed., 11. “Los hábitos son el perfeccionamiento, el reforzamiento de la facultad en cuanto tal. Referidos al intelecto agente, los hábitos son su *habilitas*. Las operaciones intelectuales siguen en tanto que la potencia intelectual está perfeccionada por los hábitos. En este sentido puede decirse que siguen también al intelecto agente de acuerdo con su *habilitas*”. *Ibid.*, II, 3ª ed., 165. “No parece que el valor iluminante del intelecto agente se reduzca a iluminar los objetos sensibles (ni a las operaciones), no es preciso admitir que dicha iluminación corra directamente a su cargo: es perfectamente posible que dicha iluminación tenga lugar de modo habitual. Esto abre el amplio campo temático de los hábitos innatos”. *Antropología*, I, 153.

[87] “El intelecto agente es más de lo que dice Aristóteles (no es lo que dice Aristóteles), quien no ha visto su valor iluminante de actos y, por tanto, no lo ha puesto en relación con el conocimiento habitual. Y como estimo que hay que hacerlo, lo formulo axiomáticamente: el conocimiento habitual es debido al intelecto agente. El axioma de los hábitos dice que la inteligencia es susceptible de hábitos; ahora se añade: los hábitos son posibles por el intelecto agente. Así se completa la formulación del axioma. Pero la segunda parte de la formulación no es aristotélica... Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia mental (la operación inmanente) en su ocultamiento (porque ella no se presenta a sí misma, sino al objeto conocido). No por eso se eliminan los actos de la inteligencia

efecto, es acto respecto de todo otro conocer intelectual humano inferior⁸⁸, pero, precisamente porque se puede dar el acto sin la activación de lo potencial, se puede explicar el intelecto agente al margen de la activación de la inteligencia. El intelecto en acto está al margen de toda operación y existe aunque aquella no exista. Él es el auténtico *a priori* del conocimiento humano porque el entendimiento agente constituye la inteligibilidad en acto: “la inteligencia humana es imposible sin intelecto agente. El intelecto agente es un acto y por ello es superior a la inteligencia”⁸⁹. Polo añade que debe acompañar al intelecto posible en todo su recorrido, es decir, en toda su activación, ya sea a modo de operaciones inmanentes o de hábitos adquiridos⁹⁰. Así, “cambia también la relación del intelecto agente con la inteligencia como potencia... La nueva formulación de la noción de intelecto agente acentúa la importancia de la noción de hábito. El hábito como perfeccionamiento de la facultad por la posesión intrínseca de su operación (no del *télos* de su operación: el objeto es poseído sólo por la operación), se debe a la iluminación del intelecto agente (lo poseído intrínsecamente por la facultad es la operación iluminada). La inteligencia así entendida es una facultad creciente (potencia del *esse hominis*, no el intelecto

ni son substituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos; al revés, justificando los hábitos. Además, en este planteamiento el intelecto agente deja de ser una mera pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”. *Curso de teoría del conocimiento*, III, 2ª ed., 12.

[88] “El intelecto agente preside la intelección” *Antropología*, I, 52. “la inteligencia humana sin intelecto agente no podría pasar al acto, no podría ser principio operativo. Dicho de otro modo, la inteligencia no es una facultad sola: requiere un «acompañante», un acto que concurre con su carácter estrictamente potencial”. *Curso de teoría del conocimiento*, II, ed. cit., 155.

[89] *Curso de teoría del conocimiento*, II, 3ª ed., 170.

[90] “Si los hábitos son... actos y correlativamente perfecciones de la facultad, entonces los hábitos tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente cuando se trata de hábitos intelectuales... De ahí derivan los hábitos, y no causalmente, sino de acuerdo con la índole del intelecto. El intelecto es la luz, y esto no es metafórico porque el intelecto es más luz que la luz física”. *La libertad trascendental*, ed. cit., 89. Y en otra parte añade: “El intelecto agente es más de lo que dice Aristóteles (no es lo que dice Aristóteles), quien no ha visto su valor iluminante de actos y, por tanto, no lo ha puesto en relación con el conocimiento habitual. Y como estimo que hay que hacerlo, lo formulo axiomáticamente: el conocimiento habitual es debido al intelecto agente. El axioma de los hábitos dice que la inteligencia es susceptible de hábitos; ahora se añade: los hábitos son posibles por el intelecto agente. Así se completa la formulación del axioma. Pero la segunda parte de la formulación no es aristotélica... Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia mental (la operación inmanente) en su ocultamiento (porque ella no se presenta a sí misma, sino al objeto conocido). No por eso se eliminan los actos de la inteligencia ni son substituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos; al revés, justificando los hábitos. Además, en este planteamiento el intelecto agente deja de ser una mera pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”, *Curso de teoría del conocimiento*, III, 2ª ed., 12. “La inteligencia adquiere hábitos porque el intelecto agente ilumina su operar”. *Ibid.*, 21.

pasivo del naturalismo árabe), capaz de operaciones diversas, más de las que admite el aristotelismo”⁹¹. Por otra parte, también “los hábitos innatos dependen del intelecto agente”⁹².

Discusión en torno al parecer de L. Polo sobre el intelecto agente.

Estamos de acuerdo con las tres tesis en que hemos resumido el parecer de este pensador respecto del intelecto agente. Si se rastrean todos sus textos, se nota, en primer lugar, una excelente prosecución del hallazgo aristotélico respecto de la índole, del tema del intelecto agente y de la correspondencia de este intelecto con otras dimensiones noéticas humanas. Pero junto a ello se echan en falta dos tareas por realizar, siendo una de tipo formal y otra de contenido:

a) Una, la de forma, es la carencia de análisis y comentario en las obras polianas a las notas con que Aristóteles describió al *intellectus agens*, entre otras a las de ‘separable’, ‘sin mezcla’, ‘impasible’, ‘acto por su propia entidad’. Pero como la filosofía de Leonardo Polo no sigue ni el método analítico ni la hermenéutica textual, y como ambos métodos racionales son improcedentes para descubrir lo que supera a la razón, a saber, el propio conocer personal o intelecto agente, esta aparente carencia es excusable. Con todo, es claro que para Polo el intelecto agente es ‘separado’ de cualquier objeto conocido como idea; que es ‘sin mezcla’, es decir, carente de órgano corporal; que es ‘impasible’, a distinción de la inteligencia o intelecto ‘paciente’, que pasa de la potencia al acto. En cuanto a la expresión aristotélica ‘es acto por su propia entidad’, Polo la entiende en el sentido de que el intelecto agente siempre está en acto, puesto que equivale al *co-acto de ser* personal humano. Por lo demás, también advierte que es ‘más excelso el agente que el paciente’.

[91] *Curso de teoría del conocimiento*, III, 2ª ed., 20. “¿cómo un principio finito puede ser operativamente infinito? Es evidente que no puede serlo él sólo; por lo tanto, el acompañamiento del intelecto agente no puede estar sólo en el inicio, en el suministro de especies impresas. Por así decirlo, el intelecto agente tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad”. *Curso de teoría del conocimiento*, II, 3ª ed., 165. Más arriba había escrito: “¿cómo puede predicarse la infinitud de la operatividad y no de la facultad? Esta pregunta nos orienta, por un lado, hacia el intelecto agente, y, por otro, hacia la noción de hábito”, *Ibid.*, II, 3ª ed., 160. Cfr. también: *Ibid.*, III, 2ª ed., 8. “El conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente —el cual es asimilable al *actus essendi* humano—. *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., 187.

[92] *Antropología*, I, ed. cit., 154. Y en nota al pie especifica: “según el planteamiento propuesto, el llamado intelecto agente, el *lumen intellectus*, es un trascendental personal. Por eso es preferible denominarlo *intellectus ut co-actus* o intelecto personal”. *Ibid.*, nota 4.

b) Otra carencia, la de contenido, se refiere a una ausencia de explicación de las sentencias que el de Estagira afirmó del *noûs poietikós* en la última parte de su célebre pasaje *De Anima*, III, 5 (Bk 430 a 10-24), a saber:

1) ‘Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo’. Sin embargo, aunque en los textos polianos no haya explicación directa de esta sentencia aristotélica, es claro que como en la filosofía de este pensador el acto es previo y condición de posibilidad de lo potencial y de su activación, ésta se puede entender en el sentido de que el intelecto agente es previo temporal y ontológicamente al posible.

2) ‘No ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender’, lo cual abre la pregunta de que, dado que Polo hace equivaler el intelecto agente al *acto de ser* humano, que éste existe desde el inicio, y que, por cognoscente, no puede carecer de tema, ¿cómo es la apertura cognoscitiva del intelecto a Dios desde el inicio de su existencia?, pues, desde luego, aunque inicialmente sea búsqueda, somos inconscientes de ello.

3) ‘Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno’. Polo distingue entre inmortalidad y eternidad. La primera la predica del alma y de sus facultades inmateriales –inteligencia y voluntad–. La segunda la predica de Dios, no en el tradicional sentido de que ‘Dios es eterno’, sino de que ‘la eternidad es Dios’. Pero entre el alma y Dios está la persona humana, el espíritu, el *acto de ser*, y considera que éste es realmente distinto de la *esencia* humana, a la que él llama ‘alma’. Por tanto, de la persona humana no cabe decir ni que sea inmortal ni que sea eterna por naturaleza. De modo que falta caracterizar en la obra de Polo el modo futurizante de la persona humana, la cual, está por encima de la pervivencia en el tiempo sucesivo –inmortalidad– y por debajo de la carencia absoluta de tiempo –eternidad–.

4) ‘Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende’. A la primera parte de esta sentencia cabe decir que en la obra de Polo falta también por responder a la siguiente cuestión: ¿por qué somos inicialmente conocer y no somos conscientes de que lo somos? Exponiéndolo de modo poliano: si el hábito de sabiduría es el conocer humano que alcanza al intelecto agente como tema, y tal hábito es innato y cognoscente, ¿por qué no conoce al intelecto agente desde el primer instante o inicio de la existencia humana?, es decir, ¿por qué no somos conscientes de que cada uno somos un conocer personal distinto desde el inicio? A la segunda parte del enunciado

aristotélico cabe decir, que aunque Polo no precise su significado, seguramente lo entendería en el sentido de que, por una parte, el intelecto pasivo corruptible se refiere al sentido con base orgánica, y por otra, sin el intelecto agente el hombre no puede conocer nada.

A modo de conclusión

Podemos resumir en tres observaciones las posiciones estudiadas respecto del intelecto agente de los tres aludidos pensadores, Tomás de Aquino, Buenaventura y Leonardo Polo.

1) La tesis de Tomás de Aquino acerca de que el intelecto agente sea una ‘potencia’ sólo es salvable si ese término no se toma en sentido estricto, a saber, como *facultad* del alma humana. Es aceptable, por tanto, si se toma de modo analógico, es decir, como una ‘virtud’ o ‘perfección’ humana. Con todo, aún entendiéndola así, hay textos tomistas que reducen en exceso el alcance de dicha perfección, porque en ellos se afirma que es ‘algo’, ‘parte’, o ‘accidente’ del alma, no que sea el *acto* respecto de ella. Se echa, pues, de menos que quien descubriese la distinción real entre *actus essendi* y *essentia* en la realidad creada, no la advirtiese en el conocimiento humano, que, por creado, también es compuesto, más que al modo acto–potencial, al estilo de *acto de ser–esencia*.

2) No es aceptable la versión del intelecto agente como ‘hábito adquirido’ del posible, propia de Buenaventura, porque no da razón natural de la activación del intelecto posible; no responde, por tanto, al hallazgo aristotélico, y porque en sentido estricto, no admite la distinción real entre el intelecto agente y el posible, es decir, la dualidad radical y jerárquica de dimensiones humanas, en este caso noéticas.

3) La tesis de Leonardo Polo que toma como equivalente al *intellectus agens* con el *acto de ser* personal humano está en concordancia con el hallazgo aristotélico y lo prosigue, a la par que es coherente con la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia* en el hombre y la prosigue. Y, a la vez, rectifica por elevación el planteamiento bonaventuriano al indicar que el intelecto agente se sirve de un hábito innato –no adquirido– para activar al intelecto posible y abstraer de las especies sensibles, a saber, la *sindéresis*, hábito al que Polo esclarece en mayor medida que los pensadores medievales que lo tuvieron en cuenta. Pero también el planteamiento poliano es susceptible de prosecución, al menos, en las líneas que se han indicado.

EL INTELECTO HUMANO EN SPINOZA

SPINOZA ON HUMAN INTELLECT

Francisco Rodríguez Valls¹
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 20-05-2014

Aceptado: 10-08-2014

Resumen: Las funciones del intelecto en Spinoza son la de dirigir la acción del hombre hacia una existencia plena y la de mostrar la verdad de la Naturaleza como un conjunto de relaciones necesarias. Este escrito analiza ambas funciones y se pregunta por la posibilidad de hacerlas compatibles.

Palabras-clave: intelecto, Spinoza, excelencia humana, verdades necesarias.

Abstract: Two are the goals of human intellect in Spinoza: address human action to his flourishing and explain the truth of Nature as a whole of necessary relationships. This paper analyzes these two different goals asking for their compatibility.

Key-words: intellect, Spinoza, human flourishing, necessary truths.

“Los filósofos se imaginan que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho. No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen” (B. Spinoza *Tratado Político* I, 1).

Las interpretaciones sobre la filosofía de Spinoza son a fecha de hoy muy diferentes de las que se hacían hace treinta años. El enfoque de entonces era especialmente metafísico y epistemológico y se ofrecía la filosofía del judío holandés desde una perspectiva de eternidad. Eso fue así hasta que comenzamos a preguntarnos por qué Spinoza daba tanta importancia a las pasiones

[1] (rvalls@us.es) Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Sevilla, donde se licenció con premio extraordinario y obtuvo su doctorado. Como becario de FPU realizó investigaciones postdoctorales en las universidades de Oxford, Glasgow, Viena y Munich. Entre sus libros destacan *Acto y fundamento*; *La mirada en el espejo*; *Aristóteles*; *Hume y Antropología y utopía*. En la actualidad su investigación se centra en el estudio de las estructuras emocionales de la vida humana.

humanas y descubrimos que en ellas estaba la clave de todo: no hay perspectiva de eternidad porque para él Dios no es persona y sólo cabe el conocimiento que el intelecto finito humano haga de la realidad intentando orientarse en la marea de sus emociones y sentimientos. El ser humano es esencialmente deseo más que conocimiento. Por ese motivo no he llamado a este trabajo “El intelecto en Spinoza”, sencillamente porque no hay tal cosa en su filosofía como un intelecto personal infinito. En todo caso hay “el intelecto humano en Spinoza”, una capacidad que necesita un método para dirigirse adecuadamente y proporcionar un conocimiento acorde a lo real al que la especie humana tenga acceso. La necesidad de un método de la razón es herencia cartesiana que Spinoza fortalecerá a lo largo de su obra y, como todo el mundo sabe, está presente en muchos de los filósofos de la modernidad.

Spinoza concibe que el único valor seguro de la vida humana es el conocimiento. En ese sentido es muy aristotélico: todos los hombres desean por naturaleza saber. El problema es, ¿a qué costa? ¿Preferirán los hombres el saber al poder y la gloria que comporta el poder? ¿Preferirán los hombres el saber al placer? Eso constituiría todo un ámbito de discusión, pero él no entra en ello y, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en sus primeros compases, sólo arguye su experiencia de que todos esos otros valores son fútiles y pasajeros y que, al final, lo que permanece y realmente merece la pena es la profundidad de lo que hayamos podido conocer porque eso nos pondrá en disposición de amarlo profundamente. El conocimiento nos lleva necesariamente al amor de lo conocido. Esto es importante porque muestra el objetivo de su filosofía: ¿cómo alcanzar un conocimiento verdadero que pueda proporcionar a los seres humanos una verdadera alegría fundada en un amor estable? Responder a esa pregunta es imposible en el espacio de un artículo. No obstante haré un bosquejo que ofrezca las suficientes pistas como para animar al lector a que las complete volviendo una vez más a la lectura de ese clásico que quiso pasar su existencia viviéndola anónimamente. Ese bosquejo va a consistir en los siguientes puntos: 1. Los modos del conocimiento. Imaginación y entendimiento; 2. Cómo pasar del interior al exterior. La inmanencia del intelecto humano y su conexión con las cosas; 3. Las pasiones humanas y el conocimiento; 4. Conclusión y 5. Referencias bibliográficas.

1. Los modos del conocimiento. Imaginación y entendimiento

Spinoza clasifica las diferentes formas de conocimiento que tiene el ser humano atendiendo a un espíritu común en todas sus obras. Diciéndolo desde la perspectiva del que las ha leído todas, diferencia entre el conocimiento falso –el des-conocimiento– que aporta la imaginación y el conocimiento verdadero que aporta el entendimiento. En este punto me propongo tratar con algún detenimiento esa cuestión y analizar cómo realiza esa distinción en tres de sus

obras: *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, *Tratado breve y Ética*. No basta una panorámica general en un estudio como éste, del que se espera cierta erudición y cierto detalle, aunque prometo no dilatarme sino ir a las cuestiones en sí mismas.

1.1. Los modos de conocimiento en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*

Esta obra (parágrafos 19 a 29) es el lugar donde se ofrece la clasificación más completa de los modos del conocimiento. Concretamente se enuncian en el párrafo diecinueve y se establece que pueden ser reducidos a cuatro: las percepciones que adquirimos por el oído, las percepciones que adquirimos por experiencia vaga, percepciones en las que la esencia se concluye a partir de otra cosa y, por último, percepciones en las que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.

La primera tiene que ver con lo que en otras obras va a llamar fe: he oído que nací tal día o que mis padres son éstos y, porque lo he oído, lo creo firmemente hasta el punto de poder decir que lo sé. Todo el mundo cree eso sencillamente porque se lo han contado y sin forma alguna de comprobarlo... entonces. Hoy sí, hoy hay registros civiles y análisis de ADN si tienes dudas, pero pocos hay que los soliciten en circunstancias poco sospechosas. Este modo de conocimiento, que según parámetros racionalistas podríamos despreciar por su debilidad intrínseca, es importante hoy en día y ha supuesto un descubrimiento por parte de la filosofía dialógica –el Yo-Tú buberiano– en el siglo XX ya que tiene como base la confianza y nos abre a mundos insospechados que no tienen que ver con el ser sino con la creación de nuevos mundos éticos, políticos y artísticos. Pero para ponerlo en valor habrá que esperar al siglo XX, en el XVII no se lo considera como conocimiento fiable.

El segundo modo se define según la “experiencia vaga”. Es el conjunto de inferencias que se realizan de acuerdo con la experiencia cotidiana. Spinoza es prolijo en ejemplos: he visto morir a otros y por eso sé que moriré (entre otras cosas porque sé que soy como los otros); el aceite nutre la llama, el agua la extingue, el perro es animal que ladra y el hombre animal racional. Es la forma de conocimiento con las que obtenemos las certezas que nos permiten el vivir cotidiano o, como Spinoza lo llama, “lo habitual de la vida”.

El tercer modo de conocimiento supone establecer relaciones que no vienen dadas por la experiencia directa misma: sentimos un cuerpo y de ahí concluimos que el alma está unida al cuerpo y que esta unión es la causa de tal sensación. Otro ejemplo: si conocemos la visión y observamos que cuando vemos algo de lejos nos resulta más pequeño que de cerca, de ahí podemos deducir que el Sol es más grande de lo que parece. Como puede verse, esta forma se corresponde con la argumentación y bastaría como conocimiento adecuado

para otros tipos de filosofía. Me gustaría hacer la advertencia de que este proceso no tiene nada que ver con la abstracción clásica a partir de las cosas sensibles. Según Spinoza la abstracción no lograría darnos el carácter interno de la idea de la cosa sino solamente relaciones externas y accidentales. La argumentación concatena conceptos esenciales que no pueden establecerse de otra manera. Spinoza desprecia para el auténtico conocimiento el mundo de lo mutable y nos remite al de las ideas necesarias (cfr. parágrafos 100 y 101).

El cuarto modo se da cuando la cosa es percibida por su sola esencia. Ciertamente tiene mucho que ver con la intuición y no sólo con el hábito del tercer modo, con el que guardaría alguna relación pero con el que no coincidiría completamente. Ejemplos que ilustran esta forma: por el hecho de conocer algo sé lo que es conocer algo, por conocer la esencia del alma sé que está unida al cuerpo, dos y tres son cinco, dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí. En otro punto analizaremos los dos primeros ejemplos, pero Spinoza concluye que el problema de este tipo de conocimiento es que las cosas que ha podido conocer a través de él son muy pocas.

Spinoza descalifica los dos primeros modos de conocimiento precisamente porque no nos hacen conocer las esencias de las cosas. A través de ellos sólo podemos obtener experiencias singulares y accidentes. Los que se presentan como auténticos candidatos al modo ideal de conocimiento son el tercero y el cuarto y entre ellos habrá que decidir. Spinoza justifica su elección con un ejemplo matemático: la proporcionalidad de los números. Según el tercero, a partir de la experiencia de cosas simples se deduce (no se abstrae en el sentido clásico del término) un axioma universal. Según el cuarto la proporcionalidad se establecería de forma intuitiva por el propio concepto de proporcionalidad. Todo eso es un problema al que prestaremos atención un poco más adelante, pero no hay duda de que si eso es así, el modo preferible de conocimiento es el cuarto ya que nos pone directamente en contacto con las esencias mismas de las cosas y eso, a ojos de buen racionalista, supone el cumplimiento máximo del conocimiento.

1.2. Los modos de conocimiento en el *Tratado breve*

En el *Tratado breve* (II, 1 y 2) los cuatro modos de la obra anterior se reducen a tres: por simple fe surgida de la experiencia o de oídas, por fe verdadera y, en tercer lugar, por comprensión clara y distinta. En este caso la dificultad es más terminológica que otra cosa porque, como veremos, en esencia se ajusta a lo que se sostiene en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Sobre todo, el problema se atiene al uso que hace del término fe aplicado al primer y segundo modo y que podríamos explicar diciendo que todo conocimiento por fe se limita a hacer caso de la autoridad de otro: ya sea a quien te dice el día de tu nacimiento, ya sea la experiencia cotidiana que

suponemos que seguirá siendo siempre la misma (perdón porque esto suene demasiado a Hume) o el hecho de deducir conclusiones generales de conceptos desde casos particulares en cuyo caso nos sometemos a la autoridad de la razón. En este sentido podemos decir que Spinoza reduce a uno los dos primeros modos del *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, llama fe verdadera al tercer modo y define en los mismos términos conceptuales el cuarto modo que aquí convierte en tercero.

Tal y como lo hemos planteado conscientemente, no cabe duda que el primer modo es una fe. ¿Pero qué quiere decir nuestro autor cuando al conocimiento de la razón lo llama “fe verdadera”? Sencillamente lo que demuestra es que el ser humano deposita enteramente su confianza en la razón y a ella asiente. En lugar de asentir a una subjetividad lo hace a la facultad de razonar. El último modo no necesita, frente a éste, argumentación sino que ve en sí la cosa misma.

Para explicar los tres modos de conocimiento acude al mismo ejemplo de la proporcionalidad de los números que puso en la obra que analizamos anteriormente. Como el subpunto pasado era más extenso que este expuse el ejemplo sin detenimiento. Permítaseme ahora que abunde un poco más en él en aras de una mejor comprensión de los conceptos. Spinoza explica las diferentes formas de adherirse a la verdad de la proporcionalidad de los números concretándola en la aplicación de la regla de tres: a uno le han contado que si uno multiplica el segundo número por el tercero y después lo divide por el primero encuentra un cuarto número que tiene con el tercero la misma proporción que el segundo con el primero, eso lo aplica, le funciona y con eso basta; un segundo (la fe por experiencia) prueba algunos casos particulares y, al ver que resultan, confía plenamente en el argumento y lo sigue aplicando sin más consideración²; en un tercer caso el ser humano consulta a su razón y ésta, bien utilizada, le da la certeza de la verdad; el cuarto caso, que se corresponde con el tercer modo de conocimiento, “ve al instante, con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos”. Dejaríamos la argumentación ahí si Spinoza no enunciara un poco más adelante algo que nos servirá para comprender mejor su intención global con respecto a la naturaleza humana. Espero que citarlo en este momento no resulte demasiado misterioso ya que intentamos dejar claro desde el principio que nuestro tema no se detiene en teoría del conocimiento sino que pretendemos hablar del alma humana. Dice así nuestro autor: “Llamamos *conocimiento claro* a aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás” (II, 2, 2).

[2] Este sería el ámbito propio donde se plantea el problema de la inducción en Spinoza. La diferencia con la filosofía empirista radicaría en introducir el problema mismo dentro de la razón y convertir lo que Spinoza llama aquí “fe verdadera” en una “creencia racional”.

1.3. Los modos de conocimiento en la *Ética*

En la *Ética demostrada según el orden geométrico* es donde, a mi parecer, encontramos la división más madura de los modos de conocimiento. Se encuentra en el escolio segundo de la proposición cuarenta de la segunda parte. Al igual que en el *Tratado breve* establecerá tres géneros de conocimiento pero la precisión con que lo hace es mayor y atiende más a lo esencial que se requiere en gnoseología. Por poner un ejemplo, en su obra de madurez abandona la terminología del conocimiento por fe y la sustituye por la de “opinión” y la de “imaginación” que constituirán el primer género de conocimiento. Este género en su diferencia con los demás es esencial para comprender la filosofía de Spinoza ya que no marca distancias con cualquier conocimiento obtenido por la experiencia y va a generar problemas importantes a los que el autor holandés tendrá que dedicar mucho espacio para obtener soluciones poco satisfactorias.

Según Spinoza al primer género de conocimiento corresponden dos formas: primero “a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento”³; segundo “a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas”. Sobre esta cuestión podríamos extendernos, pero creo que será mejor dejar la discusión para más adelante y caracterizar este modo de conocimiento como “externo” a las cosas mismas ya que consistiría en agrupaciones que los sentidos realizan de pluralidades desordenadas de sensaciones frente a las que el conocimiento intenta poner cierto orden. El postulado que establece Spinoza es que desde este conocimiento “externo” nunca podremos llegar a la esencia misma de las cosas.

El segundo género, la “razón”, sería aquel por el que “tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”. El problema es que no se arguye cómo se tienen: ¿innatamente?, ¿a través de una argumentación que nos haga conectar internamente con las cosas mismas? Si es así, ¿cómo demostrar la connaturalidad entre sujeto y objeto?

“Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero, al que llamaremos “ciencia intuitiva”. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”. Ciertamente oscuro el enunciado de este tercer género, máxime cuando intenta explicar los tres géneros de conocimiento con el mismo ejemplo que en las otras dos obras: unos

[3] Dice Spinoza que a ese conocimiento lo va a llamar “experiencia vaga”. La pregunta que me gustaría realizar es: ¿en qué medida toda experiencia no caería bajo esta acepción? Según la respuesta que se dé a dicha pregunta se marcarían unas diferencias u otras con respecto al empirismo.

creen en la regla de tres, otros argumentan la regla de tres, otros intuyen la verdad de la regla de tres sin mediación de la razón. La conclusión a la que Spinoza llega al respecto es que el primer género es causa de la falsedad mientras que los otros dos son verdaderos necesariamente aunque es, sin duda, al tercero al que debe considerarse más perfecto.

Lo que nos debe quedar claro, digamos esto como conclusión de este punto, es que una cosa es la imaginación y otra el conocimiento. Imaginar es fácil, conocer no. Para imaginar basta conectar estímulos externos y, si además se hace de forma original, mejor. Para conocer hace falta mancharse con la esencia de las cosas y abandonar el capricho de la propia subjetividad. Pero eso precisamente constituye el problema básico de la cuestión: ¿cuándo las imágenes de las cosas pasan de ser sólo imágenes fingidas a ser esencia de las cosas? Si se quiere: ¿cómo pasar del subjetivismo a la subjetividad que conecta con el objeto? No es poca cosa esa pregunta si con ella nos jugamos la plenitud del hombre.

2. Cómo pasar del interior al exterior. La inmanencia del intelecto humano y su conexión con las cosas

Uno de los graves problemas que se plantea al conocimiento cuando lo enfocamos desde el racionalismo es cómo la subjetividad inmanente puede dar cuenta del mundo trascendente: cómo acceder al exterior desde el interior. ¿Cómo captar la esencia de las cosas con las facultades intelectivas? Para ello, si no basta la experiencia externa, tendrá que haber una aprehensión directa de la esencia. Si lo vemos bien eso significaría, en el mejor de los casos, rescatar a la ontología desde la gnoseología y nos lleva a la cuestión del acceso al ser. En el peor de los casos todo quedaría reducido a pura inmanencia y sería difícil distinguir realidad de sueño de la razón. Los seres humanos obran y plantean sus vidas de acuerdo con los modos de conocimiento que vimos en el punto anterior. El problema es que unos nos ofrecen un auténtico sentido de realidad y otros no. La imaginación y la opinión no lo ofrecen y, consecuentemente, el hombre que se rija por ellas no tendrá plenitud en su vida. Sólo tener ideas adecuadas de las cosas nos ofrece el sustento suficiente como para cumplir satisfactoriamente un destino. La descripción de Spinoza es perfecta en teoría: sólo la razón y la ciencia intuitiva son auténtico conocimiento. Pero eso no soluciona el problema de cómo llegar a él porque el hombre contingente tiene que orientarse sólo a través de percepciones confusas y mutiladas que le vienen del exterior y que unifica como puede hasta formar hipótesis sobre los objetos. La pregunta sería: ¿cómo salir del círculo de la contingencia, de la opinión, para alcanzar un conocimiento adecuado? El hombre contingente del que hemos hablado es el que considera el empirismo y el que lleva al escepticismo de Hume. Sin embargo, Spinoza no es un escéptico, ¿cómo justifica que el ser

humano pueda hallar un conocimiento adecuado? Eso nos remite precisamente a la función que desempeña el intelecto en la vida humana y cómo conociendo el orden del mundo el ser humano estará llamado a amarlo.

Para dar razón de lo anterior, si es cierto que ninguna experiencia externa nos lleva a la esencia, sólo cabe postular que el entendimiento humano refleja en sí el orden del mundo y puede explicitarlo a través del ejercicio de su propia capacidad. Pero para ello requiere un método que dirija bien su actividad y la haga alcanzar la verdad necesaria. Es cierto que tanto en la *Ética* como en el *Tratado breve* la idea de método está prácticamente ausente y en ellas ya se nos presenta el sistema realizado de acuerdo con él. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, sin embargo, la idea de hallar el método adecuado está consciente y temáticamente tratada y, además, con algunos términos de clara reminiscencia cartesiana. El *Tratado de la reforma del entendimiento* cumple en Spinoza una función similar a la que el *Discurso del método* cumple en Descartes. Voy a centrarme preferentemente en él para justificar mi argumentación a la vez que pasamos revista al resto de las obras.

En el párrafo 36 de la obra a la que me refiero dice Spinoza: “el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (todo esto significa lo mismo), son buscadas en el orden debido”. Esa cita nos da el fin al que tiende el intelecto, la búsqueda de la verdad que es idéntica a esencia objetiva o idea de la cosa. Si seguimos ese método seremos capaces, ese es su fin, de “conocer qué es la idea verdadera distinguiéndola de las demás percepciones” (párrafo 37). Pero, he aquí una pregunta clave, ¿cómo distinguir la verdad de lo que no es más que figuración? Para ello el ser humano debe proceder poco a poco, con instrumentos conceptuales muy simples e ir ascendiendo lentamente en complejidad. Si se sigue este paciente método no habrá forma de confundir una cosa con otra porque la verdad “se hace de por sí evidente” (párrafo 44). En la *Ética* es igual de claro al afirmar, en la proposición cuarenta y tres de la parte segunda, que “quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce”. Y en el escolio de esa proposición, para evitar cualquier tipo de duda, afirma taxativamente lo que sigue: “cómo puede un hombre conocer que tiene una idea que se adecúa a aquello de lo que es idea, acabo de mostrar más que suficientemente que ello surge del solo hecho de que efectivamente la tiene, o sea, surge de que la verdad es norma de sí misma”. La tesis es clara, de eso no hay duda, pero es problemática y hay que explicarla para distinguir entre lo que podríamos llamar “creer” que se tiene una idea adecuada y “saber” que se tiene una idea adecuada. Subjetivamente puede haber confusión entre ambas situaciones objetivas y es imprescindible despejar la incógnita.

Despejar la incógnita significa hacer ver que el conocimiento humano debe proceder desde lo más simple a lo más complejo, tiene que partir de lo

claro y distinto y construir sobre ello progresivamente hasta alcanzar la verdad sobre la totalidad del universo. Ciertamente, en esta idea, Spinoza asume las reglas cartesianas contenidas en la segunda parte del *Discurso del método*. Cualquiera que leyera en el siglo XVII el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* necesariamente sabría a quién está acudiendo Spinoza para resolver el problema de la verdad y del criterio de verdad. Veamos algunos textos que lo dejan meridianamente claro: “por lo tanto, de ninguna manera deberemos temer figurarnos algo si percibimos la cosa clara y distintamente” (parágrafo 62); “además, basta con que la primera idea no sea figurada y que todas las demás sean deducidas de ella para que la tendencia a figurarse algo se desvanezca poco a poco”, “si una idea es la de una cosa muy simple, no podrá ser sino clara y distinta” (parágrafo 63); “si la cosa que está compuesta por muchas es dividida por el pensamiento en todas sus partes más simples y se presta atención a cada una por separado, toda confusión desaparece” (parágrafo 64); “las ideas que son claras y distintas nunca pueden ser falsas: pues las ideas de las cosas que son concebidas clara y distintamente son o bien simplicísimas o bien compuestas de ideas simplicísimas, es decir, deducidas de ideas simplicísimas” (parágrafo 68). El fundamento de la verdad en todo el racionalismo depende en consecuencia de este tipo de atomismo que hace que el criterio de verdad sea indiscutiblemente la certeza, una certeza que no es sino el asentimiento a la evidencia de contemplar lo simple en sí mismo y de elaborar lo complejo a partir de lo simple con la meticulosidad suficiente como para no omitir nada ni suponer nada. Si eso es así, no es extraño que el orden racionalista deba ser geométrico, matemático en general o lógico-matemático en particular (como el *ars combinatoria* de Leibniz). Y ello nos explica también que para conocer la realidad no tengamos que acudir a nada extramental en tanto que el intelecto se basta a sí mismo para dar cuenta de la realidad completa: “El objetivo, pues, es tener ideas claras y distintas, es decir, ideas tales que sólo sean producidas por el Alma y no por movimientos fortuitos del cuerpo. Después, para reducir todas las ideas a una sola, trataremos de concatenarlas y de ordenarlas de tal modo que nuestra Alma, por cuanto le es posible, reproduzca objetivamente la formalidad de la naturaleza, tanto en su totalidad cuanto en sus partes” (parágrafo 91). No hay exterior ni interior, la totalidad es una inmanencia en la que cada cosa está conectada con las demás y el instrumento adecuado para dar cuenta de ese orden interno de todo con todo es el intelecto.

Con lo dicho creo que estamos ya en situación de dar cuenta del intelecto, de ese instrumento que es capaz de producir y componer las ideas de las esencias objetivas de las cosas. Spinoza estudia sus propiedades en el parágrafo 108 de su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Analiza exactamente ocho propiedades de las que aquí señalaremos seis ya que la séptima y la octava no hacen referencia directamente al intelecto sino que la séptima se refiere a las operaciones que el alma realiza con los conceptos del intelecto

y la octava a la mayor perfección de la idea mientras mayor sea la perfección del objeto. En primer lugar, el intelecto “envuelve certeza, es decir, sabe que las cosas son formalmente como están contenidas en él objetivamente”. En segundo lugar, produce ideas y compone unas ideas a partir de otras. En tercer lugar, “las ideas que forma de manera absoluta expresan una infinidad”. En cuarto lugar, forma sobre todo ideas positivas y, en quinto, “percibe las cosas no tanto sujetas a la duración, sino más bien como cierta perspectiva de eternidad y en número infinito”. En sexto, “las ideas claras y distintas que formamos se siguen sólo de la necesidad de nuestra naturaleza”. Creo que adentrarse en el significado de estas propiedades facilita mucho la comprensión de las otras obras de Spinoza, especialmente de la *Ética*, pero la visión del intelecto que se nos ofrece aquí es todavía parcial y no recoge todos los aspectos en los que Spinoza quiere profundizar. La visión del intelecto que ofrece el *Tratado de la reforma del entendimiento* acaba en concebirlo *sub specie aeternitatis*. Pero ya dijimos al comienzo que ese tipo de interpretaciones que acaban en “cómo debe ser” el entendimiento están desfasadas. Tenemos que acudir a cómo funciona de hecho y, en consecuencia, superar el intelectualismo radical en una visión que contemple el intelecto humano en su bregar cotidiano con la realidad.

3. Las pasiones humanas y el conocimiento

Parafraseando algunas expresiones de la *Ética*, el hombre no es imperio dentro de un imperio sino que se ve afectado por una multitud ingente de seres con los que entra en relaciones voluntarias e involuntarias, esenciales y accidentales, así como él afecta a muchos otros con los que se relaciona de igual forma. Su pequeñez es incomparable con la infinitud del cosmos por lo que una imagen que reflejaría bien su condición es la de un barco que se debate por mantenerse a flote entre grandes tempestades. Orientar su acción es lo que busca para llevar una vida plena y no ser destruido por los vaivenes de deseos contrarios. El ser humano necesita guías seguras y necesita orientarse en el torbellino de las sensaciones. Es por ello por lo que el conocimiento le es útil para ese propósito: hacerse una idea cabal de sí mismo y del mundo lleva a adquirir criterios seguros sobre lo que es importante y lo que no, sobre lo que hay que hacer y lo que no compensa hacer. La esencia del hombre consiste en deseo, deseo de conservar su ser y deseo de perfeccionarlo hasta el extremo. El problema es qué se entiende por perfección humana porque eso, a priori, el ser humano no lo sabe y es un ser complejo que se ve atraído por múltiples impulsos. Ese deseo de acción virtuosa, de plenitud humana, debe ser normativizado conforme a un plan, una imagen de la naturaleza humana que dirija nuestra acción y permita orientarnos frente a la pluralidad de impulsos encontrados que nos motivan a hacer en tiempos diversos unas cosas y sus contrarias. El ser humano necesita orientación y, para ello, la mejor guía es dirigir la propia

vida a la obtención del conocimiento. Es la mejor estrategia para completar una vida dichosa que esté por encima de la contingencia del tiempo.

Spinoza dedica mucho espacio, especialmente en su *Ética* pero también en el *Tratado breve*, a hablar de las pasiones. Aunque sólo sea por criterios cuantitativos y externos hay que concebir que esa temática le es esencial para comprender la naturaleza humana. Realmente no es otra cosa más que el punto de partida: la confusión y la precariedad humana que necesita desesperadamente una guía segura. En el tratamiento de la dinámica de las pasiones encontramos análisis finísimos que justifican la fama de maestro y de sabio que tuvo Spinoza. También en los análisis particulares de cada pasión encontramos justificadamente que es un excelente conocedor del ser humano.

Al ser humano, como a cada ente del universo, le es aplicable que se esfuerza todo lo que puede por permanecer en su ser. Esta ley del *conatus*, que Spinoza enuncia y desarrolla a partir de la proposición sexta de la tercera parte de la *Ética*, coincide con la noción de apetito y en el ser humano se eleva hasta la noción de “deseo” siendo el deseo “el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (*Ética* III, 9, escolio). El hombre quiere permanecer en su ser y siente alegría cuando su esfuerzo le hace consciente de que lo logra y de que aumenta su perfección y siente tristeza cuando es consciente de que su esfuerzo no lo consigue y de que, en consecuencia, su perfección decae. Pues bien, según Spinoza, deseo, alegría y tristeza son los tres afectos primarios y todos los demás surgen de ellos (cfr. *Ética* III, 11, escolio). No voy a entrar en detallar la génesis de los afectos, baste decir que esos tres son suficientes para comprender que el hombre busque, “imagine” dice Spinoza, cómo perfeccionarse y aumentar su alegría y cómo evitar fracasar y eludir la tristeza. Pero esa búsqueda no es fácil ya que el hombre debe fabricar un modelo de su propia excelencia y los objetos que se le presentan como supremos son múltiples. Al comienzo del *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, en el párrafo tres, deja bien claros los tres bienes que al ser humano se le presentan como máximos: la riqueza, el honor y la libido. No lo tiene nada fácil el ser humano para formarse una idea de perfección ante tantos y poderosos candidatos. Habría que ser muy prolijo para desestimar algún pretendiente a excelencia, pero Spinoza despacha rápidamente la cuestión acudiendo a la “experiencia” de que ni la riqueza, ni el honor, ni el placer pueden llenar el corazón del hombre. Tan sólo Dios puede hacerlo, pero no el Dios de la religión porque es difícil en la religión separar lo esencial de la superstición, sino el amor a Dios que se deriva del conocimiento de la naturaleza entera: conocer las esencias de las cosas implica amarlas y conocer adecuadamente la naturaleza lleva necesariamente al amor a Dios y el hombre que ama con un amor fundado en el conocimiento es un hombre pleno.

No sé si al lector le convencerá el argumento de que el hombre sabe por “experiencia” que sólo el conocimiento le puede llevar a la plenitud. Desde luego no es una experiencia sociológicamente mayoritaria, pero eso también

explicaría por qué nuestra sociedad opulenta es a la vez una sociedad insatisfecha. Aunque no entre en razones sino que dé por supuesta la estabilidad del ánimo como un valor necesario derivado de su visión intelectualista, no por eso deja de hacer mención alguna vez —encuentro en ello una cierta ironía— de que “tampoco hay pequeña distancia entre el gozo que domina a un ebrio y el gozo de que es dueño el filósofo” (*Ética* III, 57, escolio). Habría que analizar más detenidamente la cuestión y formular una noción consistente de virtud y de felicidad en esta línea, tal como hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, pero eso excede los propósitos de este artículo: tendremos que contentarnos con la opinión y con la experiencia de Spinoza.

El candidato que propone Spinoza para evitar la fluctuación del ánimo y alcanzar una vida plena es una acción guiada por el conocimiento. Ahora bien, es experiencia común que el conocimiento no basta para cumplir los objetivos. El adagio “sé lo que es bueno, hago lo que es malo” habla por sí mismo de que el saber teórico no impide el fracaso humano. Al menos Spinoza no cae en la trampa de una versión ingenua del intelectualismo moral aunque de hecho pueda caer en otras más elaboradas. En este sentido hay un texto del *Tratado breve* (II, 22, 1) que es necesario considerar porque muestra una afirmación que después no va a aparecer en la *Ética*: “Dado que la razón no tiene poder para conducirnos a la felicidad, no nos queda sino investigar si podemos alcanzarla mediante la cuarta y última forma de conocimiento”. Esas líneas llevarían a desarrollar una idea de ciencia —en tanto que conocimiento teórico acerca de la totalidad de la naturaleza— distinta a la de sabiduría como conocimiento práctico que guía al hombre a la salvación. El tercer género de conocimiento nos llevaría a la ciencia y el cuarto a la sabiduría. El científico podría ser malo a pesar de su conocimiento, sólo el sabio podría ser considerado como hombre santo. Pero esa interpretación dista mucho de lo que se sostiene en la *Ética* ya que en ella la salvación se obtiene precisamente a través de la adquisición del conocimiento de la totalidad en la cual se aprecia la necesidad que rige la totalidad misma: la salvación se obtiene por el conocimiento. En cualquier caso, cualquier conocimiento no nos hace dueños de nosotros mismos ni nos libra de los movimientos de las pasiones.

¿Tiene el ser humano alguna forma de conseguir una estabilidad en su espíritu que le permita hacer lo que sabe que es bueno? Spinoza habla de forma crítica de la visión que tanto los estoicos como Descartes tienen y en la que, según ellos, el ser humano podrá someter las pasiones a la razón. Pero aunque no concuerde plenamente con sus razones sí admite una vía por la que es posible. Esa vía consiste sobre todo en una visión intelectualista de la vida práctica según la cual las acciones deben de realizarse según el punto de vista de la eternidad. Digo visión intelectualista porque ya dejamos claro en el segundo punto que, precisamente, una de las propiedades del intelecto, concretamente la quinta, era la superación del tiempo. Esto, que tan raro resulta después de

Heidegger, es una condición básica para entender el espíritu del racionalismo de Spinoza: la verdad es inmutable y nada hay que sea contingente. También el ser humano es un ser natural que no admite hermenéuticas diferentes para cada individuo. El tiempo no añade nada a la esencia de las cosas, formamos un entramado de relaciones que sin problema alguno podría considerarse en un eterno presente en el cual los entes estuvieran ordenados por sus relaciones causales. Contemplar esa escena nos libera de conceptos subjetivos como los de bien y mal y libertad como indeterminación y hacen entrar al hombre en una dimensión nueva, en un “renacimiento” como lo llama en el *Tratado breve*, en el que ama el orden infinito de la totalidad infinita.

¿Cómo se consigue entrar en la perspectiva de Dios? Realmente me gustaría saberlo, mucho más cuando Spinoza lo hace depender de uno mismo al no dar cabida a revelación alguna por parte de un Dios personal. Pero después de darle muchas vueltas a la *Ética* y de atender a la conexión entrañable que guardan en ella el segundo y el tercer género de conocimiento me queda una esperanza que me transmite la proposición veinticuatro de su quinta parte: “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”. De alguna forma la imagen del universo que nos vamos formando con el segundo género de conocimiento nos llevará al tercero: nos hará intuir las cosas en su totalidad y de ahí nacerá el gozo por el que se caracteriza el conocimiento claro según vimos en el primer punto. Sé que mi interpretación es discutible porque el hábito del segundo género de conocimiento es cualitativamente distinto de la intuición pura que implica el tercero, pero, además de que hay algunos textos que podrían ser interpretados en ese sentido, no me resigno personalmente a perder la esperanza de ser sabio algún día si ser sabio significa lo que Spinoza nos transmite con las palabras con las que concluye su *Ética* y que parecen indicar una ascética que estoy dispuesto a emprender: “El sabio, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones de ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”.

4. Conclusión

Estamos tan acostumbrados a las éticas mínimas que nos llevan a vivir cómodamente salvaguardando las apariencias del derecho que cuando se presenta una ética de la excelencia prácticamente la rechazamos como si estuviera hecha sólo para unos pocos y, en consecuencia, no nos afectara. Pues bien, la

ética de Spinoza pretende ser una ética de la excelencia que se funda en la idea del sabio y requiere toda una teoría del conocimiento y toda una metafísica que la justifique. Este trabajo ha pretendido conjugar esos tres aspectos dando prioridad al enfoque epistemológico ya que su objeto principal era el estudio de qué entiende Spinoza por intelecto. Creo que habrá llamado la atención de los que conocen bien la epistemología clásica que Spinoza no haga un análisis de las facultades en aras de proceder a cómo se obtiene el concepto y la verdad. Para un racionalista esa imagen no es posible ya que el proceso de abstracción no puede dar nunca como resultado la aprehensión de la esencia interna de las cosas. En ese sentido, Spinoza no requiere ningún entendimiento agente que ilumine para sacar las formas de los particulares. Spinoza es muy diferente de Aristóteles, prácticamente es su reverso, y de ahí sus críticas a la causa final, a la doctrina de la definición por género y diferencia específica, a la demostración que va de los efectos a las causas, etc. El sistema spinozista es el gran sistema de la inmanencia, el gran sistema que admite una sola sustancia en la que todo está conectado con todo por razones absolutamente necesarias.

Si lo anterior es así, el sistema del conocimiento y la función del intelecto es la de desplegar internamente la totalidad de esas razones necesarias. Por ello el mejor sistema para explicarlo es un sistema geométrico que no requiere para su exposición más que partir de un conjunto de axiomas y de principios desde donde todo lo demás se desplegara de forma inmanente y necesaria.

Lo anterior está justificado desde el punto de vista del sabio y esa sería la función del intelecto en sí mismo considerado y ya está. A ese sistema sólo le faltaría ser consciente para ser un Dios personal. Pero Spinoza no le atribuye consciencia a la substancia sino sólo a los seres humanos, son los seres humanos los que tienen un intelecto personal que debido a su contingencia debe ser bien dirigido por un método riguroso que tenga a la certeza como piedra de toque. Ya vimos lo mucho que debía Spinoza a Descartes en esa función, pero Spinoza ataja sus problemas en temas fundamentales, como la unión entre cuerpo y alma a través de la doctrina de los atributos o el origen de nuestras ideas innatas (que no pueden ser “puestas” por Dios en nuestro intelecto) sino que naturalmente forman parte de él, de una forma que creo más solvente que las del filósofo francés. En cualquier caso, la función principal del intelecto, y con ello entro en las interpretaciones más recientes de Spinoza, es la de dar una orientación a la vida de los seres humanos que es sumamente necesitada. Si la naturaleza del hombre es deseo, el intelecto le enseña a dirigir su deseo hacia los ideales que conciba como más excelsos. De esa manera el hombre encontrará la paz y el descanso del corazón. ¿No es acaso eso lo que pretenden los seres humanos cuando afirman que quieren ser felices?

Efectivamente hay un problema serio a la hora de articular ambas funciones del intelecto porque parece que la dirección del intelecto admite la posibilidad del error y eso explica que deba ser dirigido y, en consecuencia,

requiere la libertad y tratar sobre el bien y el mal, la virtud y el vicio, el mérito y el demérito, etc., conceptos que desde el punto de vista del sabio no tienen sentido alguno. El problema que Spinoza no plantea, quizás porque no merezca la pena ser planteado aunque personalmente me hubiera gustado mucho que lo hiciera, es que si todo es necesario cuál es la función de la ética, del derecho, del esfuerzo y, para establecerlo en términos cognoscitivos, del aprendizaje en general. El intelecto sabe pero el saber no importa en último término porque no tiene ninguna influencia causal sobre la realidad en ningún sentido: por eso no hace falta que Dios tenga conciencia. La imagen que queda es la del espectador, la del puro espectador, y esa me resulta claramente insuficiente para un mundo que pide a gritos la acción y la colaboración. Se podría objetar a mi crítica diciendo que qué le importa al universo la situación de seres menesterosos destinados a perderse en la nada. Pero eso implicaría un debate no ya sobre el intelecto humano sino sobre el intelecto divino, sobre Dios en general, y sobre el sentido del Universo en el que Spinoza y el que suscribe mantenemos tesis muy diferentes que sobrepasan los límites de este ensayo.

5. Referencias bibliográficas:

La consulta de las obras de Spinoza se ha realizado por la siguiente edición:

Spinoza Opera herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg. Carl Winter, 1921.

Las citas de las obras de Spinoza en el artículo se han hecho por las siguientes traducciones:

Spinoza, B. *Tratado teológico-político. Tratado político*. Madrid. Tecnos, 1966. Traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván.

Spinoza, B. *Ética*. Madrid. Alianza editorial, 1987. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña.

Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Madrid. Tecnos, 1989. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot.

Spinoza, B. *Tratado breve*. Madrid. Alianza editorial, 1990. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez.

Entre la inabarcable bibliografía existente sobre Spinoza algunos estudios de interés que considero que sirven para completar y profundizar en la temática tratada son los siguientes:

Alquie, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris. PUF, 1981.

Bennet, J. *A study of Spinoza's Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press, 1984.

De Deugd, C. *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*. Assen. Van Gorcum, 1966.

Deleuze, G. *Spinoza*. Paris. PUF, 1970.

Lermond, L. *The form of man. Human essence in Spinoza's Ethics*. Leiden. Brill, 1988.

Rodríguez Valls, F. "Ser y conocimiento en la *Ethica* de Spinoza", en *Pensamiento* vol. 49 (1993), núm. 193, págs. 35-61.

Rodríguez Valls, F. "Libertad y determinismo en la *Ética* de Spinoza", en Ortega, F. J. y J. Tejada (eds.) *Libertades*. Huelva. Hergué editorial, 2005. Págs. 165-204.

Vinti, C. *Spinoza. Conoscenza come liberazione*. Roma. Studium, 1984.

EL ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL KANTIANO A LA LUZ DE LA DOCTRINA DEL LÍMITE MENTAL

THE KANTIAN TRANSCENDENTAL SCHEMATISM TO THE LIGHT OF
THE DOCTRINE OF MENTAL LIMIT

Fernando Haya¹
I.E.S. Hermanos Machado, Sevilla (España)

Recibido: 20-05-2014

Aceptado: 10-08-2014

Resumen: Se confrontan los paradigmas intelectivos correspondientes a Kant y a Polo, que en función del tiempo se designan respectivamente como *esquema trascendental* y *articulación presencial del tiempo*. La discrepancia con Kant surge a partir de la descripción poliana del comienzo intelectual como adelantamiento del saber con relación al tiempo. En Kant la intelección salta también sobre el tiempo, pero con un salto bien corto, en dependencia de su idea de la intelección como función categorial en relación con la pluralidad temporal. En consecuencia, el principio trascendental kantiano carece de la amplitud suficiente para incoar el método.

Palabras-clave: Kant, Polo, tiempo, esquematismo trascendental, articulación presencial del tiempo.

Abstract: Are here confronted intellection paradigms corresponding to Kant and Polo, which, depending on the time, are respectively designated as *transcendental scheme* and *articulation of time in the presence*. The discrepancy with Kant emerges in the polian description of the intellectual start as advancement of knowledge in relation to time. Kant intellection rises over time, but with a very short hop, depending on his idea of understanding how categorial function dealing with the temporal plurality. Consequently, the transcendental principle in Kant is not of sufficient amplitude to initiate the method.

Key-words: Kant, Polo, time, transcendental schematism, articulation of time in the presence.

[1] (fhayasegovia@gmail.com) Es autor de los libros *Tomás de Aquino ante la crítica*, EUNSA, Pamplona, 1992; *El ser personal*, EUNSA, Pamplona, 1997; *La fenomenología metafísica* de Edith Stein, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997; *Tiempo y método* en Max Scheler, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011; así como de numerosos artículos en revistas especializadas de Filosofía. Es Profesor de Enseñanza Secundaria en el IES Hermanos Machado de Sevilla.

1. Planteamiento: la contraposición del paradigma intelectual en función del tiempo²

La expresión *paradigma intelectual* quiere aludir al modelo teórico –nocial– que vierte la exposición de la actividad intelectual. *Paradigma de la intelección en función del tiempo* significa, pues, modelo gnoseológico inclusivo de la referencia expresa al tiempo. Contraponemos aquí los paradigmas de la intelección correspondientes a Kant y Polo, que, *en función del tiempo*, son respectivamente designados como *esquema trascendental* y *articulación presencial del tiempo*³.

Advirtamos que por ahora sólo *en sentido nominal* queda el entender caracterizado *en función del tiempo*. La inclusión de la referencia al tiempo en el paradigma intelectual no basta para determinar el sentido direccional de la función. La contraposición de paradigmas intelectivos se dirige precisamente a averiguar si efectivamente la intelección es –como quiere el primer Heidegger– *función de la temporalidad*; o si, por el contrario –como sugiere Aristóteles y más claramente San Agustín–, es el tiempo el que debe ponerse en función del entender.

La posición de Polo cae del lado aristotélico, mientras que Heidegger⁴ conduce el tratamiento de Kant al establecimiento del estatuto de la intelección en función del tiempo. El propio Aristóteles⁵ vacila en decidir si la medida del movimiento depende del movimiento del cielo o es más bien introducida por el

[2] Agradezco al Profesor Jacinto Chozza su invitación a participar con este trabajo en el homenaje de *Thémata* a nuestro común maestro y amigo Leonardo Polo, recientemente fallecido.

[3] Estas páginas se insertan dentro del contexto de una investigación más amplia, que percibe en el método poliano del abandono del límite mental una *rectificación* del método trascendental de Kant. Una rectificación que a mi modo de ver difiere *toto coelo* de la propuesta por el llamado tomismo trascendental. Como es bien sabido, esta última corriente de pensamiento fue instaurada por J. Maréchal en su magna obra *Le point de départ de la Métaphysique*; vid. especialmente Cahier V, *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, 10ª ed., Desclée de Brouwer, Paris, 1949 (Trad. cast. de F. Font y S. Heredia, *El punto de partida de la Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1959). Discutí ampliamente, desde la perspectiva de Polo, la posición del tomismo trascendental en *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 151-179. El sentido de la rectificación trascendental de la filosofía crítica tal como yo la entiendo resultaría en cambio próxima a la crítica de Max Scheler a Kant, especialmente en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, GW,2 (trad. de H. Rodríguez, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001), y en *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW, 3 (trad. I. Vendrell, *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca, 2003), tal como he expuesto en *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 234, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, pp. 55-81. Para un estudio paralelo al desarrollado en las presentes páginas, aunque centrado en el problema del juicio, cfr. mi trabajo *El estatuto del juicio como función de atención*, en Haya, F. (ed. asoc.), *Polo ante la Crítica*, *Studia Poliana*, XVI (2014), pp. 61-82.

[4] Vid. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysic*, V. Klostermann, Frankfurt, Main, 1973; trad. cast. G.I. Roth-E.C. Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1993.

[5] Cfr. Aristóteles, *Physic*. IV, 223 a 16 y ss.

alma, la instancia medidora. Al cabo, Aristóteles parece asumir ambas posiciones, cuya compatibilidad resulta propiciada por la doble consideración –en potencia y en acto– de lo numerable: así, el tiempo sería real como lo es el movimiento, en el sentido en que lo es lo numerable en potencia; considerado en cambio como lo numerable en acto, el tiempo quedaría en función del entender. La intelección –el acto de entender– *introduce* la medida en acto, según la que se *discierne* –y se mide– el tránsito del *antes* al *después*.

La expresión poliana “*articulación del tiempo en presencia*” resulta próxima a Aristóteles. Dice Polo: “Como comienzo, la presencia articula el tiempo sin formar parte de él. Articular el tiempo no es sumirse en el orden de la realidad externa, sino pensar. La distribución real es antes y después; articularlos es objetivar”⁶. La posición de Polo se comprende bien desde la atención que el autor dispensa a la noción aristotélica de *práxis*, actividad posesiva de fin. *Se entiende y se ha entendido, simul*; sin que medie tiempo, el objeto es inmanentemente poseído por la operación. En cambio, el movimiento (*kínesis*) se distiende –*en el tiempo*– hacia un fin extrínseco, no poseído en perfecto.

Pero si tal es la condición, el estatuto del objeto poseído por la operación mental –a saber, *la presencia*–, entonces la presencia mental no pertenece al tiempo, sino que *se introduce* en él en el modo de articularlo entero. Se comprende que la presencia mental no pertenezca al tiempo puesto que en la naturaleza temporal de las cosas no hay tal posesión inmediata del fin. La presencia mental no pertenece sin más al orden de lo físico. *Es introducida* por el alma.

De otra parte, el tiempo es articulado desde el presente. El presente articula el tiempo porque el pasado se entiende como lo que fue presente y el futuro como lo que será presente. Dice Polo: “Abstraer es *la consideración presencial del tiempo*. El tiempo es antes, ahora y después. Entiendo por determinación directa (...) el tiempo articulado. El tiempo no está articulado si no es pasado, presente y futuro, o bien, antes, ahora y después”⁷. Y añade: “Si tenemos los tres términos, cabe proceder prescindiendo de alguno: por ejemplo, se puede prescindir del presente y dejar el futuro y el pasado (el después y el antes), sin presente. No excluyo –sino todo lo contrario– que tal sentido del tiempo sea válido –real–”⁸. No obstante, “cualquiera que sea el modo de entender la temporalidad en términos de antes y después, sin *presente* no es ningún objeto”⁹.

De esta forma el tiempo conforma la serie de los presentes, una serie continua, como si el ahora del presente se extendiera sin fragmentación en un sentido y en otro: una extensión articulada, pues, no fragmentada o dispersa. De tal modo además que esta serie entera del tiempo –indefinida hacia atrás

[6] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento* t. III, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 325.

[7] *Id.*, p. 325.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

y hacia delante— parece aportar el marco más extenso para la ocurrencia de la realidad física. En efecto, incluso lo contradictorio *en el instante* —predicados de un mismo sujeto opuestos por la negación— *deja de serlo* cuando se alberga en la más extensa serie del tiempo. Que la abstracción es el comienzo intelectual significa, según Polo, introducción del articularse del tiempo y por ello mismo obtención de la determinación directa: “Entiendo por determinación directa (...) el tiempo articulado”¹⁰.

Antes de pasar a Kant, intentaré precisar brevemente la noción de Polo. En continuidad con la tradición aristotélica —aunque modificando la terminología— Polo llama *abstracto* al objeto de la primera operación intelectual. Polo conviene con Tomás de Aquino en que el objeto de la inteligencia humana es la *quidditas rei sensibilis*. Con vistas a la claridad expositiva podemos aplicar al abstracto la inevitable —por indispensable— distinción escolar que discierne los aspectos material y formal de la cosa considerada. Quedaría entonces que: 1) El contenido —materia— del abstracto es la determinación inteligible directa, la *quidditas rei sensibilis*, que en sentido amplio puede llamarse también *esencia*¹¹. 2) La forma del abstracto, esto es, su estatuto objetivo, sería la presencia, en virtud de la cual la determinación inteligible es exhibida en directo. Resultaría indispensable en cambio evitar la consideración hilemórfica en el sentido de amalgamar la forma del conocimiento con su contenido intencional, al modo como precisamente hace Kant. Está claro que en tal caso el contenido intencional se pierde y no cabe hablar de determinación inteligible directa.

Adviértase a continuación lo siguiente: según Polo, la esencia inteligible no sólo es obtenida en presencia, o según la *forma* del entender que articula el tiempo, sino que el contenido directamente conocido es temporal: si el tiempo no quedara también concernido en la noticia directamente entendida —en el contenido intencional abstracto—, ¿cómo podría decirse que el *objeto propio* de la inteligencia humana es la *quidditas rei sensibilis*? En tal sentido afirma Polo que el abstracto —la determinación directa— es el tiempo articulado.

Este es el punto que, a mi modo de ver, ofrece mayor dificultad en la interpretación de la noción poliana de articulación presencial del tiempo. La presencia mental es articulación del tiempo entero —dice Polo— y en función de ello exhibe *determinación directa*; pero, de otra parte: a la misma determinación directa puede llamarse *articulación del tiempo entero*. Parecería seguirse pues que lo exhibido en directo es la articulación del tiempo entero, y, sin embargo, no puede ser así porque entonces lo presente sería el límite mental mismo,

[10] *Id.*, p. 325.

[11] En sentido amplio, porque en sentido propio, la denominación de *esencia* queda reservada en la terminología poliana al *explicito* de la operación judicativa, esto es, al orden de la cuádruple concausalidad, la esencia única del universo. Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento* t. IV, EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 558 y ss.

que es justo lo prohibido en la propuesta de su abandono¹². Me parece que el problema se resuelve si se repara en el núcleo del descubrimiento: *la presencia mental como articulación del tiempo entero* significa la transparencia con que la forma del tiempo es recorrida por la intelección de modo que deja de oponer obstáculo –deja de interponerse– a la directa exhibición de lo inteligible.

Lo inteligible –simplemente lo–, la *quidditas rei sensibilis*, está presente al entender en virtud de que el tiempo ya no se interpone porque su forma se vuelve transparencia. La intelección *articula* el tiempo reduciendo su forma a la transparencia que exhibe en directo: lo exhibido es la determinación real inteligible. La pregunta es pues ésta: ¿Lo exhibido mismo es tiempo? Y la respuesta sólo puede ser: *lo exhibido* en presencia es *lo temporal del tiempo* vencida la opacidad de la forma temporal que se interpone; o más propiamente, convertida en transparencia aquella opacidad. Examinemos a continuación el modelo de Kant.

2. El esquematismo trascendental como paradigma de la intelección

A Kant debe atribuirse la inspiración original del método trascendental, que –en sentido *rectificado*– sigue Polo: establecimiento de la correlación entre los objetos del pensamiento y sus actos correspondientes. Al propio Kant se deben tanto la denominación como el relieve que hayan sin duda de otorgarse al concepto y a la condición de lo *a priori*, cuyo significado etimológico alude precisamente al tiempo. Y asimismo en el mismo Kant encontramos los desarrollos que sugieren la índole articulativa del tiempo a que venimos haciendo referencia, puesto que por esquemas trascendentales no entiende el autor sino configuraciones temporales. Es una lástima, a mi juicio, que tan buenos mimbres forjen al cabo un sistema filosófico tan estrecho.

La noción de configuración temporal está presente en la *Analítica trascendental*, vertida en un concepto –el de esquema trascendental– sumamente sugerente. Si se prescinde de la insistente tematización constructiva del conocimiento, la noción de esquema trascendental ilustra bien qué pueda entenderse por articulación del tiempo, y manifiesta –contra el propio autor– que la articulación temporal excede la representación del tiempo como secuencia. La noción kantiana de fenómeno como configuración temporal vinculada con la unidad abarcante del tiempo es aprovechable. La intuición de Kant –luego compartida por Husserl– hace de la unidad del tiempo garantía de la objetividad de los fenómenos, es decir, de su incardinación en la realidad empírica.

Tal es el sustento teórico de los desarrollos contenidos en la *Analítica trascendental*, en especial el de su Segundo y difícil Libro, donde se trata de la

[12] “El tiempo como articulación no es una representación destacada enfrente; pertenece a la presencia y ha de referirse a la presencia carente de automanifestación”. Polo, L., *El acceso al ser*, EUNSA, Pamplona, 2004, 2ª ed., p. 48.

Analítica de los principios. La deducción trascendental de los conceptos puros se vierte a esta sección de la *Crítica* en la exposición que insiste en hacer de la unidad inteligible del tiempo condición *a priori* del objeto de experiencia: “Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esa síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas (...)”¹³.

El camino de la deducción trascendental es de ida y vuelta. La legalidad, el derecho en el uso de las categorías –los conceptos *a priori*– se sustenta en la posibilidad de la experiencia. Las categorías son objetivas porque definen el marco de la experiencia posible. Pero, en sentido inverso, la propia experiencia (real y posible) “se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general”¹⁴. ¿Qué lugar ocupa aquí el tiempo? Ha respondido el propio Kant, unas líneas más arriba: “Una vez concedido que hay que ir más allá de un concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro, hace falta un tercer elemento que es el que permite la síntesis de los dos conceptos”¹⁵. Y añade: “¿En qué consiste este tercer elemento en cuanto medio de todos los juicios sintéticos? No hay más que un todo en el que se hallen contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma *a priori* del mismo, el tiempo”¹⁶.

El problema que a mi modo de ver presenta la especulación kantiana sobre el tiempo es su indudable miopía para calibrar la instancia que habría de ofrecer el principio mismo de la articulación temporal plena. Este elemento es ciertamente la presencia mental, descrita en el paradigma de Polo. Pero la presencia mental resbala, queda ignorada una y otra vez entre los párrafos de Kant.

Desglosaremos a continuación las tres averiguaciones kantianas aludidas, exponiéndolas junto con su rectificación desde la perspectiva de Polo. Se ha dicho que Kant descubrió el carácter de lo *a priori* como punto de partida o comienzo de la metodología trascendental; que Kant destacó más que ningún otro que el tiempo es forma de lo sensible conocido, y, además de forma, *configurable*, puesto que cabe hablar de esquemas o reglas de configuración del tiempo; en tercer lugar, se ha dicho que Kant insistió antes que Husserl en que la unidad del tiempo es la garantía de la objetividad de los fenómenos.

[13] Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, Hartknoch, Riga, 1781 (A); 1787 (B), 156 B 196. Sigo la traducción de Pedro Ribas en la edición de Alfagüara-Santillana, Madrid, 1994.

[14] *Ibid.*

[15] *KrV* B 194 A 155.

[16] *Ibid.*

a) *El a priori como comienzo trascendental*

El *paradigma de la intelección*, como hemos llamado antes a su noción explicativa, corresponde a una exposición gnoseológica y concierne por tanto a la doctrina del método de la filosofía. Si la cuestión suscitada se refiere, como en nuestro caso, a la relación que se establece entre el pensar y el tiempo, parece razonable plantear el problema del comienzo del pensar. Así lo hace Polo en las páginas del *Curso* ya citadas, especialmente en discusión con Hegel.

Frente al comienzo absoluto hegeliano, Polo establece el comienzo filosófico en conexión con la dinámica natural del conocimiento humano. Podríamos decir que según Polo la filosofía *comienza en el comienzo*¹⁷. Este filosofema vertería bien a mi juicio el espíritu de la gnoseología de Polo. No obstante, convendrá depurar el significado del término *comienzo* referido al pensar, como de hecho propone Polo en estas lecciones del *Curso*. El significado de *comienzo* connota de modo inmediato el tiempo, pues propiamente se llama comienzo al inicio de una serie temporal. De modo que conviene depurar el sentido del término para que albergue la suficiente amplitud que permita referirlo al pensamiento.

Ahora bien. Cabe detectar cierto paralelismo en el planteamiento kantiano de la cuestión. Porque en efecto, Kant alude también a un significado eminente del comienzo intelectual, como distinto del inicio temporal, justo en los primeros párrafos de la *Introducción* a la *KrV*. Kant comienza por destacar la noción de *a priori* puesto que en ella se sustenta toda la idea del método trascendental: “Aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”¹⁸. Como si dijera que la precedencia de los actos de la sensibilidad según el tiempo, no agota la significación del comienzo intelectual, puesto que la intelección no se explicaría sin dar cuenta de su rebasar la experiencia. Según la posibilidad, explorada por la filosofía trascendental del conocimiento *a priori*, resulta obvio que la experiencia no agota el significado intelectual del comenzar. El *no derivarse de la experiencia* significará para el conocimiento *a priori* al menos la conjugación de un sentido del comenzar cuya referencia al tiempo ha de ser diversa de la considerada en el sentido temporal de *comienzo*.

Comienzo puede significar *inicio* en la serie del tiempo, y en tal sentido afirma Kant que la intelección parte de la experiencia sensible: *todo conocimiento comienza con la experiencia*. De este modo el inicio intelectual queda situado en cierta serie temporal sucesiva, precedido por las operaciones

[17] Con la expresión “*en el comienzo*” quiero significar el inicio de la vida intelectual. Sobre tal inicio echa cuentas el método. *Comenzar (metódicamente) en el comienzo* equivale a retracción del método filosófico sobre el comienzo intelectual, que es la abstracción. El ajuste en cuestión es tanto aquilatamiento del valor de la abstracción como medida de su insuficiencia. Según Polo, ese ajuste abre dos líneas operacionales propositivas distintas: la generalización y la razón.

[18] *KrV* B 1.

cognoscitivas sensibles. No hay inconveniente en expresar así –con referencia a la serie temporal– la necesidad que la intelección tiene de contar con un antecedente sensible: puesto que el entendimiento carece de ideas innatas, su noticia queda precedida –en el tiempo– por determinados movimientos de la sensibilidad que a su vez responden a estimulaciones de carácter físico. No obstante, debe evitarse que la atención encalle en este marco representativo, porque en tal caso la especificidad del comienzo intelectual con referencia al tiempo pasa completamente inadvertida; es decir: no se depura el otro sentido del comienzo, el que propiamente concierne a la intelección.

En este preciso sentido afirma Polo: “Si los actos relativamente a los cuales la determinación directa es un comienzo son proscutivos, parece que la determinación es un comienzo temporal (...). Y, efectivamente, lo sería si ella misma no fuera pensada; en cuanto que se corresponde con un acto, no está simplemente destinada a los otros. La determinación directa sería un comienzo temporal, y los actos de los cuales es comienzo serían procesos temporales, si no se correspondiera con un acto. Todo esto es solidario, y lleva consigo que la determinación directa no es el simple empezar (con lo que empezar tiene de connotación temporal) de los otros actos. Un acto no es el comienzo de otros; tampoco lo es la sola inteligencia sino la inteligencia con hábito”¹⁹.

El concepto de *a priori* -que guía la metodología trascendental- queda de este modo depurado. Propiamente hablando el *a priori* intelectual corresponde al acto, y a través del acto a las condiciones sensibles de la intelección, pero una y otra prioridad no se ponen en el mismo plano. De manera que resulta impropcedente asimilar simplemente el comienzo intelectual al comienzo en el sentido de inicio temporal. Pero eso significa también que la posición kantiana sobre el *a priori* requiere rectificación. Kant entiende que el método de la filosofía comienza en un sentido que *aventaja* al tiempo, pero sólo dentro de los límites en que el entendimiento puro esboza los confines de la *experien-*
cia posible. En tal sentido, la intelección en Kant *salta* sobre el tiempo, pero con un salto bien corto, en dependencia de su idea del entender como función categorial referida a la pluralidad de tiempo.

En Polo, el salto intelectual sobre el tiempo es de mucha mayor envergadura, hasta el punto de que el estatuto mismo de la intelección puede describirse en los términos de *adelantamiento*. La intelección salta sobre el tiempo en cuanto la presencia mental *se adelanta* al tiempo. El objeto intelectual es presente, se muestra en presencia, en virtud del adelantamiento de la operación mental. El adelantamiento de la presencia mental es la misma articulación del tiempo, el paradigma intelectual en Polo. El adelantamiento de la presencia mental instauro el comienzo intelectual, el abstracto.

[19] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento* t. III, ed. cit., p. 322.

Planteadas en forma la sentencia kantiana antes citada no merecería reproche: todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo conocimiento tiene su condición en la experiencia, puesto que al menos el acto de entender es *a priori* con relación a la experiencia –al tiempo–. La presencia mental se adelanta al tiempo, hasta el punto de introducirse articulándolo. La discrepancia con Kant emerge en la descripción del comienzo intelectual aquí propuesta: *adelantamiento*. En efecto, este último término connota el tiempo a través de cierto respecto que la crítica kantiana no contempla. Por decirlo de este modo: en el planteamiento crítico kantiano la presencia mental *se retrasa*: ha de forjarse proyectivamente, salir en busca de una intuición con miras a consolidar su objeto²⁰.

En consecuencia, el principio trascendental no reviste en Kant la suficiente amplitud para incoar el método en condiciones. Descansa en definitiva en una versión pobre, disminuida, del acto intelectual. Kant compartiría hasta cierto punto que la intelección abarca el tiempo, en el sentido de que la conciencia trascendental *recorre* la pluralidad temporal imponiéndole la forma de su unidad posible. Pero este abarcar intelectual del tiempo resulta en Kant extrínseco: la pluralidad pura del tiempo no queda, por así decir, *penetrada*, puesto que el tiempo es concebido por Kant como *el elemento ajeno*, lo refractario mismo a la intelección. Por lo tanto, la opacidad del tiempo –a la que anteriormente nos referíamos– no llega a ser vencida: entender no es *presencia*, *transparencia*. El paradigma kantiano expone la intelección como si fuera cierta imposición extrínseca en orden a configurar, a *manejar* un elemento extraño, refractario; para colmo, un elemento extraño instalado en la propia estructura del sujeto a título de forma receptiva *a priori*.

De entrada, esta misma forma *a priori* resulta *intencionalmente extraña* a su contenido por la misma razón por la que –en el plano empírico– se amalgama con ese mismo contenido²¹. Conocido el fenómeno espacio-temporal, lo conocido no es su contenido de realidad, sino en todo caso la misma amalgama espacio-temporal. La forma espacio-temporal comienza por imponerse a la diferencia real estableciendo su exclusión recíproca, pero de tal suerte que lo real de la diferencia –*la diferencia misma*– queda en tal exclusión absolutamente ignorado.

En suma: las diferencias reales percibidas –en el espacio y en el tiempo– no pasan de configuración fenoménica *de la propia temporalidad*, y por eso esta última es como una pantalla opaca que impide simplemente el acceso intencional a lo real. Sólo queda la fijación de la objetividad fenoménica: tal es la obra del entendimiento a través de la confección de esquemas imaginativos trazados *a priori* en la forma del tiempo. Los esquemas serían configuraciones temporales definidas, sobre la base de una pluralidad pura difusa, previamente asentada como forma del sentido interno.

[20] Cfr. Maréchal, J., *o. c.*, trad. cit., pp. 469-470.

[21] Cfr. Scheler, M., *Ética*, ed. cit., pp. 124-125.

b) *El tiempo como forma articulante y articulable*

Articulación temporal equivale, a mi modo de ver, a *forma del tiempo*. El tiempo es *forma*, orden inclusivo de ciertas determinaciones reales que serían su contenido. Pero, además, el tiempo es susceptible de adoptar diversidad de configuraciones; el tiempo es, en este último sentido, *formalizabile*: es decir, capaz de manifestar su unidad según modalidades articulativas diversas.

El tiempo es el orden que rige la exclusión recíproca de las determinaciones o diferencias reales que sólo existen y son conocidas de este preciso modo: en recíproca exclusión²². Deben añadirse algunas precisiones: en primer lugar, el tiempo como orden de exclusión mienta en efecto cierta exterioridad recíproca de las determinaciones reales. Pero la exterioridad a que se alude no significa en exclusiva la condición del espacio. La exterioridad temporal es, por así decir, más profunda, y raíz de la exterioridad que asignamos a la extensión espacial²³.

En segundo lugar, este *orden de exclusión* designa la unidad misma del orden excluyente. Quiero decir: el tiempo, como orden que rige la exclusión de las diferencias recíprocamente excluidas, es también la unidad de tales diferencias. A este propósito, se emplea la palabra *orden* según una doble significación, una más propia que otra. En sentido laxo, orden equivale a ámbito: en este sentido la unidad del tiempo puede considerarse a modo de esfera abaricante de las determinaciones o diferencias reales recíprocamente excluidas. Es decir: las diferencias se excluyen unas de otras pero todas ellas se contienen –existen– en el tiempo. Nos referimos entonces al tiempo como el orden o ámbito de los seres temporales, aquellos que existen *en el tiempo*.

Ahora bien. Conviene evitar *la suposición del tiempo*, es decir, la consideración del tiempo como sustancia que soporta o de que se nutre la realidad de los seres temporales. Pero será difícil evitar esta suposición del tiempo si nos atenemos en exclusiva a la acepción del orden temporal recién descrita. Por eso es ésta una acepción impropia, porque sugiere que el tiempo es el ser mismo de las realidades temporales, es decir, introduce con facilidad la suposición del tiempo.

Examinaremos a continuación en qué sentido cabe afirmar que el tratamiento kantiano de la temporalidad incurre en la suposición del tiempo. Kant rechaza, desde luego, la realidad metafísica del tiempo: el tiempo es forma *a priori* de la sensibilidad. Y, no obstante, con vistas a la argumentación de su realismo empírico supone por doquier el tiempo. Así se echa de ver, en efecto,

[22] “Todo lo que siempre aparece en el ser separado de espacio y tiempo es un fenómeno físico”. (Scheler, M., *Los ídolos del autoconocimiento*, ed. cit., p. 56).

[23] En efecto, el tratamiento filosófico del espacio depende de la elucidación del tiempo –y no viceversa–, en virtud tanto de la prioridad metafísica del movimiento como de la peculiar posición gnoseológica –relativa al método– del tiempo. Más adelante me referiré a esta última.

en la noción kantiana de fenómeno, entendido como configuración temporal esquemáticamente trazada sobre la forma *a priori* del sentido interno. Kant dota al concepto de configuración temporal de una significación en parte ilustrativa y sugerente, y en parte –a nuestro modo de ver– errada, de la que efectivamente se sigue un grave perjuicio para la metafísica.

No hay inconveniente en la consideración de la unidad del tiempo como orden formal que vincula las diferencias reales percibidas, según una perspectiva también sugerida por la *Analítica trascendental*. En tal sentido se ha afirmado aquí que la unidad temporal rige la exclusión de las diferencias reales recíprocamente excluidas. No porque el tiempo mismo constituya la ley o principio metafísico de aquella exclusión –lo es el movimiento–, sino porque como forma, el tiempo es índice del diverso vincularse recíproco las diferencias que se excluyen.

El tiempo es forma, como bien dice Kant, porque su propia *diferencia* establece el vínculo que –en estratos diversos– mantiene unidas a las determinaciones reales recíprocamente excluidas. Pero, por la misma razón, yerra Kant cuando convierte en opaco el índice mismo cuya función era manifestar el vincularse recíproco de las diferencias recíprocamente excluidas. En sentido inverso afirmamos aquí la condición articulante –es decir, formal– del tiempo. La multiforme estratificación de la unidad temporal significa por su parte que el tiempo no es sólo unidad de orden articulante (de las diferencias recíprocamente excluidas), sino también forma diversamente articulable. La diversa articulación de la unidad temporal es establecida en correlación con la diversidad de niveles en la intencionalidad cognoscitiva. Insisto: el hecho de que el tiempo articule de modos diversos significa que el tiempo no es sólo forma unitiva sino también forma configurable. El método trascendental en sentido rectificado expone la pluralidad de los estratos temporales en correlación con la esencia respectiva del acto cognoscitivo que en su caso objetiva el tiempo.

Esa doble condición del tiempo –forma articulante y articulable– resulta además solidaria con la condición de índice gnoseológico que atribuimos al tiempo. La forma articulante de las diferencias reales recíprocamente excluidas puede ser a su vez articulable *si y sólo si*: *a*) el tiempo es una forma manifestativa; y *b*) la realidad es susceptible de manifestación aspectual en diversos estratos²⁴. Correlativamente: cabe que la realidad sea susceptible de manifestación multiforme –en estratos– *si y sólo si* la forma manifestativa es diversamente articulable; en efecto: en caso contrario los estratos quedarían desvinculados unos de otros de modo que no manifestarían la realidad.

Adviértase: el tiempo articula –excluye y une– las diferencias en cuanto que es su manifestación aspectual legítima –adecuada– y no única. Pero no

[24] La noción de *estrato de realidad* es propuesta por Max Scheler, en conexión con la forma del tiempo, especialmente en *Los ídolos del autoconocimiento*: cfr. ed. cit., p. 32.

cabría integración cognoscitiva sin acoplamiento de estratos manifiestos, y no habría acoplamiento de estratos si la forma manifestativa en un nivel no fuera conocida en el nivel superior. Ese desplazamiento de la forma manifestativa desde un nivel intencional a otro exige diversas articulaciones *en la propia forma*, en correspondencia de identidad intencional con la esencia del acto manifestativo (en cada nivel). El principio aristotélico según el cual *el cognoscente en acto es lo conocido en acto* permite comprender que la forma manifestativa de un estrato real sea cabalmente proporcionada por el acto que opera el alumbramiento de lo real –*según ese preciso estrato*–.

La multiforme articulación del tiempo es por lo tanto solidaria con su condición de índice gnoseológico, manifestativo del articularse de las diferencias reales en diversos estratos intencionales. Ahora bien: puesto que la articulación de la forma temporal es diversa, podríamos plantearnos si cabe hablar de un máximo; es decir, si existe una forma articulativa del tiempo tal que no quepa otra articulación superior. La respuesta ha de ser afirmativa: llamaremos *articulación plena del tiempo* a aquella tal que no permita –más allá de sí misma– ulterior integración de la unidad temporal. Pues bien: la presencia mental es semejante articulación plena del tiempo. Esta es la razón de que la presencia mental –la articulación del tiempo en presencia– sea denominada por Polo *límite*. Por mi parte, empleo para la presencia mental la expresión *articulación formal plena del tiempo*. Es preciso introducir en este punto dos precisiones:

En primer lugar: la articulación temporal puede ser plena –excluir una forma articulativa superior– sólo si ella misma no es temporal (aunque sean temporales las diferencias que ella articula). No es así en cambio en el caso de las configuraciones parciales o sensibles del tiempo, es decir, en el de aquellas cuya integración según niveles resulta proseguible. En suma: la forma articulante del tiempo es a su vez articulable solo si ella misma es temporal. La razón es que sólo si la forma manifestativa es temporal la exclusión manifestativa de las diferencias temporales es susceptible de reducción *en el orden manifestativo*. Por el contrario, la articulación plena del tiempo es tal que su unidad es cierto ápice conforme al cual las diferencias que se manifiestan excluidas no admiten ulterior integración sin perjuicio del mismo carácter de la manifestación. En este sentido dice Aristóteles que las esencias son como los números y habla de aprehensión de los indivisibles. Las esencias, es decir, las manifestaciones de las formas según la articulación plena del tiempo, son núcleos diferenciales inconcusos, en el sentido aludido: su manifestación está concluida, es improseguible en la línea en que en cambio, *hasta llegar hasta ellas*, se acoplaron los estratos intencionales en función de la flexibilidad de la forma temporal.

La segunda precisión es la siguiente: la articulación plena o inteligible del tiempo no equivale, sino que excluye, *la plena unicidad del tiempo*. La unicidad plena del tiempo sería la plenitud de la presencia, la presencia colmada

desde sí misma de Hegel, que excluiría de suyo –suprimiría– la legitimidad de las configuraciones temporales parciales²⁵.

En conclusión: puesto que el tiempo es índice válido del vincularse de las diferencias recíprocamente excluidas según niveles diversos, el tiempo mismo es susceptible de configuración según grados diversos. A la configuración plena del tiempo –que no debe confundirse con su plena unicidad– llamamos presencia mental, o articulación plena inteligible del tiempo. La unicidad plena del tiempo sería en cambio la autopresencia, que por excluir de suyo la configurabilidad parcial del tiempo ha de rechazarse sin más. La articulación plena del tiempo vendría proporcionada, según se ha dicho, por la forma, no temporal ella misma, que introducida en el tiempo otorga a éste el ápice de su carácter de índice cognoscitivo: la transparencia²⁶.

Con tales prenotandos, acerquémonos ahora a la noción de esquema trascendental. Kant la propone en orden a homogeneizar el concepto con la imagen²⁷. La idea del esquema *a priori* parece sugerida por los conceptos de las figuras geométricas²⁸, cuya misma objetividad es según Kant su legalidad constructiva *a priori* con relación a la pluralidad espacial. El espacio isomorfo –*difuso*²⁹– queda definido *a priori*, pongamos por caso, si cierta ley esquemática de índole constructiva nos obliga a poner los puntos en equidistancia a otro que hace de centro. La ley es esquemática porque no impone, por ejemplo, la longitud que haya de tener la eventual figura construida; pero con todo es ley, porque repite la construcción de acuerdo con unos parámetros generales.

Análogamente, entiende Kant, cabe esta versión de los conceptos puros a modo de leyes *aprióricas* configurativas de la pluralidad temporal; y así dar cuenta del inextricable problema de la continuación entre entendimiento y sensibilidad, a la par que se esclarece el misterio de la anticipación en el

[25] Cfr. Hegel, W.G. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1817, 2ª edición, Berlín 1827; 3ª edición, ibíd. 1830; ed. cast. R. Valls, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, §§ 257-259, pp. 315-319.

[26] Esta última consideración permite dar razón de las expresiones que empleo para aludir al contenido de realidad cuya posición excluyente rige la forma del tiempo. La equivalencia entre determinación y diferencia prefiere, no obstante, esta última en función de su especial connotación gnoseológica. El método filosófico no puede tener otro punto de partida: lo real en cuanto cognoscible es diferenciado –*determinación*, pero mejor, *diferencia*–, y hasta carece de sentido, en mi opinión, el establecimiento de una posición de realidad intrínsecamente indiferenciada. De ahí que haya de recusarse completamente la noción kantiana de cosa en sí, en la que con razón se encuentra un hierro de madera.

[27] Cfr. *KrV* B 176 A 137.

[28] Cfr. *KrV* B 180 A 14 .

[29] Análogamente, a la pluralidad homogénea indefinida, elemental y carente de determinación inteligible de la forma kantiana del sentido interno puede denominarse *tiempo difuso*. Sobre semejante unidad *difusa* trazan las funciones categoriales sus esquemas, que serían las complejiones temporales definidas.

conocimiento de las leyes naturales³⁰. Con vistas a tal propósito, la pluralidad temporal isomorfa –idéntica con la pura forma de la intuición interna– ha de presentar algunos caracteres que la hagan susceptible de recibir configuraciones diversas. Es obvio que si la pluralidad temporal pura fuera de suyo completamente informe, no cabría disponer *de distinto modo* sus elementos. Adviértase de paso cómo juega la imaginación en la construcción de la teoría kantiana del tiempo. El tiempo resulta –valga el ejemplo– una especie de plastilina capaz de recibir distintas configuraciones. Pero no tendría esa disposición una plastilina tan amorfa que no presentara algunos caracteres diferenciados.

Los elementos temporales que permiten la combinatoria serían los instantes: momentos vacíos dispuestos en hilera, tales que admiten relleno o vaciado, y relleno continuo o discreto, etc. En la *KrV* Kant enumera ciertos aspectos del tiempo en conexión con los tipos de categorías. Se habla de *serie*, *contenido*, *orden* y *conjunto*³¹. Cada una de tales respectividades expone la configurabilidad del tiempo vista desde cada uno de los cuatro tipos de funciones unificantes –extraídas por su parte de la forma lógica del juicio–. En suma: la configurabilidad del tiempo sería su disposición plástica, con arreglo a la cual presenta sus elementos a diversas modalidades combinatorias. Las cuatro modalidades no serían exactamente combinaciones de elementos temporales sino más bien órdenes combinatorios posibles a que se presta la plasticidad de los elementos temporales. Así, por ejemplo, si se considera el tiempo desde la faceta de su contenido, puede estar *lleno* (realidad) o *vacío* (negación); si se considera el tiempo en su faceta sucesiva puede combinarse la permanencia (sustancia) –*lleno en un tramo*– o la sucesión (causa-efecto) –secuencia regular *de llenos distintos*–. (He prescindido en los dos ejemplos de la terna categorial restante).

Deseo resaltar en este punto el tratamiento kantiano de la conformación del tiempo de acuerdo con los esquemas de la sucesión –en las *Analogías de la experiencia*–, porque manifiesta de modo especial la *suposición del tiempo* por parte de Kant. La suposición del tiempo es, según se ha dicho, su consideración a modo de sustancia, de *cosa* que existe por sí misma, con independencia del contenido temporal. Kant no acepta que el tiempo sea cosa en sí –puesto que es forma de la intuición interna–, pero en apoyo de su realismo empírico, trata *de hecho* al tiempo de este modo. Por eso, en el marco de la consideración del esquema de la permanencia y la sucesión, la sustancia es identificada con el tiempo.

El razonamiento de Kant es el siguiente: a pesar de las distintas posibilidades combinatorias mencionadas, el tiempo conforma una serie unilateral, su conformación es enteramente rígida. Sólo caben tres modos del tiempo:

[30] Cfr. Vigo, A., “Determinación y reflexión”, en Flamarique, L.– González, A.M. (eds. asoc.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant, Anuario Filosófico*, XXXVII/3 (2004), pp. 777 y ss.

[31] Cfr. *KrV* B 185 A 145.

permanencia, simultaneidad y sucesión³². Ahora bien: no podemos percibir el tiempo en sí mismo, sino sólo lo que ocurre en el tiempo. Por lo tanto, juzgamos de la simultaneidad y la sucesión de las cosas porque tomamos el tiempo mismo como lo permanente³³. Lo permanente en el plano del fenómeno es la pura sucesión con arreglo a la que se mide la relativa permanencia, la simultaneidad y la relativa sucesión de los fenómenos.

Lo que realmente permanece es el tiempo, la sucesión pura de los fenómenos en el tiempo, no del propio tiempo³⁴. El tiempo mismo no se sucede sino que en él permanecen y cambian los fenómenos. Por lo tanto el tiempo es la sustancia de la realidad fenoménica: -advíertase: la materia, el *hypokéimenon*, de Aristóteles-. La sustancia es la representación intuitiva de la propia forma del tiempo, de modo que la categoría de sustancia no sólo se aplica válidamente al correspondiente fenómeno, sino que tal aplicación hace de condición de cualquier otra.

Así se comprende también el carácter funcional de los conceptos puros. La sustancia es de suyo incognoscible —es en todo caso el tiempo, que no puede percibirse por sí mismo—, pero sirve para estratificar de manera correlativa los fenómenos: el que eventualmente permanece hace de sustancia de los que sobre él se suceden³⁵. Sobre esta base de la permanencia de la pura sucesión critica Kant después los paralogismos de la psicología racional. La categoría de sustancia no es aplicable al fenómeno interno porque ahí sólo hay —en el plano de la intuición— una pura sucesión³⁶. Es distinto en lo que se refiere al fenómeno externo, porque entonces la intuición cuenta también con la relativa estabilidad fenoménica que proporciona la intuición del espacio³⁷. Y así el esquema permite la estabilización de determinados fenómenos sobre el marco general de la sucesión de los otros³⁸.

Me parece haber resaltado, con el desarrollo precedente, los puntos que más interesaban: primero, si el tiempo es susceptible de configuraciones diversas, queda sugerida la posibilidad de distintas formas de unidad temporal. Luego no sólo la secuencia. La secuencia es la unidad imaginativa del tiempo. Segundo: si la forma del tiempo es de hecho pensada en términos de unidad abaricante de lo real físico, ¿de dónde procede la convicción de que sólo el tiempo y ninguna otra cosa es lo permanente del mundo (en el plano del fenómeno)?

[32] Cfr. *KrV* B 219 A 177.

[33] Cfr. *KrV* B 225 A 182.

[34] Cfr. *KrV* B 226 A 183.

[35] Cfr. *KrV* A 400.

[36] Cfr. *KrV* B 413; B 420.

[37] Cfr. *KrV* A 381.

[38] Vid. la refutación de Scheler al planteamiento kantiano en la crítica de los paralogismos de la psicología racional en *Ética*, ed. cit., pp. 502 y ss.

Tal es la tesis que en definitiva conduce a negar la realidad en sí de *la realidad empírica*, esto es, a sentar su idealidad trascendental. Sólo el tiempo mismo, la pura forma del sentido interno sustenta, subyace, todo lo demás constituye mero epifenómeno de semejante forma sustentante. Pero como se trata al cabo de una forma del sentido interno, nada *real determinado* subyace. Puede preguntarse, pues, a Kant qué es lo que en definitiva abarca la unidad abarcante o si sólo se abarca a sí misma.

Si el tiempo por sí mismo no es percibido, como muchas veces dice Kant, sino las cosas que en él permanecen y se suceden, ¿en virtud de qué se afirma que el tiempo mismo es la única permanencia fenoménica? Obviamente tan sólo en función del axioma previo introducido en la estética trascendental, de la que en realidad depende toda la *KrV*. Como el tiempo es la forma del sentido interno, ni se conoce realidad alguna, ni lo que se conoce fenoménicamente será más que esa forma de acuerdo con sus diversas configuraciones. El tiempo supuesto por todas partes, también en la primera antinomia de la dialéctica trascendental, donde tanto tesis como antítesis parten asimismo de la suposición del tiempo. En tal sentido no ocurre, como dice Kant, que una y otra parezcan probar confirmando la impotencia de la razón pura, sino más bien que ninguna parece hacerlo, porque ambas exhiben un supuesto bastante tosco³⁹.

El equívoco que atribuye al tiempo imaginativo consistencia ontológica se sustenta sobre la conciencia intelectual de tiempo, no suficientemente depurada. Pero ha de existir una buena razón para que el tiempo imaginativo –la sucesión indefinida– resulte espontáneamente extrapolado en calidad de marco más extenso de la existencia del mundo y de las cosas. Este frecuente y casi inevitable equívoco de parte de la tendencia natural de nuestra fantasía, se sustenta por cierto en la noticia intelectual –no suficientemente depurada– de la articulación del tiempo entero. En ningún caso podría ser proporcionado por la propia imaginación.

De entrada, es verdad que la imaginación reproduce sus objetos de acuerdo con su disposición dentro del marco de la sucesión temporal⁴⁰. Pero la propia imaginación no puede representar este esquema. Ahora bien. El

[39] La primera antinomia de Kant es refutada, desde la perspectiva dialéctica, brevemente en la 4ª observación al cap. I de la secc. I del Libro Primero de *La ciencia de la Lógica*; y más extensamente en la observación 2ª del cap II de la sección II del mismo Libro (Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke*, Hrg. Der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburgo, 1968-; ed. cast. F. Duque, *Ciencia de la lógica, I: La lógica objetiva*, Universidad Autónoma de Madrid, Abada Editores, Madrid, 2011, pp. 335 y ss. Convengo con Hegel en estimar la tosquedad de los argumentos que Kant esgrime como supuestas pruebas de la antinomia. Ya Tomás de Aquino rebatía la pretendida prueba del origen temporal del mundo, y en cuanto a la antítesis de la primera antinomia, la suposición del tiempo vacío –con sus elementos indiscernibles– no puede resultar más endeble. Una y otra suponen la realidad del tiempo con independencia de las cosas temporales, en definitiva proceden de la mala sustancialización de la temporalidad antes mencionada.

[40] Vid. Fabro, C., *Percepción y pensamiento*, trad. J.F. Lisón, EUNSA, Pamplona, 1978.

esquema imaginativo es susceptible de iluminación intelectual. La frecuente extrapolación del tiempo imaginativo como marco de consistencia de lo real es por lo tanto obra del entendimiento, digamos, poco ejercitado. Podríamos incluso decir que el ejercicio metafísico más pedestre comienza por aquí: extiende sin conversión el título de incontestable esfera ontológica al orden de la sucesión, previamente iluminado en el comienzo mismo de la vida intelectual.

En cambio, la articulación presencial del tiempo significa la forma de unidad temporal según la que el objeto *se destaca* con relación a la mera fenomenidad⁴¹. Podemos tomar de Kant la idea del fenómeno como configuración temporal cuya sanción objetiva exige la inclusión en la unidad entera del tiempo⁴². Podemos tomarla, siempre que salvemos los extremos siguientes: 1º La propia condición fenoménica tiene un carácter, por llamarlo así, *vehicular*⁴³. Eso significa que carece de sentido la consideración del fenómeno –y, por lo tanto, de la forma temporal– a modo de pantalla: la forma manifiesta de la exclusión de las diferencias reales sensibles, no puede ser al mismo tiempo *la forma de la opacidad envolvente* de tales diferencias. 2º La unidad temporal del fenómeno es parcial, de modo que la objetividad sensible no llega a ser exenta. Llamamos *esencia* al objeto intelectual precisamente en función de que la unidad con él destacada es *suficiente*, y a este título correlativa respecto de la unidad entera del universo –*esencia* en sentido propio–. La unidad entera del universo es, según Polo, el implícito del abstracto, precisamente en cuanto que la abstracción es articulación del tiempo entero⁴⁴. En suma: el objeto inteligible *destaca esencia* porque es obtenido en función de la articulación del tiempo entero. Esta *unidad entera* del tiempo no es real, sino el mismo carácter inteligible, la presencia mental. Pero sólo a través de ella cabe noción del tiempo abarcante. La exención objetiva es propiamente propiciada por la presencia mental, como el propio Kant entrevé con su exigencia de que el entendimiento sancione la objetividad del fenómeno. Sin embargo, como en Kant la intelección se limita a configurar *desde fuera* la forma del tiempo, la exención objetiva lograda se frustra y la unidad abarcante entrevista se limita a la de la experiencia posible.

[41] “El fenómeno no es el objeto de conocimiento, sino, más bien, es el conocimiento como fenómeno, como aparecer, esto es, como pura apariencia, como puro perspectivismo sensible (...) La razón de esto estriba en que el fenómeno es aquello conocido respecto de lo cual ninguna subjetividad se distingue: no hay precisamente sujeto aperceptivo del fenómeno” (Polo, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, J.A. García González (ed.), Cuaderno de Anuario Filosófico, nº 175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 25).

[42] Repárese en que *la unidad entera del tiempo* no equivale a su plena unicidad, pues hemos recusado esta última como incompatible con la diversa configurabilidad de la forma temporal.

[43] Vid. el tratamiento de la noción de fenómeno en Scheler, M., *Los ídolos del autoconocimiento*, ed. cit., pp. 29 y ss.

[44] Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento* t. IV, EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 558 y ss.

c) *La unidad del tiempo como cifra de la realidad física*

¿De qué modo se opone la forma de lo temporal a la exhibición directa de la determinación real? Desperdigando la diferencia conocida según la multiplicidad de un reparto que no permite su concentración: agua es aquí y allí, agua es fría y caliente, agua es bebida, hielo y H₂O, y ello según una *secuencia rígida* –el tiempo– que establece ocurrencias dispersas y aparentemente irreductibles de lo que, no obstante, no deja de ser *lo mismo*.

Lo mismo entendido que agua es simplemente *agua*, no agua fría o caliente o hielo –y ni siquiera H₂O–, sino *aquello mismo* que todos entendemos cuando pensamos agua, y que tampoco precisa coincidir con la imagen que se viene a la mente de cada uno y que a este propósito resulta una representación imaginativa fortuita. Y sin embargo el famoso mono del experimento⁴⁵ –en contraste con la ciega y sordomuda Hellen Keller⁴⁶– no fue capaz de reparar en que el agua que bebía era capaz de apagar el fuego: para el mono la doble ocurrencia espacio temporalmente dispersa del agua distanciaba las diferencias del agua percibida hasta constituir las en *cosas simplemente distintas*.

¿De qué modo lo intelectualmente exhibido, no siendo *la forma transparente del tiempo* (la presencia mental), es sin embargo *lo temporal del tiempo*? Ante todo: ¿qué es *lo temporal del tiempo*? Lo temporal del tiempo es el contenido de realidad que lo es en cuanto ocurre, dura y se distiende justo en aquella dispersión que –cara al conocimiento– interpone la forma del tiempo. El contenido real directamente exhibido –cancelada la dispersión que se interpone– no ha de carecer por cierto de la referencia al tiempo, porque en tal caso, ¿se entendería *agua* o más bien, el dominio de lo directamente entendido habría de reducirse al espectro de los objetos matemáticos, intemporales y muertos?

Agua como contenido real ocurrente, duradero y disperso –aquello que todos entendemos cuando pensamos *agua*– incluye la referencia al tiempo como que es justo *la acción de agua*, el imponerse real, la vigencia múltiple y dispersa –y con todo concentrada– de cierto núcleo de realidad irreductible. Manifestamos que entendemos agua cuando decimos *agua*, como Hellen Keller cuando acierta con un mismo signo para referirse a aquello mismo que por fin se ha abierto paso en su mente. Pero lo que decimos con *agua* es *la acción de agua*, el ser vigente o extender su poder *en el tiempo* de aquel núcleo de realidad irreductible: tal es la acción de agua, ejercicio poderoso de acuosidad, por emplear esa relamida expresión.

La expresión de lo entendido de este modo es el verbo. El verbo incluye referencia al tiempo⁴⁷, expresa la acción remansada y extendida: el remansarse

[45] Cfr. Pinillos, J.L., *Principios de psicología*, Alianza Editorial, 1987, p 442.

[46] Me refiero a la conocida historia narrada en la película *El milagro de Ana Sullivan*, de Arthur Penn, 1962.

[47] Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento* t. II, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 287 y ss.

y extenderse de la acción, su configuración determinada –según su concentrarse en un núcleo irreductible-. Si el abstracto no diera noticia del tiempo carecería de referencia intencional, simplemente, de contenido. Si a la forma del abstracto –su estatuto formal, la presencia– denominamos articulación plena del tiempo, a su contenido, la determinación inteligible directa, la llamamos esencia inteligible. Ahora bien: la esencia inteligible no sólo es obtenida en presencia sino que, precisamente por serlo, su contenido intencional es referente al tiempo. El abstracto es cierta iluminación del fantasma concerniente a la forma articulante de las diferencias reales recíprocamente excluidas. En el nivel intencional de la imaginación esa forma es el tiempo sucesivo, cuya rigidez es precisamente depuesta en virtud de la mencionada iluminación intelectual.

Es frecuente cierta exposición de la *conversio ad phantasmata* que tiende a *separar* el estatuto del objeto de la primera operación intelectual, a distanciar la objetividad abstracta con relación a la imagen que constituye su condición sensible. De este modo, se entiende la *conversio* a modo de un regreso, una vuelta destinada a vencer la distancia previamente interpuesta. Polo ha insistido en lo inadecuado de este planteamiento hasta el punto de rehusar la denominación de concepto para el objeto de la primera operación intelectual, al que denomina precisamente *abstracto*. En la gnoseología poliana⁴⁸, la interposición de un estrato de objetividad separado o deslindado de la inmediata continuidad intencional con las imágenes sensibles, corresponde en cambio al concepto (no al abstracto). De ahí que, en el planteamiento de Polo, el concepto introduzca el plano intencional propiamente *representativo* con el que se da entrada a la lógica racional. Tal es la razón de que Polo designe el concepto como primera fase de la operación racional, de acuerdo con la que la mente opera la devolución a la realidad de lo pensado. El concepto es primera fase operativa de la razón porque en él la mencionada devolución no queda enteramente cumplida, esto es, queda detenida en un cierto espacio por así decir intermedio entre la primera objetividad abstracta y la realidad explícitamente afirmada en el juicio. Ese hiato explica también la precipitación con que se atribuye valor ontológico a caracteres que en verdad pertenecen sólo a la peculiar objetividad conceptual. La extrapolación ontológica de tales caracteres es denominada por Polo *metafísica prematura*.

El método gnoseológico ha de ajustar su propio comienzo al de la vida intelectual, pero esta última se incoa como abstracción de la esencia inteligible a partir del fantasma. A la forma articulativa del tiempo en virtud de la cual el saber *se anticipa obteniendo* esencia inteligible hemos llamado articulación del tiempo entero. Aquí comienza también el método, porque la articulación del tiempo entero proporciona un comienzo suficientemente vasto. No así la objetividad sensible, cuya articulación temporal propia debe decirse disminuida o

[48] *Ibid.*

parcial. Es preciso acercarse cuidadosamente a esta última noción, es decir, sin perder de vista que la articulación temporal sensible queda esclarecida por la inteligible y no viceversa.

Examínese el enunciado que formulábamos anteriormente: *las diferencias reales sólo existen y son conocidas según en el modo de su mutua exclusión*. En la matización de este enunciado se juega la suerte de la doctrina del método, considerada desde la perspectiva de la forma temporal, puesto que ésta última puede considerarse índice de la elucidación metafísica.

La noción de forma o articulación temporal adquiere en efecto un valor metódico. La unidad del tiempo –que es su forma– tiene que ver con el método de la filosofía primera. La dificultad está en reparar en que el valor gnoseológico de la articulación del tiempo es bipolar: mientras *en directo* da cuenta del estatuto del conocimiento objetivo, de manera indirecta cifra el límite objetivo. En este último sentido la articulación del tiempo entero es raíz positiva de la problematicidad del saber. El adelantamiento del saber –según la articulación presencial del tiempo– es positivamente problemático. De ahí que la metafísica exija reducción metódica del tiempo. Así se matiza también la aparente equivalencia que introduce el enunciado aludido: *las diferencias reales sólo existen y son conocidas según el orden de la mutua exclusión*; pero más propiamente: el orden *manifestativo* de la exclusión recíproca de las diferencias reales es pórtico para el acceso al orden *real* de su coexistencia excluyente.

Dicho de otro modo: puesto que el *ordo et conexio idearum* no equivale sin más al *ordo et conexio rerum*, resulta preferible subrayar en la noción de forma temporal la significación connotativa del orden metódico –que hace de pórtico–, mientras que se reserva para el movimiento el significado alusivo al orden temático o propiamente metafísico. Así, la forma temporal sería el orden de las diferencias reales excluyentes con arreglo al que se accede al vincularse real entre las diferencias recíprocamente excluyentes. Este vínculo real es el movimiento. El tiempo no sólo es la medida del movimiento sino también su índice, y para el método principalmente esto último.

3. Conclusión: la contraposición de las nociones de esencia y fenómeno en función del tiempo

La misma denominación *forma temporal* responde al propósito de sugerir la flexibilidad que requiere el tratamiento gnoseológico de la unidad del tiempo. La unidad del tiempo, su articulación formal, es en efecto plena o parcial, y la articulación parcial se distribuye en niveles intencionales diversos. De otra parte, la articulación del tiempo se llama formal en cuanto se distingue del contenido real del tiempo al que cabe denominar *vigencia del ser temporal*.

Por articulación parcial del tiempo debe entenderse la noticia temporal esencialmente relativa, esto es, en función, no sólo del movimiento interno del

viviente⁴⁹, sino también del disponerse respectivo de los movimientos externos vitalmente significativos. La percepción sensible del tiempo es esencialmente relativa sin que ello vaya en perjuicio de la objetividad del tiempo percibido. El tiempo sensible es objetivo porque los movimientos que sustentan su noticia son reales –y objetivamente conocidos–. Aunque, de otra parte, está claro que no ha de atribuirse a la objetividad del tiempo las mismas características que a las diferencias que con él se perciben y en él se comparan. El hecho de que las posibles comparaciones entre los movimientos significativos para el organismo sean, por así decir, infinitas, este hecho, digo, no quita objetividad al valor de tales comparaciones. Pero sí excluye taxativamente la posibilidad de que el tiempo sensible alcance la plenitud de la articulación.

Ni siquiera la *articulación del tiempo entero* es susceptible de *comparecencia objetiva*. La articulación del tiempo entero es la condición propia del *objeto*, su estatuto, y, por lo tanto, su límite. La comparecencia objetiva en sentido propio se reserva a la inteligencia, cuya operación instaure precisamente ese estatuto al que llamamos articulación del tiempo entero. Cualquier noticia del tiempo sensible informa, pues, de una articulación parcial del tiempo, según la cual pasa a contenido intencional cierta forma articulativa de las diferencias reales que en niveles sensibles inferiores permanece tácita. Pero en cualquier caso la noticia temporal compareciente no abarca –*deja fuera*–; establece una medida relativa, cierta respectividad entre movimientos cuyo contorno global deja impreciso.

En cualquier percepción acontece una vivencia del tiempo sensible, como también en las experiencias de placer, de dolor, de deseo. En la impaciencia del deseo se experimenta como un extenderse interno del tiempo. Se ofrece de este modo una noticia comparativa entre los movimientos correspondientes al propio organismo –sediento, pongamos por caso– y el objeto –el agua, allí lejos– que satisfaría el deseo. De igual modo son también expresamente convocadas las intenciones de pasado por parte de la memoria, o de futuro por parte de la cogitativa. La memoria reproduce lo acaecido bajo la expresa indicación del vínculo entre la experiencia presente y la serie vivida que se remonta a lo rememorado. Pero en ninguno de estos casos, lo sensiblemente notado es aquel *tiempo uno*⁵⁰ que se extiende más allá de los contornos imprecisos de la propia experiencia y al que se refiere frecuentemente Husserl⁵¹ en sus descripciones de la actitud natural de la conciencia. Hay ciertamente noción de este tiempo uno, pero de ninguna manera se tratará de una noticia sensiblemente

[49] Cfr. Scheler, M., *Ética*, ed. cit., pp. 568-569, n. 62.

[50] Cfr. Heidegger, M., *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 21.

[51] Cfr. Husserl, E., *-Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, La Haya, 1950; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, trad. J. Gaos, FCE, Madrid, 1993, & 27, pp. 64 y ss.

experimentada. Lo sensiblemente experimentado del tiempo es indefectiblemente un cierto acotamiento, una respectividad incompatible con el abarcar irrestricto del *tiempo uno*.

Tal es la razón que a mi parecer sustenta la conclusión kantiana sobre la imposibilidad de establecer un fenómeno correspondiente a la idea trascendental de mundo. El error de Kant está a mi juicio en restringir el alcance cognoscitivo –por parte de la conciencia que abarca el tiempo– a la esfera del fenómeno. Kant razona: puesto que el mundo como tal no es enteramente dado en el orden del fenómeno, lo dado del mundo es mero fenómeno. La esfera intelectualmente *abarvable* es según Kant la experiencia posible, *aprióricamente* abarvable por la conciencia trascendental. La confusión está en exigir la integridad fenoménica del tiempo como condición de realidad de lo dado en el tiempo; o en otra dirección: en restringir el dominio de la conciencia intelectual del tiempo a la esfera de la experiencia posible. La integridad fenoménica del tiempo no cabe de suyo, porque la articulación sensible del tiempo es parcial; y la conciencia intelectual del tiempo no se coextiende con el orden de lo posible sino que precisamente acompaña al señalamiento de la esfera de lo real físico.

En efecto. La abstracción suele explicarse en atención exclusiva al contenido determinado –el abstracto– obtenido. Aquí hemos propuesto atender más bien a la forma de la unidad según la que se dispone ese contenido. Las diferencias sensibles configuran en plexos cuyas más simples disposiciones parecen ser el espacio y el tiempo. A mi modo de ver, puede prescindirse del espacio, en razón de que su naturaleza no es esencialmente distinta de la del tiempo, sino esta misma considerada en su detención y contracción. Tanto el espacio como el tiempo son objetos formales, y tanto el uno como el otro dan noticia del modo de ser de diferencias cuyo existir exige recíproca exclusión. Pero el espacio contrae la más vasta disposición de aquellas diferencias en el tiempo, deteniéndolas –de acuerdo con su representación objetiva– en un *punto*; un punto, que es como corte transversal del tiempo.

¿Es por lo tanto el tiempo la sustancia general del mundo, el flujo que alimenta todas las cosas y del que el espacio mismo se nutre, como su misma posición detenida? De ninguna manera, sino el mero *índice* del ser físico real *según el movimiento*. *Índice* significa a este propósito *cifra*, no imposición formal receptiva según la estructura del sentido humano, sino más bien *estrato de la realidad*, configuración objetiva adecuada en la que comparece lo real ante las facultades de conocimiento humano. La metafísica depura y aquilata la vigencia de ese comparecer en dirección a los primeros principios. En este sentido procede recoger la sugerencia que proporciona la noticia del *tiempo uno*, marco más extenso de la existencia de las cosas para ulteriormente depurar su significado.

La unidad del tiempo es pues la cifra de su articulación inteligible plena, en contraposición con la cual se establece el alcance significativo de la

expresión *articulación parcial o sensible* del tiempo. En atención a otras nociones invocadas en la discusión precedente con Kant, puede añadirse aquí lo siguiente: *fenómeno* se asimila a articulación parcial del tiempo; la articulación plena o del tiempo entero se corresponde con *la esencia*. Dábamos antes la razón a Kant en que no cabe *fenómeno* del mundo, a partir de la imposibilidad de principio de comparecencia objetiva sensible de la unidad abarcante, de la que en cambio es cifra la noticia intelectual del tiempo entero. La textura del fenómeno, por llamarla así, es por cierto, como dice Kant, la de cierta disposición configurativa del tiempo: multiplicidad de diferencias de acuerdo con un orden cuya forma articulativa es el tiempo. Kant considera que la objetividad del fenómeno ha de venir asegurada por la asistencia de la conciencia trascendental que incluye la representación en la unidad más amplia del *tiempo uno*, para él equivalente al ámbito de la representación posible para una conciencia en general. La unidad del tiempo kantiano es inteligible, no sensible; es el abarcar de la pluralidad por parte del yo pienso como condición de cualquier representación significativa. La unidad del tiempo es en Kant inteligible –la condición misma de inteligibilidad– pero no es esencia, hasta el punto de que su propia realidad no puede ser establecida en función de la carencia de fenómeno correspondiente; o más propiamente: en función de que la noción misma de fenómeno excluye en Kant la posibilidad de acceso hasta la esencia, por razón de establecerse la barrera del tiempo como obstáculo insalvable para la declaración de realidad en sí de lo conocido. En suma: la función lógica queda divorciada en Kant de la función cognoscitiva.

Aún sin que se acepte el planteamiento general, ya se ha dicho que hay aquí sugerencias sumamente aprovechables. En primer lugar, hay acierto en vincular la condición de lo inteligible con la unidad del tiempo –aunque sea en un sentido disminuido que requiere corrección–. Pero, en segundo lugar, también hay acierto en advertir que el fenómeno como textura temporal exige integración en la más amplia que proporciona la unidad global del tiempo. La exigencia de integración avala la objetividad fenoménica misma. Por aquí nos topamos igualmente con la descripción de Husserl sobre la actitud natural de la conciencia, en que *el tiempo uno* hace de contorno impreciso que avala por así decir el rigor, la firmeza de todo aquello auténticamente dado en la experiencia.

Husserl⁵² toma tal continuidad o legalidad constante del *tiempo uno* como referente que permite precisamente poner entre paréntesis lo dado en la experiencia: el contenido intencional incluye índices referenciales que podrían entrar en contradicción con el decurso ulterior de la experiencia, esto es, no incluirse dentro del marco general de legalidad que avala a la experiencia en su conjunto. Por este camino practica Husserl su *epojé* y opera la clausura del fenómeno en su propia consistencia ante la conciencia trascendental; es decir, lo convierte en *esencia*.

[52] *Ibid.*

Recusamos aquí ambos extremos: ni el fenómeno es esencia, como quiere Husserl, ni impide el acceso a ella, como dice Kant, sino que se describe como articulación parcial del tiempo. Para que el fenómeno fuera esencia habría de contar con una textura temporal propia, que es precisamente la que en la doctrina de Husserl le asigna el tiempo inmanente de la conciencia. El tiempo inmanente de la conciencia establece la consistencia esencial del fenómeno y en tal sentido lo dota de una configuración temporal plena, y sin embargo –según Husserl– no intelectual, sino más bien preconsciente y sensible. A mi modo de ver esta posición es inaceptable y metódicamente inviable: entre otras cosas, todo el esclarecimiento fenomenológico depende de una intromisión de la mirada intelectual en aquel oscuro reino –de la preconsciencia–, intromisión que luego no parece reconocida por los propios fenomenólogos.

Pero la sugerencia sigue siendo aprovechable. Tanto uno como otro autor establecen la legalidad de la experiencia en su conjunto, en correspondencia con la unidad de la configuración temporal como marco que fija el estatuto de la objetividad. Y a partir de aquí podemos glosar más detalladamente la diferencia entre las configuraciones temporales que hemos llamado respectivamente plena y parcial. De hecho, el propio sentido interno está dotado de la capacidad de discernimiento de la representación, que por incluirse dentro del marco general de la experiencia, es –concurrente el ejercicio intelectual– *tomada como real*. El sentido interno discierne su intención del tiempo pasado en cuanto efectivamente vincula la experiencia presente con las anteriores y determina con precisión el marco real de la experiencia correspondiente con el *tiempo uno*. Los sueños o las ensoñaciones también presentan configuraciones temporales, pero en este caso la articulación temporal parcial carece de vínculo con la noticia con que se cifra la articulación temporal plena.

De acuerdo con esta última se establece la consistencia inteligible de lo real que aquí hacemos equivaler a la esencia. Se ha dicho que la esencia en su consistencia inteligible es por derecho propio discreta, es decir, núcleo de determinación inteligible no confuso: en este sentido no hay una única esencia sino muchas. Pero la consistencia inteligible asiste a cada núcleo esencial con el mismo derecho que asiste a todos según una misma consistencia, que es la que proporciona la articulación del tiempo entero.

Hegel pretende la reducción intelectual de la secuencia imaginativa, exponiéndola como repulsión del uno vacío de contenido. El pensamiento negativo daría cuenta así del hilvanarse de la sucesión indefinida de instantes. La pluralidad de estos últimos se contrae de este modo a la reiterada posición de este uno repelente. Pero un ajuste como el que Hegel propone exige contar con este *uno* que se repele no resbale a la suposición de un contenido. Eso no es posible.

La negación –el pensamiento negativo– no llega a sustituir el comienzo, es decir, no alcanza a reponer la determinación de su contenido. En cambio la forma de la articulación temporal entera asegura el contenido –no entero–

dentro de un horizonte *suficientemente vasto*. La negación tiene su cometido propio. La tesis de Polo es que la negación es advertencia procesativa de la insuficiencia del comienzo. De ahí que aunque la insuficiencia del comienzo no sea susceptible de saldo negativo, la negación indique de suyo la positividad del saber. Este es el uso que de ella hace Aristóteles, con su sanción heurística de la no contradicción. El saber es positivo, porque su puro adelantamiento problemático es imposible.

Aunque la negación no reduzca sola la insuficiencia del comienzo, indica la necesidad de ajuste de la forma negativa del saber. Decimos aquí en efecto que esa forma negativa con que el método se detiene es susceptible de esclarecimiento retrospectivo. El ajuste *saldaría cuentas* con la insuficiencia del adelantamiento; y desde la perspectiva del método, enderezaría también el planteamiento prepotente y ostentoso que desemboca en aporía de principio.

El ajuste del método salda la insuficiencia del primer comienzo, considerada en el orden mismo del método. Considerada en este orden, digo, porque en el suyo propio la insuficiencia del primer comienzo no es negativa. La insuficiencia en cuestión es negativa exclusivamente en el plano en que, por decirlo así, no pretende serlo; o bien —como está claro en Hegel— cuando se propone que la pura indigencia sea la condición precisa que anima al método. La iluminación retrospectiva de las aporías de principio esclarecería la impertinencia semejante modo de plantear el comienzo de la filosofía.

EL TRATAMIENTO HEGELIANO DE LA INTELECCIÓN COMO REFUTACIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO NOMINALISTA

HEGEL'S TREATMENT OF INTELLECTION AS A REFUTATION OF
THE NOMINALIST THEORY OF KNOWLEDGE

Juan José Padiá¹
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 29-09-2014

Aceptado: 27-10-2014

Resumen: La concepción hegeliana de la intelección y del intelecto (i.) asume el nominalismo y no es entendible sin sus posiciones acerca de la facticidad y del ser empírico. (ii.) Da razón de la parcialidad y unilateralidad del punto de vista nominalista. (iii.) Intenta autofundamentar la verdad en el modo de afirmar que el intelecto se conoce a sí mismo como la totalidad de las determinaciones pensables, como la totalidad de lo inteligible. Al cumplir estos objetivos, se puede advertir (iv.) lo infundado de las apreciaciones de Peirce sobre el presunto nominalismo de Hegel y (v.) completar y dar razón del tratamiento ontológico realizado por Stern en su réplica a Peirce.

Palabras-clave: Intelecto, Hegel, Nominalismo, Peirce, R. Stern, L. Polo.

Abstract: Hegel's grasp of intellection and of intellect (i.) takes on the nominalist one and it is not understandable without Ockam's thesis on facts and empirical being. (ii.) It explains the partiality and one-sidedness of the nominalist point of view. (iii.) It tries to found truth in itself by asserting that the intellect knows itself as the whole of thought determinations, as the totality of what is intelligible. By achieving these aims, one can notice (iv.) a correction to Peirce's thesis on the presumed nominalism of Hegel, and (v.) another strategy, different from the one of Stern, to oppose Peirce's thesis.

Key-words: Intellect, Hegel, Nominalism, Peirce, R. Stern, L. Polo.

[1] (jjpadiá@uma.es) Es profesor de Filosofía en la Universidad de Málaga. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Munich, en la Schelling-Kommission de la Academia Bávara de las Ciencias (Munich) y en la Universidad de Glasgow. Es miembro del Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán de la Universidad de Málaga; y de la Sociedad Hispánica de Estudios sobre Hegel y de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica. Es director del Servicio de Información Bibliográfica para la Filosofía, Secretario del Instituto Filosófico Reinhard Lauth, y del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo. Se ha especializado en el estudio de la antropología filosófica del idealismo alemán.

1. El debate pragmatista sobre el presunto nominalismo de Hegel

El 2 de abril de 1903, Charles Sanders Peirce pronunció la segunda de sus conferencias Harvard, a la que tituló *On Phenomenology*, y en la que acusó a Royce, y por ende a Hegel, de nominalista:

“Toda la filosofía moderna está construida sobre el ockhamismo, por tal cosa entiendo que toda ella es nominalista y que adopta el nominalismo a causa de la navaja de Ockham. Y no hay ninguna forma que haya adoptado la filosofía moderna, en que esto sea más esencialmente verdadero que la filosofía de Hegel.”²

Peirce entiende que el principio ockhamista de economía, su célebre navaja, reduce lo real a lo empírico, a lo fáctico, *–esse in actu*, en un presente reducido al instante, cabría decir– segando de la realidad sus dimensiones potenciales, a las que Peirce se refiere como *esse in futuro*. Correlativamente la posibilidad se traslada a lo mental, a lo eidético, que puede corresponderse o no con lo empírico. Es decir, lo pensable tiene un valor hipotético y problemático en su referencia a la realidad, pero en cualquier caso es posible. Esta es la postura nominalista en sentido estricto, que problematiza agudamente el valor real de nuestros conocimientos, también de los científicos, y no sólo de los especulativos.

Se trata de una cuestión muy candente, como Robert Stern ha señalado, pues “se relaciona con cuestiones que son centrales en los debates filosóficos contemporáneos que atañen a la naturaleza del realismo, el idealismo y el anti-realismo.”³ La convergencia de los estudios hegelianos y pragmatistas en los últimos años, ha llevado inevitablemente a autores como Stern a encararse con Peirce, pues lo que está en juego para pragmatistas e idealistas es contestar las tesis nominalistas en beneficio del realismo de nuestro conocimiento del mundo: las leyes científicas, los universales, las categorías conceptuales, etc. Por eso, Stern argüirá a Peirce que “él podría haber tratado, con facilidad, a Hegel como un aliado en la lucha con el nominalismo”.⁴

Se trata de un debate centrado ante todo en el *logos*, es decir, en los productos del intelecto, y no en el intelecto mismo, en el *noûs*. Según Peirce todo depende de dilucidar si las regularidades conocidas y que podemos, por ejemplo, predecir, se dan en la realidad o sólo en la mente. La posición nominalista reside en distinguir tajantemente lo real como singular, de lo mental, que es exclusivamente urdido o fingido por la mente, pero que no tiene correlato real o referencia ninguna. Esta es la arena en la que disputan realistas, idealistas,

[2] Peirce, Ch. S., *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington, 1992, vol II, pp. 156-57. Citado por Stern, R., “Peirce on Hegel: Nominalist or Realist” en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XLI (1), p. 69.

[3] Stern, R., “Peirce on Hegel: Nominalist or Realist”, *cit.*, p. 65.

[4] *Ídem*.

el “verdadero idealismo, es decir el idealismo pragmatista”⁵ y los anti-realistas en epistemología y ontología.

El planteamiento del debate por parte de Stern impugna las acusaciones de Peirce acerca de: (i.) que para Hegel sólo tendría sentido la noción de realidad efectiva, como aquella que se corresponde sin residuos con lo lógico-racional. (ii.) Que consecuentemente Hegel prioriza el pensamiento sobre la experiencia, y que el fundamento de nuestro conocimiento universal quedaría confinado en la mente. (iii.) Que no hay lugar en Hegel, por lo tanto, para la “frescura y el hecho bruto” –*brute fact*– como fundamento del carácter abierto y falible de la investigación científica. Stern responde señalando el lugar que corresponde a lo contingente y lo que existe-*inmediatamente-ahí* en el sistema hegeliano⁶, y el carácter experienciable de las leyes y conceptos. Es decir, mostrando cómo Hegel amplía el concepto de experiencia.⁷ Y esto es lo afirmado por el primero de los tres silogismos con que concluye la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*:

“Hegel sienta claramente que el papel del espíritu como mediador *no* es determinar o estructurar la naturaleza a través de la Idea *misma*, sino meramente *reconocer* o *discernir* (*erkennen*) esta estructura como *ya existente* en la naturaleza. Pues, como Hegel sentó en el primer silogismo, la naturaleza es “*en sí misma* la Idea”. La tarea del espíritu como mediador es *explicitar* esta estructura implícita y consiguientemente permitir a la naturaleza mediar entre ella misma y la Lógica.”⁸

Así pues, la experiencia cognoscitiva se basa en un reconocimiento de la racionalidad de la naturaleza. Racionalidad que, por lo tanto, no es mera coherencia de lo eidético. Esta es la postura nominalista respecto de lo mental. Lo posible, como mental es lo co-posible, lo coherente. Pero hay muchos mundos de co-posibilidades que la mente puede urdir. Si esa racionalidad existe efectivamente es algo que los presupuestos del nominalismo impiden afirmar. La postura hegeliana equivale pues la rehabilitación de la verdad frente a la mera coherencia o corrección de nuestros constructos mentales.

El núcleo de la posición nominalista, según Peirce, radica en la noción de hecho empírico. Una noción que excluye de sí la posibilidad real, la *dynamis kata physin* aristotélica. El sentido del ser que desea rehabilitar Peirce. El singular es lo que es, en su contingencia, como de hecho es. Así es *de facto* y excluye de sí cualquier otra posibilidad de ser. Posibilidades que son mentales, hipótesis que formulamos sobre dicho singular. Peirce tiene además razón en negar que para un nominalista el singular pueda fundamentar las posibilidades mentales. Pero entonces, ¿cómo tienen que ver nuestros conceptos con los individuos singulares sobre los que versan? A Peirce le parece que Hegel es un

[5] Peirce, Ch. S., *The Essential Peirce...*, II, 354. Citado por Stern, R., “Peirce on Hegel...” p. 71.

[6] Stern, R., *Op. cit.*, p. 77.

[7] *Ibid.*, p. 79 y ss.

[8] Stern, R., *Hegel, Kant and The Structure of the Object*. Routledge, Londres, 1990, p.117.

filósofo postkantiano porque las categorías lógicas son subjetivas, propias del pensamiento, y que esta subjetividad es la legisladora.

La entera discusión de Stern con Peirce se realiza en el terreno de la metafísica especulativa. Pero cabe quizá dar un paso atrás, a una posición de mayor radicalidad si cabe. Y es retrotraer el debate del *logos* ya constituido a su posibilidad de constitución, es decir, al *nous*, al intelecto. Esto implicaría abordar la teoría hegeliana de la intelección, y dirimir desde ella la acusación peirciana a Hegel de presunto nominalista. Se trata de una estrategia que no es abordada por Stern, que complementa su enfoque, y que va a ser acometida en estas páginas.

Y esta es la posición desde la que Leonardo Polo aborda la cuestión. Él está de acuerdo con Peirce en que “toda la filosofía moderna está construida sobre el ockhamismo”. Esa es la tesis principal acerca de la filosofía moderna en su libro *Nominalismo, idealismo, realismo*. En él, el idealismo es visto como una reacción frente al nominalismo. Según Polo, “la refutación de Ockham lleva al idealismo. Y, al revés, el idealismo entra en crisis en función de la argumentación nominalista.”⁹ Por eso, Polo no estaría de acuerdo con la afirmación de Peirce de que Hegel es el exponente por antonomasia del nominalismo. Aunque si estaría de acuerdo en que es imposible concebir el idealismo sin el concurso del nominalismo.

“El idealismo no se entiende sin el nominalismo (tanto el idealismo moderno, cuya primera fase es el racionalismo, y su segunda y última el idealismo alemán, como la reposición que Husserl propone en los inicios del siglo XX). Históricamente, el idealismo ha sido una reacción frente al nominalismo, un modo de salvar la filosofía.”¹⁰

Veamos cómo la concepción hegeliana de la intelección y del intelecto (i.) asume el nominalismo y no es entendible sin sus posiciones acerca de la facticidad y del ser empírico. (ii.) Da razón de la parcialidad y unilateralidad del punto de vista nominalista. (iii.) Intenta autofundamentar la verdad en el modo de afirmar que el intelecto se conoce a sí mismo como la totalidad de las determinaciones pensables, como la totalidad de lo inteligible. Al cumplir estos objetivos, se logra (iv.) rectificar las apreciaciones de Peirce y (v.) completar y dar razón del tratamiento ontológico realizado por Stern.

2. Lugar sistemático y real de la inteligencia y el intelecto en la obra hegeliana

Hegel desarrolla su teoría del intelecto finito y subjetivo en la psicología que culmina su teoría del espíritu subjetivo. La primera sección de la psicología de la *Enciclopedia* se titula “El espíritu teórico”, y es toda ella una teoría de

[9] Polo, L., *Nominalismo, idealismo, realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 22.

[10] *Ibidem*, p. 18.

la inteligencia. No en vano, Hegel comienza y termina estos párrafos hablando de *Die Intelligenz*.¹¹ Esta observación no es meramente erudita. En la *Ciencia de la Lógica* y en la *Fenomenología del espíritu* se pueden encontrar numerosas alusiones a la división –central desde Kant– entre entendimiento –*Verstand*– y razón –*Vernunft*–. Esta división también es tratada en la “Fenomenología” de la *Enciclopedia*. La psicología de la *Enciclopedia* se inaugura prescindiendo de esta distinción. Hegel se sitúa a una distancia desde la que entendimiento y razón no se aprecian como opuestos sino como englobados en la actividad intelectual.¹² Pero el hecho de que la psicología no atienda a esta oposición, sino a la que hay entre intelecto y voluntad, o entre espíritu teórico y espíritu práctico, nos proporciona el lugar sistemático y real de la teoría hegeliana sobre el intelecto.

Sistemáticamente Hegel trata del intelecto finito tras haber realizado (i.) una teoría de la inmersión del espíritu en la naturaleza –Antropología–, y (ii.) una teoría de la emergencia de la subjetividad, la conciencia y la autoconciencia –Fenomenología– que culmina en la dilucidación de la intersubjetividad como fundamento de la razón y la racionalidad. El reconocimiento de la racionalidad y universalidad de cualquier autoconciencia hace posible las relaciones entre seres humanos, porque cada uno reconoce libremente en el otro la misma racionalidad que encuentra cabe sí. Así es como la fenomenología de la *Enciclopedia* culmina con la identidad entre el yo y su alteridad. Es decir con la identidad del nosotros.

Y con esta identidad se inaugura la psicología de la *Enciclopedia*. La psicología parte de esta identidad, la produce y realiza. Si la fenomenología parte de la oposición sujeto-objeto, la teoría de la inteligencia cancela esta oposición. Y éste es el fenómeno primordial de la inteligencia, el poner la racionalidad de lo encontrado externamente, hacerlo propio, porque dicha racionalidad es idéntica a la de la autoconciencia. La inteligencia es la encargada del desarrollo de este momento tan fundamental como inicial:

“El camino del espíritu es: a) ser espíritu *teórico*, tener que habérselas con lo racional como determinación suya inmediata y ponerlo desde ahora como lo *suyo*; o liberar al saber de la presuposición y con ella de su abstracción y hacer subjetiva la determinación. En tanto

[11] Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edición de Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas con colaboración de Udo Rameil, en *Gesammelte Werke*, vol. 20, Meiner, Berlin, 1992. Se usa la traducción de Ramón Valls Plana en Alianza editorial, Madrid, 2010. Cuando se modifica la traducción se indica. En adelante se cita como *Enz. Enz.* §§ 445-468.

[12] Ramón Valls llama la atención sobre que “*Intelligenz* equivale al *intellectus* de la tradición latina y recubre por tanto todo lo que en Hegel es el campo del espíritu teórico incluyendo el entendimiento o *Verstand*. *Intelligenz* se contrapone y complementa así con *Wille* (voluntad) la cual recubre a su vez el campo del espíritu práctico. *Vernunft* no sirve para mencionar lo teórico solo porque también hay que contar con la razón práctica.” Valls, P., nota 777 a Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 487-88.

así el saber está determinado como en y para sí *dentro de sí*, la determinidad está puesta como *suya*, y [el saber] es así como *inteligencia libre –freie Intelligenz ist–*.¹³

Así el movimiento de la inteligencia consiste en transformar lo meramente existente, lo dado y encontrado de forma fáctica –*das Seiende*– en algo propio y racional –*das Seinige*–, en hacer *suyo* lo que aparecía como externo. Esto es lo que estaba implícito en la “Fenomenología del espíritu” de la *Enciclopedia*, lo que acontece por primera vez merced a las relaciones intersubjetivamente libres. Esta interiorización de lo existente, de lo objetivo, de lo dado o encontrado, de la exterioridad, de lo que aparece como necesario, es el quehacer de la inteligencia. Una tarea en la que radica su vocación, como había mostrado con inusitada fuerza en la *Fenomenología del espíritu* de Jena:

“La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que solo sabe esta realidad como lo suyo en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía. Pero [...] la razón se barrunta todavía como una esencia más profunda [...] y exige que el ser multiforme llegue a ser lo suyo mismo, la realidad de ella [...]. Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización.”¹⁴

Reconocer la racionalidad es un fenómeno esencial para el intelecto, porque se descubre a sí en lo otro –en lo encontrado–. Poner la idealidad de lo que está siendo meramente –*das Seiende*– es asimilar lo encontrado a la forma del espíritu, hacerlo intelectual y no meramente inteligible. Esta es la actividad de la inteligencia: un idealizar: *Ideelsetzung*. En esta elaboración de la inteligibilidad, en este poner la idealidad, se descubre que la racionalidad de lo encontrado externamente, es decir, la racionalidad del objeto, es la misma que la que el espíritu descubre de sí, de su subjetividad. Pero se trata de una racionalidad producida por el espíritu, suya e interna.

Para el espíritu descubrirse es su propia vocación. Un espíritu es un ser para el que es esencial saber lo que es, saberse. Y esto comienza a cumplirse merced a la actividad intelectual, a la actividad que reconoce la racionalidad de lo objetivo, y en dicha actividad productiva se reconoce a sí. Por ello, la actividad intelectual viene a ser el primer momento del aparecer del intelecto para sí. El espíritu aparece aquí para sí como es –como intelectual–, y es como aparece –como actividad libre, no determinada externamente, sino que pone la racionalidad de lo que encuentra.

Tennemann, uno de los historiadores de la filosofía que seguía Hegel, había señalado que la importancia de Ockham residía en el descubrimiento de

[13] *Enz.*, § 443.

[14] *Fen.*, FCE, p. 149.

la subjetividad¹⁵, pues los universales no son reales, sino fingidos por el espíritu, puestos en el sujeto y por el sujeto como signos que suponen por lo real. En las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* Hegel cita un pasaje de la octava de las *Quaestiones* de Ockham, donde Ockham subraya la acción productiva del intelecto, y el carácter libre y subjetivo de las representaciones y conceptos:

“La inteligencia, al percibir una cosa fuera del alma, se forma otra cosa semejante a ella dentro del espíritu, de tal modo que, si estuviese animada por una capacidad productiva, la alumbraría como un artista, como una unidad numérica distinta de la anterior, en un sujeto que es en y para sí. Y si a alguien no le agrada que llamemos a esta representación *hecha*, podríamos decir que la representación y todo concepto genérico general es una cualidad existente subjetivamente en el espíritu, que es, por su naturaleza situada fuera del alma, lo mismo que la palabra es un signo de la cosa, que inventa libremente quien la bautiza.”¹⁶

Una vez comprobadas las raíces nominalistas de la acción productiva del intelecto, volvamos a Hegel, y tratemos de acotar en su obra el tratamiento del intelecto. Decíamos que la inteligencia es comenzada a tratar sistemáticamente por Hegel, cuando el espíritu se sabe determinado por un contenido que intuye como propio, aunque aparece como particular, múltiple y exterior. Pues bien, Hegel acota por arriba la tematización del intelecto cuando:

“La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*.”¹⁷

Hegel está negando la separación de facultades. Intelecto y voluntad no se distinguen como dos principios de operaciones anímicos distintos. El intelecto es la actividad que pone como propio lo encontrado. Es decir, el espíritu es intelecto en tanto que se apropia o asimila cognoscitivamente lo externo. Es voluntad en tanto se sabe como lo determinante, lo ponente. La inteligencia subjetiviza la objetividad. La asimila a su propia índole, y al hacerlo *conoce* la identidad de lo objetivo con lo subjetivo. La actividad del intelecto es libre, pero meramente formal. Para realizar esta libertad, precisa de la voluntad. La voluntad objetiviza la subjetividad, es decir la realiza en un mundo cultural, jurídico, etc. Esta realización de sí es al mismo tiempo una manifestación de sí –*Sichselbstoffenbarung*–. De aquí que la culminación del tratamiento de la inteligencia sean sus primeras exteriorizaciones: la significación simbólica y la lingüística.

Hemos enmarcado sistemáticamente el estudio hegeliano de la inteligencia. Ahora hay que tratar de su lugar, no en el conjunto del sistema, sino

[15] Cfr.: Inglis, J., *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, Leiden, 1988, p. 51

[16] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, en *Werke*, Moldenhauer, E., y Micel, K., (eds.), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, vol XIX, pp. 576-77. Traducción de Rocas, W., en FCE, México, 1977, p. 143.

[17] *Enz.*, §468.

en la realidad. Hemos visto que la inteligencia abarca el arco de actividades interiorizantes o asimilantes de lo encontrado por el espíritu. Lo primero que hay que decir, pues, es que al tratar de la inteligencia, Hegel trata del espíritu, y no del alma o de la conciencia.¹⁸

El espíritu existencialmente es actividad, pura actividad –*reine Tätigkeit*–, por la que el espíritu se realiza o se produce y crea a sí mismo. Actividad genuina, en sí y dirigida a sí. Y es que Hegel no piensa que el espíritu sea algo al estilo de la sustancia, como una cosa *ya* terminada y completa. Como si el espíritu fuese un supuesto del que se predicaban unas acciones, y estas tuviesen un carácter de actos segundos respecto de su propio ser. El espíritu es esencialmente actividad Y la actividad del espíritu se desarrolla como inteligencia y como voluntad.

La inteligencia es este movimiento de producción o de asimilación a la forma racional de lo que el espíritu encuentra ahí, en el mundo o en sí mismo. Por ello, la inteligencia no es pensada por Hegel como una facultad, que pudiera estar en conexión con otras como la sensibilidad o la imaginación. Más bien, al revés: la intuición, la imaginación y el pensar son los tres momentos principales por los que el espíritu se produce teóricamente a sí mismo –*Sichselbsthervorbringende*–.

Pues bien, y a modo de recapitulación, si el espíritu es actividad, el intelecto es su actividad interna, –*innern Tätigkeit des Geistes*– interiorizante y subjetivizante, mientras que la voluntad sería su actividad objetivizante. Este acercamiento a la realidad del intelecto, lo diferencia de la conciencia. Pues mientras que en la actividad consciente nos relacionamos con algo otro, externo, en el inteligir, el espíritu sólo se las ha consigo mismo. Actividad, y actividad interna. Esto es lo propio del intelecto, su esencia. Actividad frente a receptividad, que es lo que definitorio de la conciencia, según Hegel. Por eso es preciso advertir cómo emerge la actividad del espíritu de la receptividad consciente.

3. El primer momento de la inteligencia: la intuición

Hemos comentado que Hegel niega la separación de facultades. Intelecto y voluntad no son dos facultades separadas, autosuficientes, aunque comunicadas de algún modo. Son dos momentos en la actividad libre del espíritu: el

[18] En esto coinciden tanto Polo como Hegel: el intelecto es espíritu. Coinciden también en la unidad del espíritu, y su no desmembración en facultades. No obstante, para Polo al intelecto se accede como a una realidad que es *además* de la objetividad. En cambio, Hegel trata del intelecto como comprometido con la objetivación: ya sea en la intuición, en la representación o en el pensar universal y objetivo. En este sentido, el tratamiento hegeliano del intelecto es más afín al kantiano que al poliano. Pues éste reabre una temática muy poco transitada en la historia de la filosofía: las dimensiones inobjetivas del saber

de idealización y el de manifestación de sí. Una actividad que no es accidental para el espíritu, sino en la que consiste su realización.

Y esta realización del espíritu comienza ya en la sensibilidad. La renuncia de Hegel a distinguir facultades tiene su raíz en que para él el espíritu es intrínsecamente actividad. Pues bien, la negación de la separación de facultades se extiende también hacia abajo. El intelecto no se encuentra ni separado ni en oposición a la sensibilidad como había señalado Kant. La inteligencia es un nivel diferente al de la conciencia. En la conciencia rige la oposición entre sujeto y objeto, mientras que en la inteligencia nos encontramos con la superación de esta oposición por la actividad del intelecto. Para la conciencia, y para filosofías de la conciencia como las de Kant, Reinhold o Fichte, la sensibilidad se opone al entendimiento como una facultad meramente receptiva y pasiva se opone a una facultad espontánea. Y los objetos de la sensibilidad se oponen a los del entendimiento como lo múltiple –*mannigfaltig*–, exterior y contingente frente a lo universal y necesario. Además la filosofía crítica había sentenciado en su tribunal la ceguera de la intuición. Ceguera que deriva de que la intuición es tan sólo la materia del conocimiento. Aquello que debe ser elaborado y subsumido bajo ciertas estructuras formales para ser conocido.

Frente a la postura de las filosofías de la conciencia, Hegel afirma rotundamente que la actividad intelectual comienza en la intuición. La intuición no es un tramo cognoscitivo ciego, porque no puede haber momentos ciegos en el conocimiento. Aquí Hegel está siguiendo de cerca de Aristóteles y su caracterización de la actividad intelectual. Para el estagirita el conocimiento es *praxis teleia*, actividad que siempre ha alcanzado su fin al ejercerse, una actividad posesora de fin. Pues bien, la postura hegeliana no es una mera rehabilitación de Aristóteles en el mundo moderno. Es ante todo, un enfrentamiento con el nominalismo. Pues es Ockham el que introduce la idea de la ceguera del conocimiento intuitivo. Tesis rechazada *toto coelo* por Hegel.

Según Ockham el conocimiento del singular es intuitivo. Un contacto real e individual, mediado por los sentidos con una realidad que puede ser localizada numérica y espacio-temporalmente. Dicho contacto es tan singular como el singular intuido. Es decir, es un hecho psíquico frente a un hecho real. Un hecho en el psiquismo que se corresponde mentalmente con el singular. Como ha mostrado de Vries el contacto psíquico con el singular no puede ser cognoscitivo en modo alguno. “Su singularidad, su carácter de estar aquí y ahora, es lo que la certeza sensible toma como lo crucial en los objetos de nuestra experiencia, y correlativamente, toma el conocimiento como presencia directa o relación. Pero esta es una noción completamente inadecuada de lo que es la esencia de un objeto de nuestra experiencia, pues si el objeto se agotase por su presencia ante nosotros, no sería distinto de su experiencia. [...] la experiencia inmediata no distingue el mismo *objeto*

dos veces; es imposible para la certeza sensible identificar objetos a través de experiencias.”¹⁹

Así el corresponderse intuitivo con el singular no es una adecuación, sino ser el correlato en el psiquismo de lo acontecido extramentalmente. Es un encuentro psíquico con lo otro que el psiquismo o que la subjetividad. Y por lo tanto, en tanto toca lo otro, la intuición está pensada por Ockham siguiendo un modelo voluntario, puesto que la intencionalidad de la voluntad es de alteridad. La intuición del singular no implica una semejanza intencional con él, sino un contacto, una conexión, o una aproximación a lo otro, a otro individuo, a un singular.

Para Ockham, intuición y conocimiento conceptual se oponen. El conocimiento conceptual no trata nunca del singular en cuanto que singular. Si lo aborda de algún modo no es como singular, sino suponiéndolo, como una ficción sobre el hecho intuido. Por su parte, la intuición es el correlato de un encuentro singular con el singular. Encuentro que es ciego, y al que nuestras ideas no refieren, sino que suponen. Es así como la intuición supone lo real, y eso significa que lo determina como fáctico o particular, mientras que las ideas quedan confinadas y aisladas en un orbe interior, subjetivo y autorreferente, pues no son sino hipótesis sobre lo fáctico intuido, sobre lo particular dado y exterior.

Sucede que esta primera mirada del espíritu, este primer ejercicio intelectual es, para Hegel, un hallar inmediato y abstracto. Se trata de un determinar numérico –un individualizar–, y localizar en el espacio y en el tiempo –*loco et numero*–, y esto significa, en una distensión indiferente a lo localizado y en una sucesividad indiferente a lo que en su sucederse aparece y desaparece. El espacio y el tiempo no son tanto las formas a priori de la intuición, como lo subsiguiente a la alienación de la Idea absoluta. Pura exterioridad a sí, pura proliferación contingente de singulares.

“La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un *ente fuera de ella*, lo arroja fuera en *el espacio y en el tiempo* que son las *formas* en las cuales la inteligencia es intuitiva.”²⁰

Hegel está aceptando la caracterización nominalista de la naturaleza. Y aparentemente también la caracterización del conocimiento intuitivo como algo refractario al conocimiento de esencias, pues los singulares sólo se dejan relacionar externamente, y la esencia se discierne de lo contingente y exterior. Y desde luego estas contingencias no explican lo que el objeto es en sí, interior o sustancialmente. Pero es en esta exterioridad espacio-temporal en la que según Hegel se realizará el universal.

[19] Vries, W., “Hegel on Reference and Knowledge” en *Journal of the History of Philosophy*, 26/2, 1988, p. 299.

[20] *Enz.*, § 448.

Pues bien, Hegel rompe desde el inicio con el planteamiento nominalista. Y su refutación, como a él le gustaba, aprovecha la fuerza del oponente. Y esto significa que a los ojos de Hegel, en el planteamiento de Ockham hay algo verdadero, algo con fuerza y vigor, pero que desde un punto de vista más elevado se puede apreciar como parcial. Y en su parcialidad radica su falsedad. Es decir, según Hegel una crítica es filosófica cuando incluye lo refutado en un punto de vista desde el que se aprecia su limitación o insuficiencia.

Pues bien, Hegel no acepta que la intuición sea ciega porque la intuición es del sujeto. Es decir es *suya*, del espíritu. Y esto implica que en la intuición hay una actividad espiritual idealizante y referida a lo dado, a lo encontrado. Ockham argüiría que sí, que está de acuerdo, que esa actividad del espíritu corresponde a la voluntad, no al intelecto. Y en esto está de acuerdo Hegel. La actividad que el espíritu pone es voluntaria, y a juicio de Hegel, es la *atención* —*die Aufmerksamkeit*—.

“En la disyunción de este hallar inmediato, el primer momento es aquella dirección idéntica y abstracta del espíritu [que se da] tanto en el sentimiento como en las ulteriores determinaciones suyas, la *atención*, sin la cual nada es para él; es el *recuerdo* activo, el momento de lo *suyo*, pero como autodeterminación todavía *formal* de la inteligencia.”²¹

Frente a la alienación de la Idea en el espacio y el tiempo que da lugar a la proliferación irreductible a unidad de lo singular, a una multiplicidad de singulares que sólo cabe relacionar externamente en la forma de leyes generales, Hegel hablará de la atención. La alienación era la *intuición* de la Idea. La atención es el primer momento de recuperación, de vuelta, de la Idea a sí. Es el momento de la “liberación de la forma de la accidentalidad, singularidad y exterioridad”, como se dice en el añadido al parágrafo 441.²² La atención permite no sólo el primer contacto con la exterioridad (de eso ya se encargaba la intuición), con el mundo caracterizado en términos nominalistas, sino que la atención es el momento en el que destella la racionalidad, la espiritualidad. Un primer momento de hacer suyo, de reconocer en lo otro, en lo exterior, una racionalidad pareja a la propia del espíritu.

“Sin la atención nada es para el espíritu”. Es el primer momento de su actividad, por el cuál él aísla, limita o circunscribe un tema en el flujo múltiple, e irreductible a unidad, de lo que se le da sensiblemente. La atención es la actividad presentificante del espíritu, aquella actividad abstracta y constante –idéntica– que se da para que se pueda objetivar. En este sentido es la primera autodeterminación de la inteligencia. Pero no es una actividad intelectual, sino que como indicó el viejo Ockham, es una actividad voluntaria. Lo que sucede es que Ockham no contemplaba la indisolubilidad entre el intelecto y la voluntad. Y por ello pensó que la intuición del singular sólo

[21] *Enz.*, § 448.

[22] *Enz.*, § 441. *Zustaz*.

se correspondía con un hecho fáctico, del que sólo se podían hacer conjeturas desde las ideas fingidas o urdidas por el intelecto.

Pues bien, si no se admite esta separación entre las dos facultades, entonces cabe afirmar que la atención es la actividad voluntaria por la que el ser humano suspende cualquier interés que no sea el cognoscitivo, y merced a ello puede centrarse o permitir a la inteligencia estar inmersa en un contenido dado. Este contenido es lo que deviene temático para el intelecto. Y la actividad voluntaria es lo que permite que el sujeto se lo apropie. “Sin atención nada es para el espíritu”. La atención es la actividad apropiante, la inicial toma de posesión de un contenido. Un contenido que el espíritu se da a sí mismo, al fijarse, al retener en el flujo múltiple y heterogéneo de lo dado. *Lo retenido* es la mirada rememorante del espíritu, la mirada interiorizadora del intelecto. Y por ello, la intuición no puede ser ciega, sino constituyente de los temas.

4. La inteligencia como imaginación²³: el poder creador del espíritu humano

La actividad intelectual se inicia con la atención que retiene y tematiza. Sin esta actividad, la inteligencia sería incapaz de apropiarse lo externo, lo existente fáctica y singularmente. Pero este hacer suyo, este interiorizar lo existente exteriormente, implica que la inteligencia ha de retener o guardar la intuición. Se trata del momento de la imagen, de la representación, que según Hegel es el momento de la “intuición recordada” —*erinnerte Anschauung*—. ²⁴ Hegel trae a colación la etimología de recordar, que en alemán se dice *er-innern*, es decir: depositar en el interior, ir hacia dentro de sí —*Insichgehen*—.

Se trata de un momento capital, central para la inteligencia. Central porque es “el término medio entre el inmediato encontrarse-determinado de la inteligencia y ella misma en su libertad, o sea, el pensamiento”. ²⁵ Este es su lugar sistemático, intermedio entre el puro pensamiento especulativo y la intuición de lo externo y singular. Tan central es este momento de la inteligencia, que Hegel, en las lecciones del semestre de invierno de 1827/28, dirá que “es la síntesis de los dos” ²⁶. Síntesis en la que la universalidad del pensamiento

[23] La expresión “Intelligenz als Bildungskraft” es de J. E. Erdmann, y describe muy ajustadamente el segundo momento de realización de la inteligencia, que trata de la representación. Aunque la imaginación es a su vez uno de los momentos de la representación —*Vorstellung*—, sin embargo cabe denominar genéricamente como imaginación a toda actividad que trata con imágenes, ya sea esta actividad la interiorización, la fantasía o la memoria. Cfr.: Fetscher, I., *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 156.

[24] *Enz.*, § 451.

[25] *Ídem*.

[26] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28*, Franz Hespe y Burkhardt Tuschling, (eds.) transcritas por Johann Eduard Erdmann y Ferdinand Walter. (Ed.) *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 13, Meiner, Hamburgo, 1994, p. 195.

aparece en lo intuitivo; éste ya no es externo sino propio del espíritu. Pero aún así, su contenido es dado al espíritu. No lo ha producido aún él. Y por ello su libertad es meramente formal.

Es, decíamos, un momento clave. En palabras de Iring Fetscher es el momento en que “lo material se hace espiritual, lo rígido [o entumecido] y muerto, se hace viviente”²⁷, un proceso en el que “los materiales encontrados previamente se transforman en algo puramente espiritual, lleno de sentido y viviente”²⁸. Se trata de la primera negación del ser natural, aquel ser que es fruto de la alienación de la Idea absoluta, de su mirada fuera de sí, al espacio y al tiempo. Un ser que a juicio de Hegel no sólo se encuentra en la exterioridad, sino que es indiferente a encontrarse aquí o allí, en éste o aquél momento, y que Hegel a veces denomina “ser muerto”²⁹. Se trata del singular nominalista. Esto es lo primero negado o suprimido cuando se interioriza una intuición.

Quizá un ejemplo pueda ayudar a comprender por qué Hegel califica al singular nominalista como “ser muerto”. En la película *Blade Runner* de Ridley Scott, se expresa lo que significa para un ser humano aceptar su muerte. Lo que significa la destrucción de aquel sujeto en el que están interiorizadas “cosas que vosotros no creeríais..., naves de ataque ardiendo más allá de Orión. He visto rayos-C brillar en la oscuridad, cerca de la puerta de Tannhäuser.” Todo eso es sentido para la vida, la historia y el cosmos. Todo eso está salvado en la subjetividad de Roy Batty, y él sabe que su muerte implicará que “todos esos momentos se perderán... en el tiempo... como lágrimas en la lluvia.” No sólo morirá él, con él también dejará de existir ese sentido, esas verdades del cosmos, de la historia, de la experiencia humana. Ese tiempo en el que se pierde la verdad, y del que habla Roy, es el tiempo alienado, de lo que está fuera de sí; fuera de su lugar propio que es la interioridad humana.

Pues bien, con la interiorización de lo externo, la inteligencia también se intuye a sí, en un primer momento en el que aparece para sí como actividad y mundo interior. Es la primera aparición para sí de la subjetividad, como había señalado ya Ockham y elogia Hegel (v. *supra*). Se trata de un sujeto, una interioridad y un interior que son en y para sí gracias a la actividad creadora de la imaginación. Creadora en primer lugar de un espacio y un tiempo propios, no naturales, sino espirituales, y en segundo lugar, y concomitante a esta creación, de una interioridad dilatada, vasta y extensa.

[27] Fetscher, I., *Hegels Lehre vom Menschen...*, p. 158.

[28] *Ídem*.

[29] “das Tote, weil es sich nicht bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Übergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung.” Hegel, G.W.F., *Phä*, SW 3/45.

4.1. El tiempo de la inteligencia y la subjetividad

La intuición es el encuentro con el espacio y el tiempo en el que se localiza *este qué singular*. En la interiorización se prescinde del *este singular*, no del *qué*. El *qué* es el contenido tanto de la intuición como de la representación. Es lo que queda inalterado a pesar del cambio de forma. El contenido permanece inalterado, más aún, liberado de la forma inmediata y accidental de darse. Hegel está pensando la interiorización de un modo afín al proceso metabólico: hay una eliminación de la forma natural *–katabolé–* y una asunción por la forma espiritual, de un contenido que queda liberado y a disposición del sujeto *–metabolé–*. El *qué* ahora es en un espacio y un tiempo propios.

Así, la primera actividad de la inteligencia, es un hacer suyo el contenido intuido. Y lo hace suyo mudando el espacio y el tiempo en el que lo singular existente es, por un espacio y tiempo interiores, subjetivos, suyos o propios de la inteligencia y la subjetividad *–ihrige–*. Aquí aparece un tema capital para la filosofía del espíritu hegeliana. Y es el tránsito del tiempo natural al tiempo antropológico. El espacio y el tiempo intelectuales no son ya algo externo al espíritu, sino un espacio, y sobre todo un tiempo, espiritualizados, en el que lo pasado *–la intuición recordada– es*.

Pero además este tiempo espiritualizado es un tiempo imperecedero, universal. Al ser interiorizada, la intuición, existe en un tiempo detenido. El flujo temporal que disuelve todas las cosas, queda detenido, y así es como queda conservada la imagen.

“La inteligencia hace imperecedero lo perecedero, hace una momia de lo pasado y lo preserva. Este hecho es, en la inteligencia, imperecedero *–unvergänglich–*, preservado en el tiempo de la inteligencia. El contenido que fue puesto en un tiempo universal *–allgemeine Zeit gesetz–* deviene permanente; lo que Mnemosyne no recoge en sí *–was die Mnemosyne nicht in sich aufnimmt–*, ha pasado o se ha perdido.”³⁰

Se trata de un depositar lo intuido en el fondo de la subjetividad humana. Al hacerlo, la inteligencia arranca *–saca o extirpa–* a lo intuido del lugar y del tiempo exteriores; lugar y tiempo en el que se relacionaba con otros hechos. Lo arranca *–herausgenommen–* de lo exterior, para recogerlo en sí *–in sich aufnimmt–*. El contenido, que prescinde de sus múltiples relaciones con otros singulares, es “separado del tiempo”³¹ y puesto en una “sosegada [o inalterable] duración”³². Además, al interiorizar el contenido, la inteligencia se abre como un “espacio universal”³³. Ese espacio universal y esa eternidad en los que el singular es incluido, son tan internos al sujeto, que propiamente lo definen, se identifican con él.

[30] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/28...*, p. 198-99

[31] “Trennung des Inhalts von der Zeit”. *Ibidem*.

[32] “ruhige Dauer”. *Ibidem*.

[33] “die Intelligenz ist das Ansich ihrer Besonderheiten, der allgemeine Raum.” *Ibid.*, p. 200.

“La imagen es de suyo fugaz y la inteligencia como atención es su tiempo y también su espacio, su cuándo y su dónde. Pero la inteligencia no es solamente la conciencia y existencia de sus propias determinaciones, sino que como tal es el sujeto y el *en-sí* de sus determinaciones; recordada en ella, la imagen que ya no está existiendo, está *conservada inconscientemente*.”³⁴

El espacio universal es la intimidad humana que acoge lo externo. Este acoger es un amparar lo verdadero y esencial en la duración inalterable de la inteligencia. Allí queda custodiado. Este contenido se deposita, se sedimenta y asienta en el sujeto. Ahí es, él es su en sí. Ya no es en el espacio y el tiempo físicos, sino separado del tiempo, en una duración inalterable, y en un ámbito que puede acogerlo todo, que puede ser todas las cosas, y en él que todas pueden estar en su verdad.

Interiorizar, recordar, significa pues desprenderse de la alienación, del desperdigamiento en lo muerto y mortífero. Pues bien, para Hegel, aquí, en la interioridad humana las cosas son más de verdad que en su accidentalidad empírica. Que se den de hecho, empírica, particular y singularmente, no significa que se den en su racionalidad, en su equivalencia inteligible. Son, como son en su esencia, en su universalidad. Y esto se logra en la intimidad humana, que extrae, saca a lo ideal de su extravío.

La actividad intelectual, según Hegel implica “una suspensión del flujo temporal y un pasado intemporal uniforme que, de forma comparable a la Esencia en la *Lógica*, es un haber sido intemporal”.³⁵ El contenido liberado de sus determinaciones espacio-temporales es lo que es en cualquier tiempo, en todo el tiempo. Es lo que *siempre* es. La interioridad humana transmuta en eternidad todo lo efímero, accidental y contingente. Más que un mudar es un incluirlo en la sustancia del yo. Y esto lo realiza el espíritu que como actividad pura, es la fuerza redentora de la vanidad del tiempo.

Hegel denomina a esta apropiación “idealización”. La idealización implica la negación o eliminación de los elementos empíricos o fácticos de la intuición. Pero no habría idealización si el contenido no fuera preservado como un momento en la inteligencia, en el yo. Así, el ser ideal –*das Ideelle*– es el intuido pero no como independiente, sino como un momento en la inteligencia. Ese era el significado que tenía lo ideal como inclusión de lo finito en el verdadero infinito en la *Ciencia de la Lógica*. Y “la característica definitoria de un momento, según el punto de vista de Hegel, es no tener una identidad separada, sino lograr su carácter del papel que juega dentro de un todo al que ayuda a constituir.”³⁶ La representación es en el yo, constituyendo la intimidad subjetiva, no separándose de ella, sino constituyéndola, definiéndola. Y así como en la

[34] *Enz.*, § 453.

[35] *Ibid.*, p. 297.

[36] Williams, R., *Tragedy, Recognition and the Death of God*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 172.

Ciencia de la Lógica, Hegel sostuvo que la verdad de lo finito es su idealización, ahora también mantiene que la verdad de lo intuitivo es lograda merced a su interiorización, a su idealización.

Aquí aparece una curiosa interpretación de la *praxis teleia* aristotélica. Y es que lo definitorio de la acción cognoscitiva, según Aristóteles, estriba en que alcanza su fin al ejercerse: se piensa y *ya* se ha pensado. Siempre se piensa en un tiempo pretérito perfecto. La acción ya ha logrado el objeto conocido al pensar. Y por eso Aristóteles dice que la actividad intelectual *posee* objeto. Lo posee *en* su ejercicio. Es propiamente una actividad *posesora*.

Cuando Hegel explique la relación entre la intuición y el universal, señalará que cuando pensamos un particular, subsumimos su intuición bajo el contenido sedimentado en la inteligencia, lo subsumimos como lo particular bajo lo universal, y aplicamos lo *ya sabido*, lo que yacía en el abismo tranquilo de la conciencia a lo ahora presente.

“Aplico mi imagen a lo presente. Entonces digo: ‘yo he visto esto’. Esto significa que lo que es pasado en la inteligencia, es ahora presente —*Vergangenheit in der Intelligenz, das ist Gegenwart*—. ‘Tener’ significa aquí lo que ‘tener’ significa realmente, es decir, poseer. Yo lo tengo como algo visto; es algo que ha sucedido y yo lo poseo.”³⁷

Hegel no se cansa de enfatizar que la inteligencia es pura actividad poseedora, habiente. Es preciso no separar el momento de actividad del momento de posesión. Tanto para Aristóteles como para Hegel son inseparables. Conocer como acto es poseer. Pero para Hegel esto significa que “la inteligencia es activa en la imagen y en posesión de ella. —*Die Intelligenz tätig in Bild, in dessem Besitz*—. Éste es el momento de la imaginación.”³⁸ Según Aristóteles, la actividad intelectual consiste en la presentación del objeto. Según Hegel en urdir, tramar, efectuar sobre lo sedimentado en ella. Y al hacerlo, establecer conexiones, relaciones en el rico patrimonio de imágenes interiorizadas cabe ella, en sus honduras.³⁹

4.2. El abismo de la conciencia

Hegel siempre presenta la intuición como un mirar-fuera. En la *Ciencia de la Lógica*, la Idea absoluta mira fuera de sí, y entonces se aliena en lo singular espacio-temporal. La exterioridad es precisamente la exterioridad a la

[37] *Ibid.*, p. 200-01.

[38] *Ibid.*, p. 202.

[39] Según Leonardo Polo, la primera actividad intelectual, la abstracción consiste precisamente en articular las imágenes de la fantasía con las intenciones de pasado y futuro proporcionadas por la memoria y la cogitativa. Compárese esta tesis con la hegeliana: “La inteligencia mantiene estas imágenes juntas, es la unidad, el sujeto, la conexión, la relación, en la que tienen su subsistencia esta multiplicidad de imágenes. Es su vínculo. Su evocación es conectiva, deviene objetiva como el elemento que conecta en esta evocación.” Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/28...*, p. 202.

Idea absoluta. Del mismo modo, hemos visto que en la filosofía del espíritu subjetivo, el ser humano mira fuera cuando intuye. Y entonces se encuentra con lo particular. También la Idea absoluta se encuentra con lo particular, pero en este caso, porque lo genera, porque se aliena a sí dando lugar a ellos. El espíritu finito, en cambio, se encuentra con lo particular, tropieza con lo fáctico, pero no lo genera, sino que es como determinado por ello. Estar cabe sí, cabe uno, comenzar a salir de la alienación, es lo que acontece al pensar, al interiorizar. Ahí nos encontramos con lo universal, y con ello rescatamos lo verdadero y esencial de su extravío en el tiempo, de su disolverse como lágrimas en la lluvia...

El recuerdo en sentido hegeliano es una interiorización, no un recuerdo efectivamente consciente. No se trata de la interiorización de un hecho, de lo por ejemplo acontecido en tal momento y en tal lugar. La imagen *es* en la interioridad, siendo lo definitorio de tal interioridad subjetiva el mundo de imágenes en el que el sujeto vive, y del que se nutre espiritualmente. Pues bien, el contenido de la intuición, liberado ya de sus particularidades fácticas, “queda sepultado en el abismo de mi conciencia”⁴⁰.

Recuérdese que la inteligencia se diferencia de la conciencia. Ésta última se relaciona con lo externo. La inteligencia en cambio es una actividad en la que el espíritu se encuentra a solas consigo mismo. Por lo tanto, que el contenido sea interiorizado, sea mío, significa subsumirlo bajo el yo. Esta apropiación del contenido no implica que el yo sea consciente de lo subsumido en él, sino que lo intuido está incluido en la unidad de mi yo.

Hegel habla de la muerte, de un contenido sepultado, enterrado –*vergraben*– en la noche, en el fondo de la conciencia. Y habla también del ser muerto, los hechos empíricos. Parece como si la redención de la verdad, de lo esencial, implicara su sepultura en la noche del yo. Sólo ahí podrá revivir la Idea, resurgir como un ave fénix de las cenizas en que se perdió alienándose. El intelecto no es para Hegel sólo luz. Es también un abismo nocturno de imágenes. Es preciso:

“Comprender la inteligencia en tanto es este pozo oscuro en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia...”⁴¹

Interiorizar la representación, no es sino poner su contenido en la subjetividad humana. Establezco con lo exterior una relación subjetiva.⁴² Pero que esta relación sea subjetiva no implica que carezca de verdad, porque lo interiorizado “tiene el mismo contenido que la intuición. Mi representación está puesta así como verdadera, está confirmada”⁴³.

[40] “Das Bild im Schacht meines Bewußtseins vergraben” Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/28...*, p. 200.

[41] *Ídem*.

[42] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/28...*, p. 197.

[43] *Ibid.*, p. 201.

Aquí nos encontramos con una importante tesis sobre la actividad intelectual: el recuerdo de la intuición asume todo su contenido, sin residuo ninguno. El contenido de la representación es idéntico al de la intuición. Sólo varía su forma, que en la representación es la de la universalidad e interioridad, y en la intuición es la de la exterioridad y singularidad. La forma del contenido es pues, en la representación, la de su pertenencia a la inteligencia, y por lo tanto, la que tiene porque las representaciones *me* pertenecen. Por eso, el contenido es depositado en la noche del espíritu. Exteriormente estaba muerto, y la inteligencia lo acoge en su seno, le da su sepultura, esperando el momento de revivirlo, de ser su nueva alma.

Se trata de una tesis antinominalista porque lo intuido y lo forjado por la mente no se distinguen radicalmente, sino que se identifican.⁴⁴ Para un nominalista el contenido empírico intuido se diferenciaba absolutamente de lo formado o urdido por la mente. En lo mental se confinaba la posibilidad mental, es decir, lo que podía corresponderse o no con lo singular intuido. Lo posible y lo empírico se distinguen, a juicio de Ockham, como dos mundos absolutamente diversos y estancos. Si es empírico no es mental. Si es posible, entonces no se da exterior y singularmente.

Hegel acepta esta separación. Pero como una separación formal. En este pozo oscuro las imágenes *son*. El yo es el lugar de lo interiorizado, el *topos tôn eidôn*, como habría dicho Aristóteles, pero en este momento como algo en sí. La subjetividad es su *en*. Ellas no son aún para el sujeto. Pero éste las acoge no como un mero habitáculo receptivo, sino activamente.

Siguiendo a los escotistas, Hegel habla de la representación, de lo interiorizado e incluido en la unidad del yo, como una “posibilidad *virtual*.”⁴⁵ No de una potencia impotente, y necesitada de un auxilio externo que la pase al acto, sino como fuerza, callada y oculta pero activa. Este es el momento en que el ser muerto, revive, como reanimado por el yo. El momento en que lo sepultado en la noche del espíritu “es fuerza y actividad que precontiene el acto virtualmente (*virtus* = fuerza) y se lo confiere a sí misma”⁴⁶.

“El contenido es asumido por el sujeto; el alma particular de este contenido muere *–ist getötet–*, y la inteligencia es su alma *–die Intelligenz ist seine Seele–*. Esto implica que el sujeto es el fundamento que soporta y vincula el contenido.”⁴⁷

[44] Este es uno de los puntos principales de disenso de Leonardo Polo para con Hegel. A juicio de Polo, las ideas generales *versan* sobre las nociones de las que tenemos conciencia inmediata de modo que no asumen íntegramente su contenido, sino que lo particularizan. Lo dado inmediatamente a la conciencia, es a juicio de Polo, *lo vasto*. Un rico contenido del que se prescinde casi en su totalidad por la idea general, que rige sólo sobre una nota de cada abstracto. A juicio pues de Polo, la noción de singular, individuo o caso, es lógica, y no extramental. Es así como Polo rechaza *ab initio* el planteamiento nominalista y empirista. El singular no es real, sino lógico. Una extrapolación debida al límite de la inteligencia.

[45] *Enz.*, § 453.

[46] Valls, R., nota 770 en Hegel, G.W.F., *Enciclopedia...*, p. 495.

[47] “dieser Inhalt wird getragen vom Subjekt, die eigene Seele dieses Inhalts ist getötet, und die Intelligenz ist seine Seele. Darin liegt, daß Subjekt das tragende und verknüpfende Band dieses

Esta vida del intelecto en su mundo interiorizado se manifiesta de múltiples maneras. Hegel en sus lecciones pone una dieta muy rica de ejemplos. Por ejemplo los chistes, las bromas, los juegos de palabras, los retruécanos. “Una agudeza inteligente trae a colación lo que es remoto, pero que está esencial e inherentemente conectado.”⁴⁸ En modo alguno el fenómeno del chiste se podría explicar con las leyes empiristas de asociación de ideas. Esas asociaciones de las que hablaban Locke, Hume, Hissman o Bardili. Para urdir y para comprender un buen chiste se necesita de un yo rápido, ingenioso, agudo, Por eso, una mente que sólo conecta superficialmente, también hace flojo y malo el chiste.⁴⁹

Otro fenómeno en el que se aprecia como el yo hace revivir lo que está sedimentado en el fondo de su conciencia son “las pasiones, los intereses más profundos, que son elementos esenciales en esta conexión. Una persona consumida por una pasión tan sólo encuentra referencias a su pasión en cualquier cosa y cualquier lugar.”⁵⁰ También los estados de ánimo hacen que el sujeto conecte entre sí representaciones de un modo u otro. Un yo brillante, alegre y otro sombrío y lúgubre asocian de modo diferente. Y asocian independientemente de la fuerza atractiva que de suyo tengan las notas noéticas. Es el sujeto esa fuerza atractiva, que por eso puede prescindir o vincular el contenido al margen del modo como el contenido se conectaría de suyo.⁵¹ Por eso el yo alegre y el lúgubre subrayan lo mejor o lo peor de las cosas y personas con quienes se encuentran.

4.3. La formación de ideas generales, símbolos y signos

Lo depositado en la noche interior es una posibilidad virtual para el yo, para su inteligencia. No es algo que actúa mecánicamente, al margen de la subjetividad. Y si actúa, es porque aún el intelecto no ha tomado posesión de ello. Toma de posesión en la que se va manifestando la fuerza y vitalidad del yo. Una energía que es menor en la combinación y asociación de imágenes, y que se acrecienta en la forja de símbolos y signos, en los que el yo se hace independiente de lo dado, y crea con su mundo.

De nuevo aparece una semejanza y una diferencia para con el nominalismo. Lo posible es mental para Hegel y Ockham. Pero para Hegel, esta posibilidad es una verdadera *dynamis kata logon*, es la fecundación del intelecto, lo inteligible en sí, en la noche oscura del intelecto, en un fondo que aún no ha aparecido conscientemente. Pero no por interiorizado, lo eidético se desarrolla

Inhalt ist.” Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/28..., p. 202.

[48] *Ibid.*, p. 204.

[49] *Ídem.*

[50] *Ídem.*

[51] “el contenido mismo no se encuentra ya internamente conectado. Más bien, la misma inteligencia es la que lo mantiene unido, y la que puede, igualmente, desligarlo.” *Ibid.*, p. 204.

de suyo. Es posibilidad como lo virtualmente disponible para el intelecto. No es la mera posibilidad de corresponderse o no hipotéticamente con la realidad, sino lo posible como disponible para el yo. El intelecto *queda dispuesto* –hexis– así para su actividad.⁵²

El espíritu es esencialmente actividad. El yo es activo para con las representaciones, para con las posibilidades virtuales del intelecto. El yo teje, compone urde, entrelaza estas posibilidades unas con otras. Y el primer modo de urdir es “atender a una determinación, es la abstracción, o el método de formar representaciones universales”.⁵³ La mirada intelectual, la mirada del yo “aisla, destaca –*vereinzeln, heraushebt*–”⁵⁴ una nota de lo intuido, y concentra en esa nota busca otras representaciones que la compartan. Es la inteligencia como fuerza conectiva, como imaginación asociativa –*zusammenhängende, assoziierende Einbildungskraft*–⁵⁵.

Con ello se logra “la disolución y la muerte de la imagen intuida”.⁵⁶ Se trata de un momento de libertad y de génesis, de revivir. El primer momento en que la inteligencia genera algo con independencia del contenido dado. “El contenido es tomado de lo dado, pero la forma es la de un analizar, y la determinación es aislada (la unidad concreta es cancelada), es relacionada consigo, y con esto, es hecho abstracto.”⁵⁷ Es precisamente lo dado lo que muere, lo que es descompuesto, catabolizado por la inteligencia, que atiende a una única nota de lo dado, y genera una idea general o universal que aglutina en sí todas las imágenes que comparten dicha nota.

Frente al poder gravitatorio que la teoría del conocimiento empirista atribuía a las notas semejantes, cercanas, etc., Hegel subraya por el contrario, “el poder de la inteligencia sobre esta materia, –*Die Intelligenz als Einbildungskraft ist die Macht über diesen Stoff*–, este material, el almacén de representaciones e imágenes”.⁵⁸ Esto es lo que significa haber tomado posesión, tener la imagen. Y frente a la mera posibilidad mental e hipotética del nominalismo, Hegel, también al contrario, subraya que “la imagen es lo inesencial frente al constructo intelectual”⁵⁹. Lo esencial y verdadero es lo urdido, lo producido, lo tramado por la mente, por el yo que asocia representaciones, que se fija en notas, y que logra lo universal.

[52] Cfr.: Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 2004, p. 290.

[53] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/28...*, p. 204.

[54] *Ibid.*, p. 205.

[55] *Ídem.*

[56] “*die Auflösung, Tötung des Bildes der Anschauung*”. *Ibidem.*

[57] *Ídem.*

[58] *Ídem.*

[59] “*das Bild [...] das Unwesentliche gegen das Gebilde der Intelligenz*.” *Ibid.*, p. 206.

De nuevo, lo capital es la actividad del yo, la actividad del espíritu. Actividad que comienza a ser libre de lo dado. Y no sólo se concentra en una de sus notas y genera lo universal, disolviendo la unidad dada. También puede “formar y configurar el contenido dado”.⁶⁰ La inteligencia entonces produce los símbolos, que dan forma sensible, perceptible, a un universal –*verbidlicht das Allgemeine*– y da una nueva vida, “un nuevo significado y sentido a la imagen”.⁶¹

“Esta unidad es la *figuración* de lo que es *universal* y la *universalización* de la *imagen* [...] la representación universal no se unifica con la imagen para formar un producto neutral, podría decirse, químico, sino que es activo y se acredita como el *poder sustancial* sobre la imagen, se la subordina como algo accidental, y se hace su alma, siendo en ella *para sí*, la interioriza y se manifiesta a sí mismo.”⁶²

El símbolo viene a ser la animación definitiva del ser muerto y sepultado en el fondo de la conciencia. Ahora su alma, su sentido, es puesto por la inteligencia. Es una idea universal. Aún la libertad del intelecto es formal, no se ha desembarazado de lo dado, de lo intuido. Pero lo ha penetrado, lo ha atravesado por completo. Frente a Kant, el yo no sólo acompaña a cada una de mis representaciones, sino que las configura, la forma, es activo en ellas. Ahora se aprecia mejor la comprensión hegeliana de la *praxis telia* aristotélica (v. *supra* 4.1. *in fine*).

La primera actividad intelectual es la atención, y ésta permite la interiorización, el recuerdo. En este momento, la inteligencia se afirma a sí, y quiere exteriorizarse –*Entäußerung*–. Se exterioriza en la imagen, y en ella muestra su señorío, su poder. Pero esta exteriorización es aún débil. El intelecto puede darse a sí una existencia inmediata, fáctica, como la que tenía lo intuido. Quiere mostrar su soberanía no sólo respecto de lo interior, sino dar lugar a lo exterior, producirlo. Y esto son los signos, y ante todo los signos lingüísticos: la autoexpresión de la inteligencia en tonos y sonidos, grafos y colores.

Y ahí se observa la toma de posesión intelectual. Lo externo “es una cosa sobre la que la inteligencia viene y usa, o activa su corporeidad para poner algo intuible.”⁶³ Pero al hacerlo, la inteligencia transmuta lo empírico, lo fáctico singular y exterior. Lo hace renacer, existir de un modo nuevo, más verdadero y más espiritual. Se trata del modo de ser de lo lingüístico, en el que el tiempo mismo es transmutado de espiritualidad: “Las cosas inmediatas adquieren una segunda existencia a través del lenguaje. [...] Esta exis-

[60] “*Die Intelligenz bildet sich den vorhandenen gegebenen Stoff an*”. *Ibidem*.

[61] *Ibid.*, p. 207.

[62] *Enz.*, § 456 Zusatz. ““Diese Einheit, die *Verbildlichung des Allgemeinen* und die *Verallgemeinerung des Bildes* kommt näher dadurch zustande, daß die allgemeine Vorstellung sich nicht zu einem *neutralen*, sozusagen *chemischen* Produkte mit dem Bilde vereinigt, sondern sich als die *substantielle Macht* über das Bild betätigt und bewährt, dasselbe als ein Akzidentelles sich unterwirft, sich zu dessen Seele macht, in ihm *für sich* wird, sich erinnert, sich selber manifestiert.”

[63] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/28..., p. 209.

tencia que adquiere la cosa por mí –el nombre– es el renacer del contenido –*die Wiedergeburt des Inhalts*– desde la inteligencia.”⁶⁴

En el símbolo doy forma sensible a un contenido intelectual. La inteligencia asocia un significado a una intuición recordada, interiorizada. En el signo, por el contrario, el enlace es completamente libre. El espíritu demuestra su absoluto carácter creador poniéndose él mismo como alma del signo.

Se trata del poder sustancial del intelecto que puede prescindir incluso de toda referencia a la intuición, que cumple así su liberación respecto del ser empírico. La verdad entonces se fundamenta en sí misma, en la capacidad del intelecto para conservar, para interiorizar. Conservar, guardar, custodiar se dice en alemán “*bewahren*”. Y Hegel vuelve a jugar con el lenguaje al señalar que la interiorización es el momento de la verdad *be-wahr* (*wahr* = verdadero). La verdad no refiere fuera, a lo intuido, sino a lo conservado en el intelecto. Eso es lo verdadero, y el fundamento de la verdad. El intelecto es autorreferente.

De nuevo la distancia para con el nominalismo no puede ser mayor. *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus...* de la rosa primigenia sólo nos queda el nombre, sólo tenemos nombres desnudos, carentes de realidad.... Nada más nominalista que este lema que concluye la famosa novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. Pero también nada más distante de la postura de Hegel, en la que los nombres son la existencia renacida desde el espíritu. Pero por existir *ahí*, de modo fáctico, “la palabra es particular y transitoria, y la siguiente acción de la inteligencia consiste en que la palabra devenga permanente.”⁶⁵ De esto se encarga la inteligencia en cuanto memoria, que conecta permanente y universalmente a la palabra objetiva el significado que ha recibido de la subjetividad. De este modo el nombre es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Y con ello, la realización plena de lo racional, la toma de posesión por el yo de lo fáctico, del mundo, de lo natural.

En el signo lingüístico el espíritu se exterioriza. Y lo hace en un conjunto de sonidos que al margen de su ser signo-de, carecen de sentido, son arbitrarios. El signo lingüístico es convencional, una producción del espíritu, por el que el contenido intelectual existe, tiene un ser ahí, una existencia temporal. Como exteriorización suya, la inteligencia piensa con palabras, con lo suyo –*das Seinige*–, con la objetivación de su actividad subjetiva.

No pensamos con imágenes mentales, sino con palabras (*Enz.* § 462). Hegel quiere hacer notar la afinidad entre la memoria y el pensamiento. Encuentra un parentesco etimológico entre *Gedächtniss* (memoria) y pensamiento (*Gedanke*). En la palabra está el contenido, pero independientemente de que tengamos que imaginar tal contenido.

[64] *Ibidem*.

[65] *Ibid.*, p. 214.

Lo peculiar de las palabras es que su alma es el espíritu. Sólo son en y por la inteligencia. Lo que tienen de objetivo es puesto por la subjetividad. Esto se hace especialmente patente en el fenómeno de la memoria mecánica. Aquí la memoria conecta signos que incluso pueden no tener ningún sentido para el que las reúne, un conjunto de datos aparentemente aislados entre sí, encontrados externamente, y con una conexión contingente entre sí. Mantenerse en esta abstracción y despojamiento de cualquier sentido sólo puede ser logrado por la inteligencia. Ella es el único vínculo posible, la fuerza que conecta. Y no sólo los significados, sino también los meros signos despojados de su referencia. Ésta logra ser y reconocerse como tal, incluso en lo más alejado de sí misma, en un mecanismo. Con esto se logra ver también el poder del espíritu, pues este alcanza tanto como su exposición. Y no sólo el poder del espíritu, sino su relación con la naturaleza, con lo corpóreo, la palabra, el lenguaje, los signos.

INTELECCIÓN Y CONCIENCIA EN HUSSERL

INTELLECT AND CONSCIOUSNESS IN HUSSERL

Urbano Ferrer¹

Universidad de Murcia (España)

Recibido: 29-04-2014

Aceptado: 27-06-2014

Resumen: Se delimitan cuidadosamente, siguiendo a Husserl, los distintos niveles de intelección, desde las unidades objetivas hasta los primeros principios que se hacen explícitos en los juicios. Pero un caso particular de intelección es la que se refiere a la conciencia propia, como unidad que persiste a través del flujo de las vivencias. Lo cual nos plantea el problema de la constitución de la temporalidad immanente a la conciencia, así como la diferencia entre conciencia intencional y autoconciencia. Por último, se hace referencia a la distinción entre conciencia actual y habitual y el insuficiente tratamiento por Husserl de la segunda.

Palabras-clave: intencionalidad, objetividad, autoconciencia, pasividades, principios lógicos.

Abstract: Husserl carefully delimites the various levels of intellection from the objective unities to the first principles, made explicit in the judgements. A particular case of intellection is that which refers to the own consciousness as unity which accompanies the stream of experiences. That poses the problem of the constitution of the immanent temporality of the consciousness as well as the difference between intencional consciousness and selfconsciousness. Finally, we address the difference between actual and habitual consciousness, concluding that the later is not sufficiently dealt with by Husserl.

Key-words: intentionality, selfconsciousness, passivities, logical principles.

[1] (ferrer@um.es) Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Murcia. Miembro fundador de la SEFE (Sociedad Española de Fenomenología) y de la AEP (Asociación Española de Personalismo). Profesor invitado en las Universidades de Dresde y Lublin. Condecorado por la Universidad de Murcia con la Medalla Alfonso X a la labor docente e investigadora. Entre sus libros relacionados con la Fenomenología se encuentran *Qué significa ser persona* (Palabra: Madrid) 2002; *Desarrollos de Ética fenomenológica* (Moralea: Albacete) 2003; *Adolf Reinach: las Ontologías regionales* (Cuadernos Anuario Filosófico: Pamplona), 2005; *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie* (Königshausen&Neumann/Würzburg) 2006; *La trayectoria fenomenológica de Husserl* (Eunsa: Pamplona) 2008; en colaboración con S. Sánchez-Migallón, *La ética de Edmundo Husserl* (Thémata/Plaza y Valdés: Sevilla) 2011. Es editor de *Para comprender a Edith Stein* (Palabra: Madrid) 2008. Ha participado como ponente en Congresos celebrados en distintos países europeos e hispanoamericanos. Es autor de numerosos artículos en revistas especializadas de Filosofía.

I. Niveles en la intelección

Ya desde la primera *Investigación Lógica* ocupa un lugar central en Husserl el acto de intelección, en su función de animar (*beseelen*) los signos expresivos, dirigiéndolos hacia el objeto aprehendido intelectivamente: fenomenológicamente es el acto de donación de sentido (*Sinngebungsakt*), esencialmente diferenciado de otros actos que lo pueden acompañar (la percepción, la intuición imaginativa, los actos a los que incumbe notificar vivencias en el curso de la comunicación...), pero a los que no queda adscrito el significado por el que se reconocen aquellos signos. Análogamente, la percepción es un acto cuya dirección intencional está vuelta hacia un objeto presente él mismo, dado en persona. El hecho de que le correspondan unos datos sensoriales no exime de la necesidad de aprehender el objeto percibido con su configuración particular: así lo muestran en especial los casos de ambigüedad perceptiva, que solo se pueden resolver contando con la orientación por parte del acto aprehensor hacia uno u otro percepto. No basta, por tanto, con las leyes pasivas de la asociación (por contigüidad, semejanza, contraste...) de los datos sensoriales que sirven de apoyo al objeto intencional para la constitución del acto de percibir.

Pero es tras el aislamiento fenomenológico del yo en *Ideen I* cuando se destaca más patentemente esta función aprehensora del acto de percibir: “Percepción, en el sentido normal de la palabra, no quiere decir solo en general que alguna cosa aparece con personal presencia al yo, sino que el yo se percata de la cosa que aparezca, aprehendiéndola, poniéndola como realmente existente”.² Y paralelamente a la unidad del yo, que congrega sus distintos actos de esencia diversa, el objeto –o la configuración objetiva– aprehendido es también una unidad que rebasa los sentidos de aprehensión con los que lo mentamos intelectivamente, como a su vez los sentidos aprehensivos exceden también la base sensorial sobre la que se edifican. En efecto, el desnivel entre los datos sensoriales de partida y el sentido intelectual de la aprehensión está marcado por el carácter universal del segundo, y por su parte el objeto trascendente a los sentidos de aprehensión –y que agrupa a estos–, sin ser él universal, viene mediado por la universalidad de las determinaciones que en condición de predicados adhieren a él.

Desde luego hay actos en los que la aprehensión del objeto se torna explícita a través de las determinaciones que le convienen: basta para ello con transformar los sentidos de aprehensión en predicados y el objeto que unifica los sentidos de aprehensión en sujeto lógico sobre el que recaen los predicados. De este modo, aparece como correlato de la aprehensión intelectual la cópula “es”, por deberse a ella la diferencia entre sujeto y predicados. Véase el correspondiente análisis fenomenológico de Husserl: “La palabra *blanco* mienta con

[2] Husserl, E., *Ideen I*, Fondo de Cultura de Económica: México, 1962, 267.

seguridad algo en el *papel blanco* mismo y, por ende, coincide, en el estado del cumplimiento de este mentar, con la percepción parcial referente al momento *blanco* del objeto. Pero no basta advertir una mera coincidencia con esta percepción parcial... La intención de la palabra *blanco* sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto que aparece; queda en esto un resto de significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse. *Papel blanco* quiere decir papel *que es blanco*".³ Los actos expresamente intelectivos son, por consiguiente, actos fundados, tales que sobre el recubrimiento sensorial entre los datos hechos presentes –un papel presente a la conciencia y su color blanco– se monta un nuevo acto, que aprehende intelectivamente la unidad predicativa entre *ser* papel y *ser* blanco, unidad que es posible por la comunidad en el ser que les sirve de enlace.

Sin embargo, la unidad expresada con el verbo copulativo no se limita a las atribuciones simples, como la anterior, sino que abre un área en principio indefinida, ya que mediante el recurso a la nominalización una oración gramatical puede ser a su vez sujeto de nuevas determinaciones a un nivel metalingüístico. (1) "El papel es blanco es un enunciado afirmativo", (2) "Esto que has dicho (el enunciado 1) es verdadero", (3) "Las frases susodichas pertenecen a la lengua española"... Se produce con ello un crecimiento de la conciencia por sucesivos actos de intelección, bien que situados en el plano lógico-expresivo de las oraciones gramaticales. Es un crecimiento lógico *por formalización*, en vista de que los predicados pertenecen a un metalenguaje que formaliza el lenguaje directo o de primer grado en el que se encuentra su sujeto. La otra posibilidad de crecimiento lógico es *por generalización*, resultado de que el predicado ha de tener, según una ley lógica, mayor extensión que el sujeto. En este sentido, la generalización viene acompañada de la aserción de que "no todo b es a" cuando se dice "a es b". Tanto la formalización como la generalización son proseguibles *in infinitum*, ya que por parte de la mente nunca se alcanza el término mayor que el cual no cabe pensar otro. En cambio, si adoptamos como punto de partida regiones objetivas determinadas o unas traslaciones lingüísticas definidas, topamos con unos límites, en todo caso no debidos a la operación de entender.

Hemos encontrado, pues, un *primer nivel* de intelección de objetos en la significación y en la percepción y un *segundo nivel* de intelección formal, representado arquetípicamente por la cópula, pero que también cabe exponer mediante los otros enlaces lógicos, sean conjuntivo, disyuntivo, condicional..., combinables de diversos modos. Ahora bien, malinterpretaríamos esta distinción de niveles si los viéramos *toto caelo* separados, por cuanto no es posible una aprehensión de objeto si no es como sustantivo, como adjetivo..., por tanto revestido de un elemento informador; como tampoco cabe delimitar un abstracto si no es acompañándolo de algún elemento articulatorio, tales como "un

[3] Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente: Madrid, 1976, 694-695.

pájaro” (en indeterminación debido a su extensión), “el pájaro” (determinado por su comprensión lógica) o “todo pájaro” (en la inmediatez de su aprehensión específica). En el sentido inverso, no son posibles los conectivos lógico-formales sin unos contenidos posibles y efectivos en los que se realicen; pues de lo contrario estaríamos ante unas reglas de juego estipuladas arbitrariamente, sin validez en sí mismas.

De aquí la aparición de dos conceptos-límite: las materias puras o nucleares, desnudas de todo revestimiento lógico-gramatical, y los elementos lógico-formales, que invisten a las materias, sin que las unas ni los otros se den aisladamente en función intelectual (la intelección de las formas vacías por separado exigiría su nominalización y los predicados que se le adscribieran ya habrían de ser metalingüísticos). Entre ambos extremos se hallan las intelecciones, provistas de un contenido definido y acordes con unas leyes de derivación. “Las materias puras permiten en último término la referencia objetiva gracias a su conformación en distintos niveles; de suerte que cualquier formación de cualquier nivel presenta a su vez, en sus términos correspondientes, materias y formas relativas”.⁴ Un ejemplo de materia pura o abstracta sería lo que tienen en común “semejanza” y “semejante” o “esperar” y “esperanza”, algo que ni siquiera puede expresarse porque al expresarlo ya lo estaríamos encuadrando cuando menos en una forma gramatical.

Sin embargo, inteligir algo (noein) no es objetivarlo, aun cuando se incluyan en ello elementos formales. Más bien inteligir implica referir lo inteligido a principios, por lo que la intelección sólo se cumple a fin de cuentas en el juicio comparativo (*tercer nivel* de intelección) con lo que lo hace válido. Si la operación cognoscitiva más propia en Lógica es la inferencia, en Teoría del conocimiento, en cambio, ha de decirse que es en el juicio donde el conocer definitivo se alcanza y expresa. Así lo entiende Husserl en continuidad con el pensamiento clásico, y en este sentido tiene por insuficiente toda mecánica calculatoria que intente reemplazar el conocer por principios. En efecto, en sus orígenes griegos desde Platón el valor del conocimiento científico no se medía tanto por el éxito en las aplicaciones cuanto por el reconocimiento de unos principios de validez incondicionada en los enunciados de la ciencia. “Nada estaba más lejos de esa exigencia (de la ciencia) que poner la mira en una especie de operación meramente técnica, cuya ingenuidad contrasta al extremo con otra operación: la de la propia normación radical por principios... A las ciencias especiales independientes les falta comprender la unilateralidad fundamental propia de sus operaciones; les falta comprender que solo empezarán a captar teóricamente el pleno sentido ontológico de su respectiva esfera de objetos... cuando dirijan sus indagaciones hacia la universalidad del ser y su fundamental unidad”.⁵

[4] Husserl, E., *Lógica formal y trascendental*, Anexo 1, FCE: México, 1962, 309.

[5] Husserl, E., *o.c.*, 8.

La unidad de la razón se acredita, pues, en unos principios unitarios inteligidos originariamente, que rigen en general para todos los campos particulares del saber humano. En este sentido se mueve la empresa husserliana de delimitar los distintos estratos de la Lógica formal (a saber, 1º, diversos principios lógicos enmarcados en una analítica de la inferencia; 2º, lógica de la distinción sintáctica; 3º, teoría de la multiplicidad combinatoria), para reconducirlos luego a los principios trascendentales antepredicativos, válidos para todo ente posible susceptible de ser juzgado. Con este giro subjetivo-normativo a partir de las valideces apofánticas se propone Husserl trasladar las derivaciones objetivas a las operaciones judicativas correspondientes, efectuables por cualquier sujeto posible. Así, en el caso del principio de contradicción su versión lógico-trascendental establece que “si un juicio puede adecuarse a lo dado, en el sentido de una evidencia de las cosas mismas, su contradictorio no solo está excluido *a priori* como juicio, sino que tampoco puede (para el sujeto que juzga) adecuarse de semejante manera, y viceversa”⁶ (con ello, como se advierte, transitamos del juicio lógico a la operación de adecuarse o juzgar). Y manteniéndonos en la capa analítica de la Lógica, pero tomada ahora en toda su generalidad, la flexión lógico-trascendental del principio de contradicción dirá: “la no contradicción en su sentido más amplio, que incluye cualquier consecuencia analítica, es una *condición necesaria y suficiente para poder formular precisamente un juicio posible*”.⁷ Junto al principio lógico de contradicción Husserl hace mención del principio de tercio excluso, el modus ponendo-ponens o el tollendo-tollens...

Si de la Lógica pasamos a la Axiología y Práctica de la razón, la situación presenta semejanzas. Tampoco aquí cabe acertar *a casu* con el valor correctamente juzgado, o bien con el juicio práctico directivo de la acción. Pues lo específico del juicio práctico es la normatividad *a priori*, orientativa de la acción en un estadio previo a su realización, y no la acomodación a un estado de cosas ya dado, ni siquiera a un estado de cosas previsible en unas circunstancias dadas. “Las leyes éticas no son leyes de cosas para el actuar, en tal caso no cabría otro actuar que el que ellas exigen; rebasan más bien las leyes meramente empíricas o aprióricas para las conexiones posibles efectivas o ideales de la naturaleza, ya que no regulan el ser de las acciones como cosas, sino que entregan normas de un deber”.⁸ En otros términos: la verdad de la acción debida no está decidida en sí al margen de su intelección, sino que incumbe a esta proponerla normativamente conforme a la fórmula del imperativo categórico husserliano: “actúa de acuerdo con la mejor ciencia y conciencia”.

[6] o.c., 202. La aclaración entre paréntesis es mía.

[7] o.c., 224.

[8] Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff: La Haya, 1960, 34 (reinscripción de textos tomados de los Manuscritos).

Pero la intelección también puede dirigirse a la propia conciencia, en los términos de un hacerse consciente de ella. ¿Cómo es esto posible, si la conciencia no es un objeto intencional, ni tampoco un acto particular, sino que más bien acompaña a todos los actos de conciencia? Por otro lado, la expresión “la propia conciencia” parece aludir a algo que no es la conciencia misma y que permite distinguirla de la ajena. Con ello enlazamos con el segundo apartado de esta contribución.

2. ¿Intelección de la conciencia?

Si la conciencia no está dada de modo objetivo ni tampoco designa un género de actos intencionales (ya que todos los actos intencionales son conscientes), el modo de llegar a destacarla fenomenológicamente Husserl sólo queda que sea en tanto que momento interno integrado en los actos conscientes. Es lo que designamos usualmente como momento del darse cuenta integrado en la conciencia intencional. “Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es ‘sentida’, es ‘percibida’ inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de mención, objeto de posición, no sea mentada... Toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida. Pero el percibir ‘interno’ no es una vivencia en el mismo sentido; no es percibido internamente de nuevo”.⁹ Es claro que si la conciencia interna fuera una vivencia entre las otras, seríamos conscientes internamente de ella en una nueva vivencia, iniciando así un inviable *regressus in infinitum*; por ello, hace notar Husserl que se trata de un tener conciencia que a su vez no puede ser objeto intencional dado en otra vivencia, sino que forma parte de la conciencia en su estar vuelta intencionalmente o *in directo* a lo que no es ella.¹⁰

Avanzando un paso más, lo que se descubre en la conciencia interna es el único yo, que es idéntico pese a vivir en distintas vivencias. Hay efectivamente un paralelismo entre la conciencia que acompaña a todos sus actos y el yo que es advertido en todos ellos, y esto nos permite dar su plena concreción al momento consciente en los actos intencionales. Es el yo presente en acto en cada una de sus vivencias el que cobra en estas conciencia de sí mismo y las reconduce al ahora viviente en el que ellas se hacen conscientes. En la medida

[9] Husserl, E., *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta: Madrid, 2002, 151-152.

[10] Parece verse en ello un intento de solución a la dificultad que le plantea la descripción temprana de la conciencia presente en la V *Investigación Lógica*, según la cual la conciencia interna se referiría a las vivencias actualmente presentes como sus objetos (segunda y fundamental acepción del término conciencia). “Recordemos el regreso infinito que se produce por la circunstancia de que la percepción interna es también ella misma una vivencia, o sea, necesita ella misma una nueva percepción a la cual es aplicable lo mismo, etc.; regreso que Brentano trató de evitar con la distinción entre dirección primaria y secundaria de la percepción” (Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, 482).

en que en *Investigaciones Lógicas* no se hacía explícito fenomenológicamente el yo, tampoco podía encontrar Husserl todavía los términos precisos con que describir la conciencia interna, incurriendo de modo prácticamente inevitable en la fórmula falaz de la conciencia objetivante. Pero no siendo el yo originariamente objeto para sí mismo, tampoco lo puede ser el ahora en el que se hacen conscientes sus vivencias en transcurso. La pretendida imagen objetiva del ahora como límite ideal no es sino una proyección espacializante que obstruye la mirada, al desviar la atención del ahora perteneciente al yo y que da vida a sus vivencias hacia lo que queda fuera. De un modo positivo lo describe Husserl: “Exactamente consideradas (las vivencias concretas), tienen en su concreción solo una fase absolutamente originaria, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo*”¹¹. Así se explica que no sea un ahora fijado en sus contenidos, pero ni siquiera en su duración como ahora, pues es una duración que viene determinada en sus límites en cada caso por el yo.

Si la conciencia es algo adjetivo en relación con las vivencias y sobre la base de ello en relación con el yo que vive en las mismas, induciría a confusión la sustantivación de la conciencia como sujeto. Quien está alegre no es la conciencia, sino aquel que se vive alegre conscientemente con mayor o menor intensidad, con tales o cuales variaciones en el curso de la alegría, con unos u otros motivos... La conciencia se limita a reflejar de modo inmanente lo que transcurre en el yo-sujeto.¹² Sin embargo, cabe denominar también conciencia al flujo unitario de vivencias cuando es acotado en un intervalo determinado y diferenciado de otros intervalos propios o ajenos: “mi conciencia”, “el rato que fui consciente”... Es cierto que ni aun en estos casos la conciencia es originariamente sujeto, porque lo es de alguien. Entre las acepciones del término conciencia que Husserl enumera en *Investigaciones Lógicas* menciona esta en primer lugar como corriente de vivencias del yo empírico, pero añadiendo que *deriva* del sentido segundo o intencional, el ya mencionado en la nota 10. Y posteriormente en las *Lecciones de la Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* la retoma, pero ahora como constituyéndose a la vez que el flujo de vivencias. Ahora bien, si hay una derivación a partir de la conciencia interna, ¿cómo se opera esta ampliación de lo presente hasta cubrir una duración?; es más, ¿es propiamente una derivación la integración de la corriente temporal en la conciencia presente? Interrogantes semejantes valen para el flujo que se hace consciente en su incesante fluir, en tanto que

[11] Husserl, E., *Ideas I*, 178.

[12] Cf. lo que dice al respecto K. Wojtyła: “La consciencia no existe por sí misma como una especie de sujeto de los actos conscientes; no existe ni como un sustrato óptico que preexista de modo independiente ni como una facultad... De cuanto se ha dicho para caracterizar la consciencia resulta que toda ella se encierra en sus propios actos y en su especificidad consciente, con la que se une el carácter reflejo como algo distinto de la objetivación cognoscitiva” (K. Wojtyła, *Persona y acción*, Palabra: Madrid, 2011, 74).

partimos de que la conciencia directa o primera es la dirigida transversalmente a los objetos intencionales¹³.

La dilatación del presente en orden a abarcar la alegría completa y sus declives, según el mismo ejemplo husserliano¹⁴, no podría tener lugar al modo bergsonian, por engrosamiento de la bola de nieve, sino que es una remisión intencional del presente a lo que acaba de pasar o retención y otra prolongación intencional hacia lo que está por venir o protensión, hasta comprender el todo duradero hecho consciente (sea una alegría en curso, una melodía que se va oyendo o el sonido de la bocina del tren que se va perdiendo y a la vez renovando). Las intenciones del pasado y del futuro así entendidas no son tanto actos propios —como serían el recuerdo propiamente dicho y la anticipación de lo que no es en acto— cuanto éx-tasis acompañando al presente o momentos suyos constituyentes del pasado y el futuro respectivamente, a modo de vectores, haciendo posible la cola de cometa de las retenciones acumuladas y las expectativas todavía no despejadas o por cumplir. Otra precisión es que tampoco el presente vuelto extáticamente hacia el pasado y el futuro lo entiende Husserl como un acto expreso, sino que se trata del contenido de sensaciones inmanente a la conciencia en transcurso antes de ser animado intencionalmente por el acto (sea perceptivo o imaginativo); sin el presente dejaríamos de estar ante un contenido viviente para el yo consciente, que siempre es en presente¹⁵.

Retomemos la pregunta formulada más arriba, relativa al tránsito de la conciencia del presente vivo al flujo vivencial. ¿Cómo se efectúa? ¿Se trata de una derivación inmanente a la conciencia? La conciencia está polarizada en torno al yo y al objeto, a los que remiten respectivamente las noesis y los noemas, formando la correlación noesis-noema, en la que según Husserl está instalada la conciencia de modo continuo y renovado. ¿Acaso alguno de los dos polos posee connotación temporal? Si nos fijamos en el yo, su primera característica descriptiva es la permanencia incommovible en presente a través de todas sus variaciones en las noesis o actos. “El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una idea fija”.¹⁶ Ni desaparece de sus

[13] “El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente *es*, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo” (Husserl, E., *Lecciones de la Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 103). La derivación se advierte aquí en que en la autoaparición del flujo se está contando ya con la conciencia interna como autoaparición, extendiéndola al flujo.

[14] El mismo ejemplo es comentado con mayor amplitud por E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, Obras III, Monte Carmelo: Burgos, 2007, Cap. III, 4, 682-685.

[15] El presente es lo que convierte en vivientes a los contenidos de conciencia, como bien refleja el título de la obra de Held, K., *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff: La Haya, 1966.

[16] Husserl, E., *Ideas*, p. 132.

actos ni se transforma en otro, sino que está presente para sí mismo sin que la temporalidad le afecte como foco constante de las vivencias. Mientras el tiempo queda en el orden del aparecer, el yo es, según la fórmula husserliana, una *trascendencia en la inmanencia*. Pero si atendemos al objeto, lo propio suyo es hacer converger los distintos noemas, que como escorzos perceptivos o bien como significados apuntan a él. Los contenidos de conciencia se van esbozando de modo inmanente, pero el objeto que los agrupa es el puro punto de unidad trascendente a los distintos apareceres. Por tanto, en ninguno de los dos polos encontramos la temporalidad del flujo de conciencia.

Queda por examinar el hacerse presente de los objetos en la conciencia. ¿Podría hallarse aquí la temporalidad? Comoquiera que la presencia a la conciencia es algo constante para todos sus objetos, no podría ser una presencia afectada de temporalidad.¹⁷ Según ello, tener conciencia objetiva del tiempo equivale a convertirlo en un abstracto (ya se trate de un día, cuatro horas, cinco minutos...), prescindiendo tanto de su fluencia como de la concreción temporal propia de una realidad determinada (según se dice en el Libro del Eclesiastés, el tiempo se ramifica en los distintos tiempos adecuados a cada actividad humana¹⁸). Por ello, la propuesta husserliana de incorporar a la conciencia un dinamismo de presentificación (*Vergegenwärtigung*) no se ve cómo pueda ser conjugada con la constancia y unicidad de la presencia mental.

A este respecto, pondría por mi parte las dos objeciones siguientes a Husserl: 1º, no es compatible el flujo incesante de la conciencia con el estar presentes a ella los objetos con constancia mental, ya que quedaría por acoplar el flujo a la conciencia que le es simultánea (Husserl califica esta duplicidad dentro del flujo, de la que no puede dar razón, como un hecho admirable, según se ha transcrito en la nota 13); 2º, el flujo habría de precederse a sí mismo para que la conciencia de objeto se insertara en él, en tanto que la conciencia objetiva no es una fase más en el monótono fluir, sino que lo es del mismo fluir en su conjunto; en otros términos: no solo hay sucesión de fases, sino identificación previa del objeto (trátese de una melodía, la bocina del tren o la aparición visual de una llanura), para que este pueda aunar los distintos momentos pertenecientes a él. Pero si en vista de estas dificultades referimos el tiempo inmanente solo a los contenidos hyléticos de conciencia, como admite Husserl, entonces disociamos estos contenidos del objeto, dejándolos faltos de su eje sustentador.

[17] Es un aspecto destacado insistentemente por L. Polo en los 4 volúmenes de su *Teoría del conocimiento*. Sobre el modo de hacer compatibles la presencia mental y la temporalidad a través de los abstractos como articulaciones presenciales del tiempo, me he ocupado en Ferrer, U., "Ampliaciones de la noción fenomenológica de mundo en L. Polo", *Studia Poliana*, 5 (2003), 263-280.

[18] Eclesiastés, 3.1.

3. Modalidades de autoconciencia

La conciencia se nos ha presentado como actividad de un sujeto o yo consciente, que versa sobre un término distinto de ella misma. Tal esquema no es aplicable sin más a la autoconciencia, a no ser que le adjuntemos algún elemento pasivo en la vivencia de sí mismo. Tales son las modalidades de reflexividad originaria con terminología de A. Millán-Puelles, en las que la subjetividad es vivenciada por ella misma, ya sea en la opresión por el dolor, en el ser reclamada por alguna necesidad mediada por el cuerpo, en el requerimiento que le hace el deber moral o en la vivencia de sí misma por el alter ego.¹⁹ En todos estos casos no se trata de un desdoblamiento interno a la conciencia, sino más bien de un adquirir conciencia de sí estando motivada por lo que no ha sido constituido por ella como objeto. Husserl toma en cuenta ciertamente las pasividades originales en el yo consciente. Pero, ¿se entienden desde ellas las correspondientes formas de autoconciencia?

Un primer nivel de pasividades son las que proceden del cuerpo y desde él son incorporadas a la subjetividad, la cual se vive a sí misma en ellas. Así, el hambre, la fatiga o el sueño no conciernen meramente a mi cuerpo, sino que *me* acucian como ser corporal, haciéndolas propias y expresándolas en términos de querer motivado. Son necesidades que se presentan a la vez como carencias y como exigencias²⁰ que el agente ha de encauzar. Reúnen, pues, las dos condiciones susodichas para dar lugar a la autoconciencia: la pasividad anterior a la conciencia y la integración activa y consciente en el sujeto. En un sentido más amplio, cada vez que la situación social e histórica me motiva en uno u otro sentido se conjugan la pasividad de lo que me precede y la respuesta consciente del yo, que son de rigor para poder hablar de autoconciencia. P. Ricoeur ve en ello la superación definitiva por Husserl del naturalismo e historicismo de la conciencia y, a la inversa, la incorporación del cuerpo y de lo pasivo en general a la subjetividad consciente. “Este reconocimiento de una subjetividad que no es acto, espontaneidad, que se constituye como pasividad, tendencia afectiva o hábito es del más alto interés; marca el primer esfuerzo de Husserl por instituir una experiencia total de la subjetividad en la que lo involuntario y el cuerpo propio no son abandonados a una explicación naturalista, sino recuperados a su subjetividad vivida”.²¹

[19] Millán-Puelles, A, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 346-363.

[20] En castellano el término “necesidad” no tiene la connotación subjetiva que posee en otros idiomas (al diferenciar entre *nécessité* y *besoin* en francés, o entre *Notwendigkeit* y *Bedürfnis* en alemán, o entre *necessity* y *need* e inglés), por lo que no resulta tan fácil percatarse del carácter psíquico-motor de la necesidad, si lo contraponemos al sentido constringente de la necesidad lógica o de la necesidad moral.

[21] Ricoeur, P., “La motivation comme loi fondamentale du monde de l’esprit”, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin: Paris, 2004, 145.

Pero se da también un segundo estrato de pasividades reveladoras de la autoconciencia, a las que Husserl identifica como habitualidades del agente: sobrevienen cada vez que tomo una decisión, cada vez que me pronuncio en un sentido determinado..., ya que de ahora en adelante soy para mí el que se ha decidido de tal modo o quien ha adoptado el correspondiente pronunciamiento. La autoconciencia es aquí posible como conciencia de alguien que está ya definido por unos actos que ha realizado y que han quedado en él.

Análogamente, en un contexto ético puedo unificar “mi vida” al aprobar o desaprobar un fragmento suyo como “lo que ha transcurrido hasta tal momento” y que ahora –al objetivarlo– asumo como mío conscientemente, imprimiéndole un nuevo rumbo. Lo que objetivo es un trayecto de vida consciente, transformándolo mediante la nominalización en sujeto de nuevos predicados éticos, como vía para el crecimiento moral de la conciencia. Hay textos de la serie *Kaizo* (“Renovación”) especialmente significativos: “Decisiones volitivas que ya había tomado, puede el hombre reconocerlas en afirmaciones volitivas o rechazarlas en negaciones volitivas; y lo mismo a propósito de acciones ya realizadas por él. La secuencia de hechos que han traído algo a la realidad no puede, claro está, desmontarse retrospectivamente. Pero el yo sí puede someter a crítica volitiva posterior la voluntad que ha actuado y que en la vida ulterior del yo prolongaba su vigencia de manera natural; puede, pues, confirmar tal vigencia o puede con un ‘no volitivo’ denegar está validez práctica”.²²

Pero, ¿de dónde esta necesidad de recapitulación y elevación sobre lo antes vivido? Desde el ángulo gnoseológico que nos guía, es justo la pérdida de algunos de los caracteres que dan plenitud al noema actualmente vivido lo que hace preciso sobreponerse a ella con el juicio de conjunto, que desde la nueva perspectiva asuma los noemas modificados y les dote del índice de la certeza de la creencia que con la modificación habían perdido, al menos en parte. Así pues, el contrapunto al crecimiento en los actos de conciencia está en el decaimiento de la propia conciencia mediante lo que Husserl llama intencionalidades noemáticas, como inflexiones de la certeza plenaria de la conciencia perceptiva originaria.

Sucede, así, que los noemas o correlatos objetivos declinan de su plenitud desprendiéndose de alguno de los componentes con que se integraban en la percepción, como son el índice de creencia que posee lo percibido (ausente en la *imaginación*), el carácter originario de la percepción ahora desactivado (cuando se trata de un *recuerdo* o *rememoración*) o el correlato colmado de la percepción, al que se vacía de todos sus aspectos intuitivos, mencionándolo sin más (tal es lo que ocurre en la *intención significativa*). Son expresiones de pasividad, por cuanto decaen de una actividad intencional primera más

[22] Husserl, E., *Renovación del hombre y la cultura*, Anthropos: Universidad Autónoma Metropolitana de México, 2002, 25.

lograda. Husserl las compara con un cierto espejamiento de las formas activas de intencionalidad, según círculos que van estando cada vez más alejados del centro. Pero la objetivación de la conciencia que de este modo resulta de las anteriores modificaciones en los actos de conciencia, es inseparable del telos al que apuntan en su haber sido rebajadas de él: tal telos reside en el límite ideal de la percepción presente, la cual, sin embargo, en su forma adecuada o perfecta es inviable intencionalmente en lo que se refiere a la conciencia de sí o autopercepción.

4. Conciencia habitual de sí mismo

En su obra tardía Husserl repara en que la conciencia que el yo adquiere de sí no es la del yo vacío, como mero punto de convergencia de los actos cumplidos, sino la de un yo definido, que tiene un estilo destacado de comportarse, forjado por él y por el que se le reconoce. Nos preguntamos, sin embargo, si concede a los hábitos innatos y adquiridos todo el peso que les corresponde en el conocimiento. Es una tesis de Tomás de Aquino la de que cada alma se conoce de modo habitual por sus actos.²³ ¿En qué términos está planteado por Husserl este conocimiento directo del propio yo?

Los hábitos en el sentido de habitualidades son determinaciones acumuladas por cada yo, una vez que ha realizado los actos y tomas de posición correspondientes. Tienen un carácter derivado e integran el conjunto de predicados que convienen al yo como sujeto lógico. Por tanto, lo que parece excluido de este planteamiento husserliano de los hábitos es un sí mismo previo a los actos y que se conociera habitualmente en sus actos; derivadamente, tampoco cabría que este sí mismo fuera materia para la configuración del yo mediante sus actos libres, a la manera como Edith Stein lo tiene en cuenta.²⁴ También Ingarden²⁵ ha advertido –desde la consideración del fenómeno de “tener responsabilidad”– lo que considera una limitación en Husserl en el modo de abordar el yo y su autoconocimiento.

[23] “Quantum ad *actualem* cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos... Ad cognitionem habitualem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, 10, 8 c).

[24] “El ser anímico no se agota en la actualidad de su yo... El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es ‘materia’ para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos con el *sí mismo* que puede y debe ser formalizado por el yo” (Stein, E., *La estructura de la persona humana*, BAC: Madrid, 1998, 149).

[25] “He de subrayar que tanto en la consideración de tener la responsabilidad cuanto en la del asumirla, no puede uno limitarse al yo puro y a las vivencias puras... Un puro vivir la acción que no se ejecutara en verdad realmente no bastaría en manera alguna para tener responsabilidad. La responsabilidad del agente brota tan sólo de la realidad del acto. Y un yo puro sin propiedades como el que Husserl propuso en un principio no podría realizar el acto ni tener responsabilidad por él, de modo que surgiera del carácter de la persona y fuera motivado y determinado por él” (Ingarden, R., *Sobre la responsabilidad*, Caparrós: Madrid, 2002, 60-61).

Por otro lado, también se encuentra en Husserl el hábito activo, como unificador de distintas voliciones actuales y posibles. Es el sentido de hábito finalista, que integra, junto con los fines propuestos en acto, otros fines más indeterminados, pero sin los que los primeros no serían operativos. En este caso se trata de hábitos no como sedimentaciones de actos previos, sino tales que nos llevan a reconocer una teleología ya dada, reveladora en alguna medida de lo que cada hombre natural y personalmente es. “La serie indefinida de objetivos, fines y tareas debe estar conexas, pues si no el yo no sería un yo, no motivaría la consecución, el cumplimiento de una primera tarea, una nueva y así sucesivamente”.²⁶ Aquí se trata de una dirección finalista no puesta por el yo, sino su-puesta en los actos de querer y de la que solo cabría tener un conocimiento innato habitual, sin que Husserl lo afirme en términos suficientemente definidos.

Así parece sobrentenderlo en textos como el siguiente: “Al comienzo de la experiencia no hay todavía ningún sí mismo constituido que esté predado, disponible como objeto. Está enteramente oculto para él mismo y para los otros, al menos en la intuición”.²⁷ Al decir que el conocimiento de sí mismo no está dado para sí mismo al menos en la intuición, deja abierto otro modo de conocimiento —el habitual— para el propio yo que preceda a la realización de sus actos y tomas de posición. Este conocimiento habría de tener estructura finalista para que se pudieran integrar en él las conexiones motivacionales y de medios a fines aludidas en otros textos, como el citado más arriba. He aquí algún texto más explícito sobre el hábito innato correspondiente al yo: “El yo como persona lleva en sí (como desprendible cognoscitivamente de él, aunque no sepa nada de ello) la idea de su ser persona como persona verdadera (la idea de su existencia auténtica, de su auténtico existir)”.²⁸

En conclusión: Husserl pone el énfasis en mayor medida en los hábitos adquiridos, definidores de una personalidad y originados a partir de los actos propios, que en el hábito impreso desde el inicio, relativo a la individualidad que cada cual es, por más que haya algunas alusiones a él en función de la teleología no puesta, que se revela en los propios actos y en el curso de la existencia conjunta, y ello en coherencia con la individualidad irreductible de toda existencia auténtica. Este segundo motivo pondría en la vía de una Antropo-

[26] “Die unendliche Kette von Zielen, Zwecken, Aufgaben kann aber nicht zusammenhanglos sein, sonst wäre das Ich nicht ein Ich, sonst motivierte nicht eine Erzielung, die Erfüllung einer ersten Ausgabe, eine neue und so fort” (Husserl, E., “Fichtes Menschheitsideal”, *AV (1911-21)*, *Husserliana XXV*, 1987, 1987).

[27] “Im Anfang der Erfahrung ist noch kein konstituiertes ‘Selbst’ als Gegenstand vorgegeben, vorhanden. Es ist völlig verborgen für sich und für Andere, wenigstens in der Anschauung” (Husserl, E., *Ideen II*, *Husserliana IV*, 1952, 253).

[28] “Das Ich als Person trägt in sich (als aus ihm herauserkennbar, auch wenn es darum nicht weiss) Die Idee seines Seins als wahrer Person (die Idee seiner echten Existenz, seines echten Daseins)” (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, *Husserliana XIV*, 1973, 297).

logía teológica, por cuanto es Dios quien llama al hombre a su existencia y al final de los tiempos, según el Apocalipsis²⁹, le confirma quién es. Terminaremos con otro texto sobre la individualidad irrenunciable de cada persona: “Lo que en sentido propio denominamos yo es una individualidad personal... El polo del yo no tiene solo sus cambiantes sedimentaciones, sino a través de los cambios en ellas una unidad constituida con estilo propio. El yo tiene su individualidad, su carácter individual de conjunto, que atraviesa de modo idéntico todas sus decisiones y su correspondiente estar decidido; como carácter individual tiene sus particularidades, sus propiedades singulares, a las que llamamos propiedades de carácter”.³⁰ En esta individualidad y en el modo de llegar a ella no está diferenciada la que es debida a los hábitos adquiridos de la que previamente singulariza de modo innato a cada persona, confirmándose la segunda en la que es forjada o adquirida con los actos propios definidos.

[29] “Al vencedor daré el maná escondido y le daré una piedrecita blanca, y en la piedrecita escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe (*Apoc.*, 2, 17).

[30] “Vielmehr, was wir im eigentlichen Sinn Ich nennen meint eine personale Individualität... Der Ichpol hat nicht nur seine wechselnden Niederschläge, sondern durch ihren Wechsel hindurch eine in diesem Stil konstituierte Einheit. Das Ich hat Seine Individualität, seinen individuellen Gesamtcharakter, der durch alle Entscheidungen und Entscheidenheiten identisch hindurchgeht; als Individualcharakter hat er Besonderheiten, Sondereigenschaften, die Charaktereigenschaften heißen” (Husserl, E., *Phenomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1968, 215).

LA LUZ COMO YUGO, LA VERDAD COMO NO-OCULTAMIENTO Y EL ALMA COMO ASPIRACIÓN UN COMENTARIO A: MARTIN HEIDEGGER, *DE LA ESENCIA DE LA VERDAD*

LIGHT AS A YOKE, TRUTH AS UNCONCEALMENT AND SOUL AS ASPIRATION.
COMMENTS TO: MARTIN HEIDEGGER, *ON THE ESSENCE OF TRUTH*

Alberto Ciria
Munich (Alemania)

Recibido: 20-05-2014

Aceptado: 10-08-2014

Resumen: En este artículo se presentan las lecciones que bajo el título “De la esencia de la verdad” Heidegger pronunció en 1931/32 sobre dos textos platónicos. La luz se concibe como unión de la verdad como el estar al descubierto de lo ente (tratado en la parábola de la caverna) y el alma como aspiración al ser (tratada en el *Teeteto*).

Palabras-clave: Heidegger, Platón, luz, alma, ser, verdad

Abstract: The article deals with the readings given by Heidegger in 1931/32 of two texts by Plato under the title of “On the Essence of Truth”. Light is conceived as being a union of Truth as the being uncovered of entity (in the Allegory of the Cave) and the soul as the aspiration of being (in the *Theaetetus*).

Key-words: Heidegger, Plato, light, soul, being, truth

1. La luz como foco y como yugo. Lo recogido en la luz como visible y como vidente. (La luna)

Las lecciones *De la esencia de la verdad*, que Heidegger pronunció en el semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo, y que el editor subtítulo “Sobre la parábola de la caverna y el *Teeteto* de Platón”, son una reflexión sobre la *luz*, en forma de dos comentarios a sendos textos platónicos.

La *luz* es, pues, el centro de toda la obra. Pero en el § 3 se dice que “luz”, *Licht*, es un término equívoco. Con esta equivocidad se corresponde una dualidad de términos tanto en griego (πῦρ y φῶς) como en latín (*lux* y *lumen*).

Luz significa, por un lado, la fuente de luz: el foco, que es puntual.

Luz significa, por otro lado, el espacio iluminado, la zona donde hay luz, expandida a partir de su foco: la claridad, *die Helle*, que es un ámbito.

Un ámbito de luminosidad se llama también un “claro”, *Lichtung*.

A partir de la etimología de la palabra *Helle*, en § 6 se dice que la claridad es lo que permite pasar a través: lo transparente, lo permeable, lo transitable. *Lichten* significa iluminar y también significa aclarar, despejar, de modo que ahora se puede pasar a través. Pero lo transparente, lo permeable o lo transitable sólo es posible como una referencia, siempre es lo transparente-para (la visión), lo permeable-para (el agua) o lo transitable-para (un hombre). Que la claridad, en su carácter esencialmente referencial, sea el ámbito de luminosidad que se expande a partir de la luz como foco puntual, significa que esos dos elementos: donde puede transitarse y lo que puede transitar, son capacitados para su respectivo carácter transicional por la luz, que en esta capacitación respectiva los une, como un yugo que los unce (§ 13).

En la imagen simbólica, el sol es la fuente de la luz, que “capacita” a lo visible para ser visible y al vidente para ver, de modo que ambos, cada uno a su modo, son hechos con arreglo al sol, es decir, son heliomórficos (§ 13).

Con arreglo a estos dos que son unidos por la luz, capacitándolas ésta para su respectivo carácter transicional, y haciéndolos así “heliomórficos”, el libro tiene dos partes:

La primera parte (§§ 1-19), un comentario a la parábola de la caverna, versa sobre la “visibilidad”, *Sichtbarkeit*.

La segunda parte (§§ 20-46), un comentario al *Teeteto*, versa sobre la “videncialidad”, *Sichtsamkeit*.

Visibilidad y videncialidad sólo son posibles en su relación mutua, en su unción bajo el mismo yugo: la luz que los posibilita a ambos.

A esa “unción” o pertenencia mutua obedece que, tanto en alemán como en castellano, términos como *Wahrnehmung* o *Ansicht*, “percepción” o “visión”, designen tanto lo visto como el acto de ver (§ 24). Esta misma dualidad de significados aparece, finalmente, en los propios términos griegos de ἰδέα y de δόξα (§ 37).

2. La visibilidad de las sombras. (Marte)

En la parábola de la caverna, la luz como foco y como yugo es el sol, y la claridad como ámbito transitable es todo el recorrido desde las cadenas, que sólo permiten ver sombras, hasta el exterior de la caverna, desde donde se puede contemplar primero la luz expandida desde el sol, y finalmente el propio sol.

Pero las sombras no son sólo el negativo de lo visible, sino que también ellas mismas son visibles, es decir, también las sombras quedan recogidas, como un primer estadio, dentro del recorrido a través del ámbito de claridad: en la oscuridad completa no existen las sombras.

Así como las sombras no son la negación o el negativo de lo visible, sino que ellas mismas son visibles, la $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \delta\omicron\lambda\alpha$, que Heidegger traduce como *verkehrte Ansicht*, “visión invertida”, no es un no-conocimiento, sino una forma límite de conocimiento. En correspondencia con § 3, dedicado al primer estadio de la parábola de la caverna, la vida en las cadenas y en las sombras, el quinto y último capítulo de las lecciones (§§ 39-46) está dedicado a la “visión invertida”.

Heidegger traduce $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \delta\omicron\lambda\alpha$ como *verkehrte Ansicht*. Este término se traduciría en general como “opinión falsa”, o mejor aún, “visión errónea” de un asunto. En § 46 dice Heidegger que “opinión”, *Meinung*, es ya una forma derivada, “reconfigurada”, de la $\delta\omicron\lambda\alpha$. En esta edición se ha traducido *verkehrte Einsicht* como “visión invertida”. “Visión” porque, así como $\delta\omicron\lambda\alpha$ significa tanto el aspecto, la imagen o la apariencia que algo ofrece por sí mismo, como la reputación en la que es tenido —y en un sentido extremo, la gloria— (§ 37), *Ansicht*, igual que “visión”, significa tanto “opinión”, como lo visto, como el acto de ver (por ejemplo en la forma *ansichtig werden*, cfr. § 46) (ibíd.). E “invertida” porque una opinión equivocada no es un mero no-conocer, ni una visión errónea es un mero no-ver, ni tampoco lo visto erróneamente deja de ser visto, es decir, deja de mostrarse, sino que, en todo caso, mostrándose se oculta, queda oculto tras un mostrar... un mostrar girado, vuelto al revés, invertido, que no oculta meramente escondiendo, sino que oculta mostrando otra cosa a la que hace pasar por aquella otra que esconde. Heidegger lo ilustra con el caso del “pseudónimo” (§ 18), mediante el cual se oculta el nombre verdadero dando a ver otro. De esta manera, igual que ha “salvado” a las sombras incluyéndolas entre lo visible, Heidegger puede hablar también de la “salvación del fenómeno de la $\delta\omicron\lambda\alpha$ ” (§§ 41-46).

La verdad como no-ocultamiento no es entonces la verdad como rectitud o corrección cuyo opuesto excluyente sea la falsedad o la incorrección, sino la verdad que, por consistir en un desencubrimiento, no existe fuera de una relación esencial y una pertenencia al encubrimiento. Porque, de este modo, el encubrimiento queda incorporado a la verdad, también el rostro girado, y la visión invertida, quedan integrados dentro de lo cognoscible y del conocimiento aun como formas límites.

3. Captación y mirada, lo ente y el alma. (Mercurio)

De esta manera, a diferencia del error y de la falsedad, la inversión, el girar o dar la vuelta significa de suyo una dualidad de caras o de rostros (§ 38), una doblez del aspecto, a la que, por su parte, se dirige la dóxa como visión en una bifurcación, *Gabelung*. A esta bifurcación están dedicados los tres últimos párrafos (§§ 44-46).

Que la δόξα como “visión” se dirija en una bifurcación al “doble rostro” de la δόξα como “imagen” o “aspecto”, sólo es posible porque hay un ámbito de claridad donde todo ente puede salir por vez primera al encuentro ofreciendo una imagen (que en su doblez puede estar invertida) y al cual el alma está esencialmente dirigida. La bifurcación de la δόξα como visión hacia los dos rostros de la δόξα como “imagen” o “aspecto” es posible sobre la base de una bifurcación más original: la bifurcación entre la “captación”, *Erfassung*, de lo ente, y la “mirada esencial”, *Wesensblick*, del hombre al *ser*, sólo a cuya luz puede salir al encuentro *lo ente*. En esa bifurcación más original llegamos a conocer cuál es la *esencia de la verdad*:

“[La esencia de la verdad] consiste en que la existencia del hombre tiene que tener de entrada la mirada esencial para el *ser*, tiene que haberse liberado para la ιδέα, la única a cuya luz lo ente puede salir al encuentro sin encubrimiento. Mirándolo de otro modo: el *ser* tiene que mantenerse de entrada en la aspiración para que lo ente nos pueda ser confiado.

¿Pero con qué topamos con el fenómeno de la mirada esencial y de la aspiración al ser? Con el fenómeno que constituye la estructura esencial de la δόξα y que nosotros llamamos la *bifurcación*.” (§ 46)

El término “bifurcación”, *Gabelung*, designa originalmente un *camino* que se desdobra o se ramifica en dos direcciones ahorcadas, de modo que hay que optar por una o por otra. Ya en su comentario a la parábola de la caverna Heidegger había dicho que lo esencial de la parábola no son los estadios, sino las transiciones de un estadio a otro. Pero, como “esencia de la verdad”, la bifurcación no es una alternativa, sino dos ramales que se recorren simultáneamente, o dos “púas” que se clavan simultáneamente. Ambos ramales son simultáneamente transitables porque ambos se dirigen hacia lo mismo convergiendo en él, y ambos ramales se dirigen convergiendo hacia lo mismo porque, en realidad, un ramal, el ahorcado, no es más que el marco del otro, el recto. Pero ya hemos visto que lo transitable no es sólo transitable-hacia, sino que es siempre transitable-para. Pues bien: el “hacia” es lo ente, y el “para” es el alma.

La “transitabilidad” o “permeabilidad” del ser, o dicho en términos de luz, su “transparencia”, hace visible. Lo visible sólo es visible en medio de lo transparente. La “visibilidad” del ente, que el ente pueda ofrecer un aspecto tomando dicho aspecto en relación con aquello que permite que aparezca,

eso gracias a lo cual es visible en el sentido de que puede hacerse ver, es la verdad, que por eso, a su vez en términos de luz, se concibe como no-ocultamiento, ἀλήθεια.

Por su parte, el alma no es un sujeto que disponga de la facultad de referirse al ser transitando, sino que el alma no existe fuera de la referencia al ser, o mejor dicho, el alma es la referencia al ser en forma de transitar. El alma no transita, sino que el alma es el transitar. El ser es lo transitable, y el alma es el estar transitando. En esa referencia es posible la “percepción” o “conocimiento”, que es el tema central del diálogo *Teeteto*. Por eso Heidegger puede a su vez hablar del conocimiento como una “conducta” o un “comportamiento”, *Verhalten*, porque el comportamiento es esencialmente referencial. Todo comportamiento es hacia o respecto de algo, en este caso, lo ente: *Verhalten zum Seienden*. El conocimiento no es primaria y esencialmente conocimiento del conocimiento, ni conocimiento en sí mismo, sino que el conocimiento es originalmente comportamiento o conducta. Éste es el sentido original de ἐπιστήμη: no “entender algo”, sino “entender de algo” (*sich verstehen auf, sich auskennen in*), por ejemplo entender de la confección de zapatos, entender de agricultura, de ganadería, o entender de cómo llevar una guerra. (§ 20)

El alma no percibe ni conoce el ser “a través de” facultades, sino que, en la relación del hombre con el ser, el alma es el propio “a través”.

El “a través” es siempre un “a través hacia”, pero también es siempre un “a través de” o un “a través en”.

Transitabilidad es penetrabilidad. Para la mente en el sentido más amplio, para el espíritu, para el alma, penetrabilidad es inteligibilidad (*Durchdringung* es, por ejemplo, un término central en Fichte). Inteligibilidad es logos. El alma no sólo atraviesa el logos, sino que el alma es, para el hombre, el atravesarlo. “A través”, en griego, se dice *dia-*. A través del logos, es diálogo. El diálogo es, así, el elemento del que está hecha el alma. El pensar sobre el alma, sobre el ser, sobre el foco que los unce uno a otro, se formula como un diálogo porque, primero, el alma es, según su esencia, diálogo.

4. Alma como aspiración. (Júpiter)

Para describir que el alma es el propio “a través” o el propio tránsito en el ser hacia lo ente, Heidegger emplea términos como *Streben*, *Bestreben*, *Anstreben*, que –matizando uno u otro aspecto– significan en general “tender”. Pero sobre todo emplea un término de la misma familia que será central para todo su comentario al *Teeteto*: *Erstreben* o *Er-streben*, y más en concreto *Sein-sterstrebni*, que en esta edición se ha traducido como “aspiración al ser”.

Para conservar toda la multiplicidad de términos que emplea Heidegger, en esta edición se ha traducido *Streben*, que es el término más básico, como “tendencia”; *Bestreben*, como “esforzarse por”; *das Bestrebt*, que el propio

Heidegger (en § 30 d) caracteriza como el objeto de la tendencia a tener, se ha traducido como “lo pretendido”. ¿Pero cómo traducir entonces *Erstreben*, *Erstrebnis* (*Seinserstrebnis*) y *Er-streben*?

La palabra aparece por vez primera como designación del tercer paso del despliegue de las referencias del percibir, que –en cuatro pasos– ocupa el tercer capítulo de la segunda parte. La primera caracterización del *Erstrebnis* se encuentra en § 29:

“ἐπορέγεται significa aspirar a algo, y concretamente de modo medial: lo aspirado no sólo es algo que el alma ansía, sino que es aspirado para ella misma y sólo para ella.”

En § 30 se dice:

“¿Qué significa “aspirar”? Ésta es aquí la pregunta importante. ¿Qué significa en general esta *relación* del hombre con el ser en el sentido de eso que llamamos “aspiración al ser”? Percibir es un “*tener ante sí*” que asume algo dado. Pero si, al percibir algo, la relación del alma con el ser debe ser un *tender*, entonces, en una relación de tendencia tal, lo percibido no puede ser *tenido*.”

Y finalmente, en § 31:

“Tal tender no tiende a la posesión de lo pretendido, sino a que algo pretendido *permanezca* mantenido en el tender, para que el que tiende, desde lo pretendido y hacia sí mismo, pueda llegar hasta sí mismo. Tal tender, *qua* aspirar, sería entonces un tender auténtico, en el que el sí mismo tendente no tiende alejándose de sí, sino regresando hacia sí, para, tendiendo de este modo, aspirar a sí pretendiendo, es decir, para ganarse a sí mismo en el tender. Lo pretendido y lo aspirado no coinciden, pero ciertamente van juntos en la esencia de este tender, es más, este tender es lo que constituye la unidad.”

“Lo pretendido y lo aspirado no coinciden.” Lo pretendido, das *Bestrebte*, es el objeto que se busca en el tender, aquello a lo que se tiende. Lo aspirado, das *Erstrebt*, no es el objeto de la aspiración, sino... quien aspira, el aspirante: por eso se habla de un “aspirar a sí” (§ 31). ¿Qué es una aspiración, a diferencia de una pretensión? No se aspira a un objeto, a la posesión de un objeto. A lo mejor se aspira a un título o a un cargo, a la posesión de un título o de un cargo. ¿Pero qué significa aquí “poseer un cargo”? No significa “tenerlo” como una posesión; significa “ocuparlo”, estar en él. ¿Y qué significa “ocupar”? Significa convertirlo en espacio propio, pero de modo que uno no se ha apropiado del cargo, sino que se ha hecho a sí mismo apropiado para él. Lo aspirado no es el cargo como propiedad, sino uno mismo como estando en el cargo en tanto que apropiado para él. Es decir, en último término, lo aspirado es... el aspirante mismo. Por eso dice Heidegger que, en la aspiración, el tendente “no se aleja de sí”, sino que “regresa hacia sí” y “se gana a sí mismo”.

Ésta es la diferencia entre ambicionar y aspirar, como dos modos del tender. Ambicionar significa tender a hacer propio lo pretendido. Aspirar significa tender a hacer-se propio de lo pretendido, en el sentido de apropiado

para ello. En § 30 se decía que, porque la percepción es una tendencia como aspiración, “lo percibido no puede ser *tenido*”.

Porque la relación del alma con el ser es de aspiración, y aspirar significa tender a hacerse apropiado para lo pretendido, la pregunta por la esencia de la verdad, la pregunta por el ser, es decir, la filosofía misma, exige del hombre una *transformación*. (§ 15)

Pero por mucho que en el aspirar lo aspirado sea el aspirante mismo en tanto que busca hacerse apropiado, existe un término de la aspiración, pues de otro modo ella no sería una tendencia ni, en general, una relación. Para enfatizar esta dimensión transitiva o este carácter terminal que pese a todo tiene toda aspiración, Heidegger escribe en ocasiones el término separando el prefijo: *Er-streben*. *Er-* es un prefijo que significa finalización, término, consecución. De modo correspondiente, se ha traducido *Er-streben* como “aspirar pretendiendo”, cuyo significado ha explicado Heidegger en el texto ya citado: “aspirar a sí pretendiendo: [...] lo pretendido y lo aspirado no coinciden, pero ciertamente van juntos en la esencia de este tender, es más, este tender es lo que constituye la unidad.”

Ser uno mismo apropiado para algo, que es a lo que se aspira en la aspiración, se dice también ser idóneo. En su explicación más detenida del alma como “aspiración al ser” (§ 32), Heidegger menciona la idoneidad/no-idoneidad (*Tauglichkeit/Untauglichkeit*), junto con la belleza/fealdad, como referencia del ser, en el sentido de que siempre se es idóneo *para* algo. Pero ser apropiado, o hacer apropiado, se dice también estar capacitado o capacitar, en el sentido de haber recibido o de dar potestad –en el sentido más general– para algo: *Ermächtigen*. Ya antes se ha dicho que la luz capacita para ser visible y para ver, para la visibilidad y para la videncialidad. “A esto que capacita, Platón lo llama: ἀγαθόν. Nosotros lo traducimos como el bien. El significado auténtico y propio de ἀγαθόν se refiere a aquello que vale para algo y que hace que otras cosas valgan para algo, con las que se puede hacer algo. [...] No tiene nada del significado de lo *moralmente* bueno.” (§ 14) El alma como “aspiración al ser”, que es la noción central del comentario al *Teeteto*, está así referida a la idea del bien, representada por el sol como fuente de luz, que es la noción central del comentario a la parábola de la caverna. Aspirar significa tender a hacerse apropiado, a valer para algo, a ser idóneo o “bueno” para algo, en el sentido mencionado de “bien”: tender a estar capacitado. El bien es entonces, según esta definición, lo que posibilita la aspiración y le da sentido. O diciéndolo con un término filosófico posterior, el bien es el *transcendental* de la aspiración. Por eso dice Heidegger: “La capacitación es el *límite* de la filosofía.” (§ 14)

Las sombras y el sol como foco de luz son los límites de lo visible: no hay visión por debajo de las sombras ni más allá del sol. La “visión invertida” y el conocimiento del bien son los límites del conocimiento, y por tanto de la

filosofía: no hay conocimiento inferior a la “visión invertida” ni superior a la idea del bien.

El alma no dispone de una facultad para acceder al ser, sino que el propio alma es el “a través” del ser: éste es el sentido más elemental del alma como aspiración. Pero, aparte de basar la traducción de *Seinserstrebnis* como designación del alma en las explicaciones que da Heidegger, hay un motivo etimológico para traducir dicha expresión como “aspiración al ser”.

“Alma” procede del latín *anima*, que significa “aire”, “aliento”, “hálito”, igual que “espíritu” procede del latín *spiritus*, que significa “soplo” o “viento”.

Anima, a su vez, procede del griego ánemos, “viento”, al igual que *spiritus* procede del griego *physis*, “fuelle”, y del verbo *physáo*, “soplar”. (Cfr. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, París, Klincksieck, 1960).

Además de *anima* y *spiritus*, una tercera palabra, *Pneuma*, que sobre todo en el contexto de la filosofía estoica se suele traducir como “espíritu”, también significa originalmente “soplo”, “hálito”, “respiración”.

De la raíz *spiritus* procede en castellano toda la familia de palabras “respiración”, “expiración”, “espiración” y, finalmente, “aspiración”. Por tanto, al margen de la interpretación del alma como *Seinserstrebnis*, etimológicamente “alma” remite por sí misma a la “aspiración”.

De esta comprensión del alma como un hálito proceden los diversos relatos religiosos, mitológicos, literarios y populares de la infusión de vida mediante un soplo y de la recepción de vida mediante una inspiración o de su recuperación mediante un beso (cfr. por ejemplo Gn 2, 7). Y esta comprensión es también vigente cuando el sentido de la infusión se invierte: “La corporalidad [...] sólo puede haberla inculcándola en un alma, y no al revés, que un alma se le insufla a un cuerpo.” (§ 24)

Sin embargo, no he podido constatar una conexión etimológica entre *spiritus* y *pyr*, “luz”.

5. Tener presente y hacer presente: una bifurcación ahorrajada. (Venus)

Lo visible sólo puede salirnos al paso en medio de lo transparente. Nosotros percibimos o captamos (*wahrnehmen, erfassen*) lo visible sólo porque, de entrada, estamos referidos ya a lo transparente. Sólo dentro de la referencia a lo transparente es posible percibir lo visible y captar lo ente. Todos estamos dentro de esa referencia a lo transparente, en algún lugar entre las cadenas y el sitio desde donde se puede contemplar directamente el sol como foco de luz, que son los dos límites del ámbito de luminosidad, del claro, y por tanto también de la visión. Todos estamos en el claro. A lo mejor los animales también. Pero no todos, ni constantemente, captamos el ente en cuanto ente, igual que

no todos, ni constantemente, captamos las sombras como sombras. El ente sólo es posible captarlo en cuanto tal, la sombra sólo es posible tomarla como sombra, *haciendo presente*, simultáneamente con la captación, la referencia al ser o a la transparencia.

Heidegger distingue entre *gegenwärtigen* y *vergegenwärtigen*: “tener presente” y “hacer presente” (§ 42-44). Tener presente es el *estar dado* inmediatamente en presencia nuestra lo ente en su comparecencia corporal. Hacer presente es *traer* a presencia nuestra lo que no está compareciendo inmediatamente.

Hay tantos modos de hacer presente como modos hay de no estar compareciendo inmediatamente a nuestra presencia. Un modo de no estar compareciendo inmediatamente es haber sido olvidado: λήθη (a partir del cual se forma la palabra ἀλήθεια, § 18). Otro modo de no estar compareciendo es estar oculto. Y otro modo de no comparecer es, finalmente, ser transparente: el ámbito donde toda cosa puede comparecer inmediatamente, no comparece a su vez inmediatamente. Por eso inicialmente está oculto y olvidado.

En § 44 Heidegger habla de la “bifurcación” entre “tener presente” y “hacer presente”, que él esquematiza gráficamente al final del último párrafo. La bifurcación tiene dos ramales, uno recto y el otro ahorcajado. Es posible recorrerlos simultáneamente a ambos, porque también ambos se dirigen hacia lo ente, y ambos se dirigen hacia lo ente porque, como se ha dicho, el ramal recto está como enmarcado en el ahorcajado. El ramal recto es la “captación”, *Erfassung*, de lo visible o de lo ente por estar inmediatamente dado a la vista o al conocimiento. La captación es de lo visible o de lo ente, pero inicialmente no es de lo visible en cuanto visible ni de lo ente en cuanto ente. El ramal ahorcajado es la referencia al ser, la aspiración al ser o la mirada esencial. Sólo poniendo en relación la captación con la mirada esencial se capta lo visible en cuanto visible y lo ente en cuanto ente, y esa relación es, justamente, la bifurcación, pero precisamente la bifurcación en ahorcamiento de dos líneas convergentes.

6. El suelo y la bóveda de la caverna: otra imagen de ahorcamiento. (Saturno)

En la parábola de la caverna, tras el arrancamiento de las cadenas y el ascenso al exterior, al tercer estadio de la contemplación primero de la luz del sol y finalmente del sol como fuente de luz, le sucede un cuarto estadio de regreso y de descenso al interior de la caverna, a las sombras, después de haber visto la luz del sol, cuya contemplación el liberado trae consigo, quizá en forma de un recuerdo. El liberado regresa a la caverna a liberar a los otros: él mismo es un liberador. ¿Pero en qué consiste esta liberación? No es una liberación de las sombras, sino una liberación de las cadenas. ¿Y qué son las cadenas? Lo que fuerza a tomar las sombras como las cosas reales, o dicho de otro modo, lo

que impide ver las sombras como sombras. La liberación no consiste en dejar de ver las sombras: las sombras no merecen que se las deje de ver, porque no son la negación de lo visible, sino que ellas mismas son visibles. Las sombras merecen ser vistas, y merecen ser vistas como sombras, pero eso sólo es posible poniéndolas en relación con una luz cuya contemplación uno trae consigo y hace presente recordándola simultáneamente al contemplar las sombras.

Un ramal ahorcajado, un arco, se traza con una línea que primero asciende y luego desciende regresando. El cuarto estadio de la parábola de la caverna, el descenso de regreso a las sombras llevando consigo y haciendo presente el recuerdo de la luz del sol, se corresponde con el ramal ahorcajado de la bifurcación: captar lo directamente visible *haciendo presente* simultáneamente lo único en medio de lo cual lo visible es visible, es decir, lo que capacita a lo visible para ser visible y, por tanto, al vidente para ver, y que, por consiguiente, no es ello mismo visible ni vidente: lo transparente. La captación tiene presente lo visible, y la mirada esencial hace presente lo transparente.

Esta “bifurcación”, *Gabelung*, entre tener presente y hacer presente, o entre captación y mirada esencial, se corresponde con la diferencia entre ente y ser, porque éstos son, respectivamente, los referentes de aquéllas. Sin embargo, en estas lecciones “diferencia” no es todavía un término específico central.

Esta misma diferencia entre tener presente y hacer presente, entre ente y ser, entre captación y mirada esencial, entre “a través hacia” y “a través de”, se corresponde a su vez con la diferencia entre pretender y aspirar. Y la bifurcación como articulación de los susodichos binomios en tanto que caminos simultáneamente transitables, se corresponde entonces con la forma lingüística *Er-streben*, un “aspirar pretendiendo” expresado en una palabra única pero desdoblada y articulada mediante un guión.

En el estilo de redacción de Heidegger es muy frecuente el uso de guiones para enlazar palabras, y también para separar en las palabras el prefijo de su raíz. En el caso de *Er-streben*, la separación mediante guión de prefijo y raíz no pretende enfatizar el prefijo para llamar de esta forma la atención sobre una modulación del significado de la palabra, es decir, no pretende acentuar la transitividad del pretender, el hecho de que el pretender tiene un objeto directo. El guión no enfatiza el significado de uno de los componentes de la palabra, sino que dentro de ella cobra un significado propio, que exhibe además plásticamente: su significado como separación y como unión, en este caso, la bifurcación del transitar en aspiración y pretensión. Porque la bifurcación es tanto la separación en dos ramales como su unión, en el sentido de que los ramales resultan de una división del camino, pero si no estuvieran unidos, juntados justamente en su punto de división, tampoco serían ramales uno de otro, sino dos caminos independientes.

Con la bifurcación del *Er-streben* en aspirar y pretender se corresponde el desdoblamiento del ver en mirada esencial y en captación, con los que se corresponde la diferencia entre ser y ente.

Pero esta diferencia –como muestra plásticamente la parábola de la caverna– no es primera, sino que previamente la diferencia ha sido capacitada para serlo. Lo que capacita es, según su sentido etimológico original, el bien. Si *falta* el foco, entonces no hay diferencia entre la luz y las tinieblas. El foco es el “haya luz”, la cual, por ser “buena”, se separa de la oscuridad (Gn 1, 3-4). La diferencia entre dos sólo es posible gracias a un tercero.

Hay la diferencia entre lo que comparece (lo ente) o lo que captamos (las sombras y las cosas), y el claro dentro del cual aquello puede comparecer y al cual el alma está referido. Pero el claro no es más que la expansión de la luz desde su foco. Lo transparente hace visible a lo visible, pero el foco de luz hace transparente a lo transparente. Aquí hay tres niveles, que se corresponden con los tres primeros estadios de la parábola de la caverna y que son reunidos de modo peculiar en el cuarto: 1) lo directamente visible o captable, lo ente, que en la parábola de la caverna son las sombras y las cosas y en el esquema de la bifurcación se corresponde con el ramal recto; 2) el ámbito de claridad, transparencia, transitabilidad y permeabilidad, donde lo visible puede ser visto y lo ente puede ser encontrado, que en la parábola de la caverna es recorrido en el ascenso y en el esquema de la bifurcación se corresponde con el ramal ahorcado; y 3) el punto desde donde se expande el ámbito de claridad, que a su vez capacita a lo transitable para ser transitable: en la parábola de la caverna es el sol o la idea del bien, y en el esquema de la bifurcación es lo que tensa y sostiene el arco en tensión del ramal ahorcado, con su peculiar forma de yugo.

En el “Proemio” de Parménides, conocimiento y opinión, verdad y reputación, la verdad de cada uno de nosotros que en muchas dimensiones nos excede y esa representación que tenemos de nosotros mismos y a la que nos aferramos, en la que nos encerramos y en la que vivimos, también se describen como vías, es decir, como transiciones, pero como transiciones excluyentes; ciertamente ofrecen asimismo una bifurcación, pero es una bifurcación de vías progresivamente divergentes desde un punto de arranque común, representado como una alternativa. En la parábola platónica, existe la diferencia entre conocimiento y opinión (dóxa como visión), pero no en forma de dos vías excluyentes y divergentes, sino de dos vías convergentes: existe una bifurcación en dos vías, pero en dos vías que en su término convergen, ofreciendo la forma de un “ahorcamiento”. ¿Y por qué son convergentes en su término? Porque, si ambas vías son recorridas realmente, en ningún momento se separan.

Los ramales del ahorcamiento no representan entonces una alternativa excluyente. Se puede no recorrer el ramal ahorcado si se omite el hacer presente –cuando tomamos las sombras como los entes–, pero hacer presente en ningún caso excluye el tener presente, sino que, justamente, sólo puede hacerse a partir de él, igual que una condición esencialmente oculta de posibilidad sólo puede sacarse de su ocultamiento desde la patencia de lo posibilitado. E igual que hacer presente no excluye tener presente, lo tenido presente

tampoco es un negativo de lo hecho presente. La opinión no es la negación del conocimiento, no es su negativo, sino su sombra. ¿Y qué es una sombra, según nos muestra plásticamente la parábola de la caverna? Una sombra es una proyección. ¿Y qué es una proyección? Una proyección es un desplazamiento del aspecto que lo absuelve del ente que originalmente lo ofrece, pero de forma que, en tanto que aspecto que jamás deja de serlo, se sigue ofreciendo a sí mismo. Por ser un desplazamiento tal, una proyección es siempre una reducción, aunque espacialmente pueda ser mayor o incluso más nítida en cuanto al aspecto. Pero porque el aspecto consiste esencialmente en ofrecerse, la sombra siempre es esencialmente visible, y tomando la visión como metáfora del conocimiento, cognoscible. Y en efecto la conocemos si la tomamos precisamente como proyección, es decir, poniéndola a ella, que la tenemos presente, en referencia al ente del cual ella ha sido desplazada, un ente que no tenemos presente pero que, en esa referencia, es hecho presente.

Por el contrario, la sombra la desconocemos –no la vemos como sombra– si la tomamos por el ente mismo –como hacen los encadenados–, lo cual nos sucede cuando nos atenemos sólo a lo que tenemos presente y omitimos el hacer presente. ¿Quién es el encadenado? El que no puede hacer presente, sino que está condenado a atenerse únicamente a lo que tiene presente.

La sombra es un aspecto proyectado, y la esencia del aspecto es ofrecerse. Y ofrecerse significa hacerse ser tenido presente. Cuando caemos en el engaño de tomar la sombra como el ente, no estamos violentando a la sombra, sino ateniéndonos a lo que ella es, pero únicamente a eso. Por eso, tomar la sombra como el ente, siendo eso un engaño, no es una equivocación, ni tampoco es una falsedad. La sombra sólo la conocemos como tal y en lo que ella es si la conocemos respecto de algo que no es tenido en ella, pero que hace posible que ella sea tenida.

Así se puede decir que, según la parábola de la caverna, la opinión es una sombra o una proyección del conocimiento, y por eso, sin ser por sí misma verdadera, tampoco es sin más falsa. Ésta es otra forma de explicar lo que antes se ha llamado el “doble rostro” de la δόξα.

Toda esta historia de la caverna, a lo largo de sus cuatro estadios, no es más que una parábola de una manera de contemplación, que consiste en tener presente a la luz de lo hecho presente; y si la contemplación la tomamos a su vez como una metáfora del conocimiento, toda la narración no es más que la parábola de un modo de conocer.

Aparte del doble camino de ascenso y de regreso en descenso a las sombras, en la parábola de la caverna hay otra imagen del ramal ahorcado como marco de la visión: es el propio techo abovedado de la caverna, tendido entre la sombra y la salida a la luz del sol, pero que a su vez, según la concepción antigua, representa el universo como bóveda (§ 5). Lo que sostiene la tensión de la bóveda celeste teniéndola alzada y permitiéndole, capacitándola para dar

La luz como yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración.

Un comentario a: Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*

cabida en sí a los entes con los que topamos y a nosotros mismos, es el *punto* de la “clave” de bóveda, más allá de la cual no podemos ver: el sol como imagen del bien, entendido a su vez como capacitación, que define así un límite de la filosofía. La capacitación es la tensión entre el aspirante y el cargo.

La clave de bóveda es el punto donde la bóveda entera se reúne: es la juntura de la bóveda. Y también es el punto desde donde la bóveda entera se expande: es el foco de la bóveda. La clave capacita a la bóveda para ser lo que ella es. Pero en tanto que punto, no está directamente presente en la bóveda, sino bajo la forma de un límite.

7. Lo que falta: la filosofía como nostalgia. (Descanso final)

Hacer presente lo que no está compareciendo directamente, recordar lo olvidado, descubrir lo oculto: tales movimientos no son primeros, sino que sólo pueden ejercerse respecto de algo que previamente *falta*, ya sea en el modo de estar ausente, de haber sido olvidado, de estar oculto o de estar perdido. Dicho de otro modo, hacer presente, recordar o descubrir sólo son posibles como una “intervención”, *Einsatz*, que según las circunstancias podrá percibirse como una “acometida” o “ataque”, *Angriff*, o incluso como una “violencia”, *Gewalt*, que es lo que experimenta el encadenado cuando se le fuerza a volver la cabeza.

La intervención no es forzosamente una negación. En todo caso, la negación es un modo de la intervención. La verdad como no-ocultamiento no significa negación del ocultamiento, sino intervenir sobre el ocultamiento, que de este modo queda incorporado esencial y positivamente a la verdad. La verdad como no-ocultamiento significa que la verdad es la intervención sobre una falta, ya sea ésta una ausencia, un olvido, un ocultamiento o una pérdida. La verdad nace de un echar en falta. El impulso a la verdad, la búsqueda de la verdad, el amor a la verdad, vienen de un echar en falta. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (GA 29/30 § 2b), citando unas palabras de Novalis, Heidegger había definido la filosofía como una “nostalgia”.

En resumen: *De la esencia de la verdad* es una reflexión sobre la *luz* concebida como un yugo que unce en su pertenencia mutua, capacitándolas, la verdad como no-ocultamiento de lo ente (tratada en la parábola de la caverna) y el alma como aspiración al ser (tratada en el *Teeteto*).

GADAMER: LA COMPRENSIÓN ES ANTERIOR. UNA ALTERNATIVA AL SUJETO-OBJETUALISMO

GADAMER: UNDERSTANDING IS PRIOR AN ALTERNATIVE TO
THE SUBJECT-OBJECT DICHOTOMY

Carmen Segura Peraita¹
Universidad Complutense (España)

Recibido: 21-07-2014

Aceptado: 06-09-2014

Resumen: La filosofía hermenéutica representada por Heidegger y Gadamer ha llamado la atención sobre el *comprender*, destacando su prioridad ontológica sobre la intelección, que tiene un carácter derivado respecto de aquella. A la vez, ambos pensadores destacaron el carácter situado, histórico y finito de la razón. Al hacerlo mostraron su disconformidad con el modelo moderno de ciencia y conocimiento, dependiente de una metafísica representacionista que condujo a una visión sujeto-objetualista del conocimiento y de nuestro acceso al mundo. Tal visión genera problemas en realidad artificiales, como es el caso del debate realismo-idealismo. Este trabajo muestra la posibilidad de su disolución en la idea gadameriana de *pertenencia*.

Palabras-clave: comprender, pertenencia, sujeto-objetualismo, anti-realismo, acontecer.

Abstract: The hermeneutical philosophy represented by Heidegger and Gadamer has brought attention to the issue of understanding, highlighting its ontological priority over intellection, which has a derived character with respect to the former. At the same time, both thinkers emphasized the situated, historical and finite character of reason. In so doing they demonstrated their non-conformity with the modern model of science and knowledge, which is dependent on a representationalist metaphysics that has led to a subject-object dichotomy regarding both knowledge and our *access* to the world. This vision gives rise to problems that are, in reality, artificial, as is the case with the realism-idealism debate. This article shows that the Gadamerian idea of *belonging* makes the dissolution of this problem possible.

Key-words: understanding, belonging, subject-object dichotomy, anti-realism, event.

[1] (csegura@filos.ucm.es) Profesora Titular del Departamento de Filosofía Teorética de la Facultad de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid).

1. Introducción

La que se podría denominar *hermenéutica ontológica* –representada principalmente por Heidegger y Gadamer– ha introducido modificaciones sustanciales en la manera de concebir la filosofía, pero ante todo, ha modificado nuestra visión de mundo y del ser humano. Por lo que se refiere al conocimiento, la intelección, lo que ambos pensadores entienden es que ésta es un fenómeno derivado de otro anterior y más fundamental: la comprensión. Comprender es el modo de ser del *Dasein*, del ser humano. En esto consiste su existencia, que es posibilidad abierta. Aunque ambos pensadores han expresado y modulado de diferente manera esta idea fundamental, coinciden en lo esencial. Mientras que la comprensión se sitúa en el nivel ontológico, la intelección lo hace en el epistemológico o gnoseológico. La comprensión es originaria, la intelección es derivada. Y es que el ser humano –entendido como ser-en-el-mundo– es eminentemente práxico y no teórico. Su existencia consiste en ser ya en el mundo comprendiéndolo, relacionándose con él de manera práctica, sin una previa mediación intelectual y, con Gadamer, en el medio del lenguaje. Claro está que la teoría es una de las formas, derivadas, en que el *Dasein*, puede tener que ver con las cosas, pero no es la primera ni la constituyente.

Ni Heidegger ni tampoco Gadamer rechazan ni menosprecian la teoría, tan sólo le encuentran su lugar propio y, a hacerlo, ofrecen una visión más lograda, al menos a mi juicio, de la existencia humana, del conocimiento y del mundo. La crítica de Heidegger al primado clásico de la teoría en la metafísica occidental tiene su comienzo en el denominado *Natorp Bericht* y se extiende hasta el final de su carrera, aunque con modificaciones notables en la manera de realizarla. Algunos hitos destacables los encontramos en el curso *El Sofista*, en *Ser y tiempo*, en “La época de la imagen del mundo”, en la “Carta sobre el humanismo” y en “Tiempo y ser”. Heidegger entiende que la intelección y su primado son un producto típico de la metafísica, que es representacionista por su propia constitución y que desde Platón entiende la verdad como *adaequatio*. También su discípulo Gadamer critica en *Verdad y método* el intelectualismo occidental, en particular en su versión moderna, aquella que reduce el conocimiento al modelo de la ciencia cartesiana y la verdad al método. Por otra parte, sus numerosos escritos sobre filosofía griega, tienen la misma orientación y se encaminan a una recuperación de algunas intuiciones originales que se perdieron posteriormente.

Frente al ideal de un conocimiento objetivo y universal, de una verdad absoluta y atemporal, ambos destacan la finitud e historicidad del ser humano. Ambos ponen en primer plano su carácter situacional y con él el de la razón. Por eso Gadamer reivindica “un saber no separado del ser”. Con Heidegger y Gadamer, la finitud, la muerte, el tiempo y la historia pasan a un primer plano y no precisamente como condicionantes “negativos” que haya que superar, sino

como caracteres irrenunciables y constituyentes de nuestro ser-en y comprender el mundo. Esas notas adquieren, por tanto, una dimensión positiva.

A mi juicio, la idea heideggeriana de “situación hermenéutica” da buena cuenta de esto que se acaba de apuntar y articula de manera determinante el modo en que ambos pensadores entienden y despliegan nuestro ser comprensor del mundo en el que ya siempre y de antemano estamos. En realidad, la idea de “situación hermenéutica” constituye un *mentis* a la idea clásica y moderna de intelección, un *mentis* que va también contra los ideales ilustrados de objetividad y progreso indefinido de la razón.

Esa idea expresa, resumidamente, que el ser humano –que es ya desde siempre comprensor– está *hermenéuticamente* situado; es decir, que se encuentra bajo una determinada interpretación (fruto de la herencia histórica y, así, también de los condicionamientos socioculturales, etc.) de la que no puede escapar porque le constituye en su ser mismo. Es decir, todo ser humano se encuentra en una determinada situación de interpretación. De acuerdo con el joven Heidegger, dicha situación está determinada por un punto de mira, una dirección y un horizonte de la mirada, de tal manera que la interpretación que se quiera realizar en cada caso es posible en la medida en que desde la óptica de esas tres coordenadas se aclara la situación desde la que se realiza esa interpretación². Esto es tanto como insistir en nuestro carácter situacional y finito declarando la imposibilidad de un conocimiento libre de pre-juicios; es decir de pre-comprensiones o anticipaciones de sentido. Dicho de otra manera, esta vez con Gadamer, esto implica el carácter prejuicioso de nuestra comprensión y de nuestra razón.

Ahora bien, hemos de entender bien de qué se habla cuando se hace de los prejuicios. Acostumbramos– también por los usos que de esta palabra hacemos en el lenguaje ordinario– a tener una idea muy negativa de los mismos, entendiéndolos que nublan e incluso impiden la comprensión. Pero cuando el autor de *Verdad y método* desvela su inevitable presencia les otorga un carácter y un sentido bien distinto. Porque no podemos no tener prejuicios, ya que siempre nos movemos en una determinada comprensión –una comprensión de término medio, diría quizá Heidegger–; es decir, porque siempre que nos planteamos una pregunta o abordamos un problema lo hacemos desde algo anterior, que lo hace posible y que lo sitúa en un determinado horizonte. Las preguntas no se podrían plantear y la ciencia no podría avanzar si no fuera porque ya contamos con un *haber previo*, que es finito, situado e histórico, pero que es un *haber* al fin y a la postre. Pues bien, ese *haber* –que ha de ser modificado e incluso sustituido en el decurso de la investigación– es lo que hace posible la profundización en el conocimiento y con ella el progreso, aunque siempre limitado y variable. Por otra parte, ya se ha mencionado también que ese *haber* no es sino una

[2] Heidegger, M., *Natorp Bericht*, GA 61, p. 1.

anticipación de sentido, pues de lo contrario, ¿cómo buscaremos aquello que ignoramos totalmente?³.

Que el ser-en-el-mundo está hermenéuticamente situado implica que es esencialmente temporal histórico. El tiempo no es un recipiente ni una medida homogénea sino la misma esencia de nuestra existencia. Por tanto, también nuestra comprensión e intelección, nuestras teorías, lo son. La historicidad caracteriza la comprensión y al hacerlo delata nuestra finitud que tiene su expresión más acabada en la muerte.

Al llevar al primer plano nuestra finitud, Heidegger y Gadamer se oponen frontalmente al intelectualismo que ha dominado desde el principio toda la metafísica occidental, imponiendo un duro correctivo a su desmedida ansia de absoluto. Con Sócrates, Platón y Aristóteles se impone la *sophrosine* (que es también aquella diosa que logra escapar de los males desatados tras abrirse la caja de Pandora). Tanto Heidegger como Gadamer entendieron que en el origen de la metafísica moderna –aquella que se acostumbra a entender fundada por Descartes– se encontraba el germen de la antigua, aunque de alguna manera desnaturalizado. Lo cierto es que la tradicional comprensión de la verdad como *rectitudo*, *adaequatio*, alcanza su paroxismo en la Modernidad, en aquel momento en que el conocimiento se entiende y establece en términos de representación (*Vor-stellung*) y en el que se establece un hiato entre sujeto y objeto. Perdido el sentido de la intencionalidad (con Descartes) el sujeto se autoconstituye como una conciencia absoluta y se autoclausura, puesto que se entiende a sí mismo como *fundamentum absolutum inconsum veritatis*. Y frente a él el *ob-jectum*, que no es ya la cosa (*pragma*) sino lo cognoscible. Así queda “desnaturalizado” el mundo y el ser-en-el-mundo; así queda anulada la posibilidad de plantear siquiera la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender. De este modo, más que nunca, se hace necesario establecer un puente, cuando antes no lo había, entre el yo y el mundo. Ahora, entre el sujeto y el objeto.

En realidad se trata de un artificio, de una construcción que merma las posibilidades del conocimiento, de la verdad y de la misma ciencia. En oposición a él, Gadamer elabora las nociones de acontecer de la comprensión y de pertenencia. Por lo que a esta última se refiere, bastará por el momento con apuntar, puesto que será objeto de un desarrollo más detenido en este trabajo, que expresa la relación mutua del ser y el *lógos*, aquella que destacó Parménides en el comienzo de la metafísica occidental, afirmando que “lo mismo es pensar y ser” y que Heidegger tematizó más tarde como co-pertenencia de *Dasein* y ser. Pero frente a las lecturas tópicas de la sentencia parmenídea, la nueva “ontología fenomenológico-hermenéutica” de Heidegger y también de Gadamer, que es *dinámica*, realiza una interpretación histórica. Es posible que ésta no sea

[3] Cf., *Menón*, 80d.

neutral, ni siquiera “objetiva”, pero da cauce a ese aspecto central no recogido por el pensamiento anterior: el que tiene que ver con el ya mencionado carácter histórico de la comprensión y el conocimiento. De ahí la idea de que la comprensión acontece, también porque la hermenéutica no participa de la idea de que haya algo semejante a “los seres en sí”. Por el contrario, la verdad se devela y constituye en medio de un proceso similar al de una verdadera conversación. Gracias a ella al final surge algo que antes no era. Por eso Gadamer concede una importancia tan central a la pregunta, que declara anterior al enunciado teórico, puesto que, como sostiene, todo enunciado no es sino la respuesta a un pregunta, que es siempre anterior. Una pregunta que abre y que tiene una determinada dirección y orientación. Gadamer, el discípulo de Sócrates, sabe bien que el diálogo es el camino, el *método*, para buscar la verdad; pero se trata de un diálogo infinito, que no acaba nunca y del que nunca obtendremos al final una respuesta cerrada y definitiva.

La conocida crítica de Heidegger y Gadamer a la ciencia moderna y a su ideal de método, se dirige de manera preeminente a su comprensión sujeto-objetualista del conocimiento. Con las ideas centrales de que la comprensión es anterior, de ser-en-el-mundo y de pertenencia se pueden conjurar las distorsiones a que aquella da lugar. En particular, se puede afrontar de manera eficaz el viejo debate “realismo-idealismo”. Un debate tan clásico como innecesario si, desde una visión fenomenológico-hermenéutica, como es la de Heidegger y también la de Gadamer, se entiende que ser es aparecer. Afirmación está que entronca de nuevo con la sentencia parmenídea, aunque constituya una “variación fenomenológica” de la misma.

En las líneas que siguen me ocuparé de desarrollar algo más detenidamente algunas de las ideas gadamerianas expresadas aquí tan sucintamente. En particular desarrollaré lo que tiene que ver con la anterioridad de la comprensión sobre la intelección y me centraré en la noción de *pertenencia* [*Zugehörigkeit*]. Su tratamiento me permitirá abordar lo relativo al sujeto-objetualismo moderno y al debate realismo-idealismo a él asociado.

2. El debate realismo-idealismo

Sabemos que el autor de *Verdad y método* centra su reflexión sobre la experiencia hermenéutica del acontecer de la comprensión en las ciencias del espíritu, pero también que desde ahí y teniendo siempre como centro al lenguaje, extrapola sus conclusiones a una comprensión general del ser y de la verdad, de las ciencias en su conjunto y del conocimiento humano. Al hacerlo ofrece una visión que, ya lo hemos dicho, no es ni realista ni idealista, porque constituye una recusación del sujeto-objetualismo aquel que, en última instancia de pábulo a dichas posiciones. Se trata de una comprensión que las deja a ambas de lado y que supone un acercamiento más ajustado al problema que tanto el realismo como el idealismo quieren afrontar, aunque en realidad, lo crean.

Pero es necesario subrayar que lo que importa a la hermenéutica filosófica no son los actos cognoscitivos derivados, como el juicio o los razonamientos. Ella atiende más bien a las condiciones ontológicas de posibilidad del comprender en general, que es anterior a cualquier realización concreta del mismo (de todo y cualquier acto de entender, razonar, demostrar, etc.). La razón es que, tal como Gadamer sostiene, comprender es la forma original de realización del ser humano, su modo propio de ser, que es poder ser o posibilidad. Sencillamente existir es comprender (y toda comprensión es lingüística)⁴. Por esta razón Gadamer se plantea radicalmente el problema de comprender. Ahora bien, hacerlo, como ha recordado Escudero, requiere situarse expresamente más acá de la contraposición entre el ‘realismo’ y el ‘idealismo’⁵, ya que la tesis de que las condiciones de posibilidad del comprender “no pueden situarse unilateralmente ni en el sujeto que comprende ni en el objeto comprendido”⁶ lo impide. Ahora bien, precisamente por lo que se acaba de decir, el tratamiento hermenéutico de la comprensión es determinante a la hora de clarificar cómo es nuestro acercamiento al mundo en cada caso⁶. También por eso puede decir algo significativo para el debate realismo-idealismo.

Pues bien, Hilary Putnam ha resumido de un modo acertado la comprensión del mundo que es propia del realismo metafísico:

El mundo consta de una totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de ‘cómo es el mundo’. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas⁷.

De ambas caracterizaciones obtenemos los siguientes asertos: 1) existen entidades con sus correspondientes propiedades que son independientes del sujeto. 2) La verdad se entiende como adecuación o correspondencia⁸.

[4] “Comprender deja de ser un acto de intelección para convertirse en el modo de ser por el que el hombre se encuentra siempre existiendo en un horizonte de posibilidades a las que está referido y en virtud del que existir es siempre poder-ser”. Rodríguez, R., “Hermenéutica y ontología: ¿Cuestión de método?”, *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, 2002, pp. 235-254, p. 257.

[5] Escudero, “Hermenéutica de la verdad”, en Oñate, T. *et alia* (eds.), *Hans-Georg Gadamer, Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, p.150. Citando a Luís Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 181-182.

[6] “La comprensión permite el acceso a la pre-estructura o ámbito originario de la verdad que determina todo lo que el ser humano es. Estructura originaria que legitima todo conocimiento, no sólo el de las ciencias del espíritu, sino incluso el científico experimental [Todas las formas de racionalidad] surgen de esa estructura originaria o verdad a la que se accede por la comprensión hermenéutica, por esa comprensión participativa que es un comprenderse”. Lozano Díaz, V., *Hermenéutica y fenomenología*, EDICEP, Valencia, 2006, 99.

[7] Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 49. [Vers. cast., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

[8] Cuando decimos que algo es verdadero, en fin, es como si dijésemos cómo están y estarían las cosas incluso si nosotros mismos, que pronunciamos y escuchamos esa frase, no existiésemos

Pues bien, la hermenéutica filosófica, desarrollada y representada por Hans-Georg Gadamer, invalida dichas tesis y se sitúa situada más allá, o más acá, del debate entre realismo e idealismo. De hecho, se acostumbra a ver en dicha hermenéutica una posición antirealista, aunque más bien habría que detectar, como veremos a continuación, una posición “antirepresentacionista”. En este sentido, Chiurazzi afirma certeramente que la hermenéutica,

posee su propia concepción de la realidad, que no es de hecho la del realismo metafísico: la idea de la existencia de un mundo en sí, del todo independiente de nuestra experiencia, sino aquella propia del realismo físico, que no tiene ya nada que ver con la esencia, sino más bien con la existencia y con relaciones entre existencias; una realidad, por tanto, dinámica. Este concepto de realidad es el fundamento, no del anti-realismo, sino del anti-representacionalismo que caracteriza sin duda a la hermenéutica filosófica, pero, no por casualidad, también a una gran parte de la física contemporánea⁹.

Lo cierto es que la esencial estructura del *ser-en-el-mundo* niega la posibilidad de inclusión de la hermenéutica en ninguna de las dos posiciones antagónicas que se acaban de mencionar, realismo e idealismo. Otro tanto sucede con la central idea de que ser en aparecer, que muestra la vinculación esencial entre fenómeno y *lógos*, tal como quedó establecida en el párrafo 7 de la Introducción a *Ser y tiempo*. Lo cierto, para el caso que nos ocupa aquí más específicamente, es que la *hermenéutica filosófica* resulta incompatible con las tesis realistas. Veámoslo.

En primer lugar, la misma idea de “mundo”, en torno a la que gira la caracterización de Hilary Putnam, ya resulta problemática en sí misma. Y más aún lo es la de “mundo en sí”, al menos desde la hermenéutica gadameriana según la cual el mundo está constituido lingüísticamente, de manera que sólo podemos llegar a tener “acepciones del mundo”. No es éste el momento para profundizar en la central cuestión de la lingüisticidad de nuestra experiencia. Tan sólo quiero poner el acento en la noción de “acepción del mundo”, para precisar que, de acuerdo con Gadamer, “la multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del ‘mundo’. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece”¹⁰. En resumen, el mundo es su acepciones, lo que no implica, naturalmente, que no haya un mundo, en el sentido de la naturaleza, los artefactos, etc., que sea independiente de los seres humanos. Significa, simplemente, la coherente negativa a aceptar la viabilidad y operatividad de la noción de “mundo en sí”. Porque como ha subrayado Wachterhauser, lo que conocemos es ‘el mundo’ en toda su compleja variedad. No son precisamente los objetos naturales ni sus relaciones según

de hecho”. Chiurazzi, G., “La realidad de la hermenéutica”, en Oñate *et alia* (eds.), *Acontecer y comprender*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 85.

[9] *Ib.*, pp. 83-84.

[10] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 536.

leyes las que constituyen el mundo, sino otra gente, otras culturas, tradiciones, lenguaje, normas, textos, instituciones, prácticas, etc., las que constituyen el mundo como una realidad cognoscible y plena de significado¹¹. Sobre esto tendré que volver más adelante.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la existencia de entidades independientes del sujeto, hay que destacar que en la hermenéutica filosófica, primero en la de Heidegger y después también en la de Gadamer, encontramos una superación brillante de la metafísica de la sustancia. Esto es, la hermenéutica niega que la realidad esté constituida por entidades cuya esencia sea inmutable y permanente (ajena al tiempo y la historia); una postura que ofrece los fundamentos para las posiciones realistas, como acabamos de ver. Ahora bien, si la realidad ya no está constituida por unidades monádicas inmutables, por sustancias, entonces lo está por relaciones, estructuras y los efectos a que estos dan lugar. El acontecer es el modo de darse lo que es. Esto a lo que me estoy refiriendo se encuentra emparentado con la central noción gadameriana de “conciencia de la historia efectiva”, sobre la que también volveré más adelante. A la vez, la misma hermenéutica invalida la moderna metafísica del sujeto. Es decir, destierra la posibilidad de existencia de una conciencia autónoma que pudiera constituir o construir la realidad desde sí misma, ya que, de acuerdo con la fundamental noción de *pertenencia* (que articula este trabajo) “lo primario es la relación”¹². Y es que, antes del sujeto hay un “hacer de la cosa misma” que éste padece¹³.

En tercer lugar, por lo que tiene que ver con la verdad, la hermenéutica filosófica rechaza aquella concepción adecuacionista que tiene su apoyo en las metafísicas ya descartadas y que encuentra su sustento en una visión representacionista del conocimiento. Frente a esta concepción clásica, la hermenéutica fenomenología –que tiene su arraigo en los desarrollos de Heidegger y que se despliega a lo largo de la obra de Gadamer–, sostiene que ser es aparecer; es decir, que los fenómenos se constituyen en cada una de sus manifestaciones y que, como ya se ha apuntado, aparecer es acontecer, de manera que la experiencia es dinámica. Tal acontecer se resuelve en una cuestión de pertenencia¹⁴: una vez más, también por lo que se refiere a la verdad, “lo primario es la relación”; dicho de otro modo “la relación del todo es más originaria que la de las partes”. Por esta razón, la comprensión no puede ser copia ni reproducción de una realidad fija.

En lo que sigue desarrollaré con algo más de detalle las ideas expuestas aquí. Para ello habré de centrarme en la central noción de *pertenencia*.

[11] Cf. Wachterhauser, B., “*Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*”, en Dostal, R. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, p. 73.

[12] Cf., Gadamer, H.-G. *Verdad y método*, op. cit., p. 463.

[13] Cf. *Ib.*, p. 478.

[14] Cf. García Santos, “Historicidad y pertenencia en la hermenéutica de Gadamer: dos problemas y ¿una solución?”, en Oñate, T., *et alia* (eds.), *Acontecer y comprender*, op. cit., p. 140.

3. La noción de *pertenencia* (*Zugehörigkeit*).

3.1. La pregunta hermenéutica fundamental por las condiciones de posibilidad del comprender

El estudio de las condiciones de posibilidad de comprender, realizado por Gadamer, se remite sin duda a la pregunta kantiana por los límites de nuestra experiencia posible. Al afrontarla Gadamer encuentra el límite en nuestra situación hermenéutica, esa que está necesariamente constituida por los pre-juicios, y que nos hace entender que el sujeto no es sólo lo que condiciona sino que también él es condicionado puesto que está situado históricamente. Así pues, los prejuicios y la historicidad de la comprensión delimitan el alcance de nuestra experiencia posible.

Por lo que se refiere a la estructura prejuiciosa de la comprensión bastará con recordar que el comprender funciona especialmente mediante los pre-juicios, de tal manera que, aunque seamos conscientes de su presencia no podemos librarnos de ellos¹⁵. Pero dicha presencia no es negativa, como quería la Ilustración. “Los prejuicios son, en efecto, las anticipaciones de sentido que hacen posible la comprensión y que hay ante todo que entender en su función positiva de condiciones del comprender”¹⁶. Es decir, comprendemos porque tenemos prejuicios, o lo que es lo mismo, ellos son condiciones posibilitantes de la comprensión. Puesto que somos finitos y situados, no es posible la ausencia de punto de vista o de perspectiva, no es posible, en definitiva, un conocimiento libre de supuestos.

Para comprender algo tenemos que estar instalados en un horizonte significativo, a partir del cual pueda en primer lugar aparecer el objeto de nuestra comprensión, pueda interesarnos o arrastrarnos hacia él, y pueda en segundo lugar empezar a ser comprendido, produciéndose la conciencia propia del sujeto como parte de la totalidad histórica¹⁷.

“¿Cómo buscaremos aquello que ignoramos completamente?”, pregunta Menón a Sócrates en el diálogo homónimo. Sabemos que la respuesta del maestro es la teoría de la reminiscencia. Pero la del socrático Gadamer sería otra (aunque quizá no tan alejada como podría parecer en un primer momento): no podemos buscar lo que desconocemos totalmente, a no ser que haya una precomprensión, un horizonte y unas anticipaciones de sentido. La pregunta del que busca y se interroga se encuentra a la vez situada en un horizonte y es abierta; si es una auténtica pregunta se desconoce la respuesta, pero la búsqueda está guiada por nuestras precomprensiones a la vez que “por el hacer de

[15] Cf., Rodríguez, R. “Hermenéutica y ontología”, *op. cit.*, p. 239.

[16] *Ib.*, p. 247.

[17] Lozano Díaz, V., *Hermenéutica y fenomenología*, *op. cit.*, p. 96.

la cosa misma”. La conciencia de la historia efectual, elemento nuclear de la *hermenéutica filosófica* gadameriana es la de estar expuestos de tal manera a los efectos de la historia que éstos forman parte de nuestro ser.

En la realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros lo que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser¹⁸.

Estas últimas palabras de Gadamer, vinculan de manera sólida la estructura prejuiciosa con el carácter histórico de la comprensión, que era el segundo aspecto que debíamos abordar. Para hacerlo, teniendo en cuenta el propósito que guía este trabajo, resulta útil que me remita al trabajo de Wachterhauser, “*Getting it Right: Relativism, Realism and Thruth*”¹⁹, sintetizando aquí algunas de sus observaciones.

Este excelente estudioso de Gadamer ha insistido, apoyándose en las aportaciones de Hilary Putnam, en que cada avance teórico tiene su propia historia. Para mostrarlo recuerda que incluso términos como “electrón” tienen su propia historia conceptual, que se va modificando a lo largo de la investigación. De esta manera, entiende que la pretensión de probar la adecuación a algo inmutable resulta injustificada. Por otra parte, Wachterhauser acude también a aquellos sociólogos de la ciencia que han puesto de manifiesto cómo toda exigencia de verdad está condicionada por valores e intereses de los investigadores y de la comunidad científica. Esto plantea la cuestión más amplia acerca de si un objeto puede ser independiente del lenguaje, y de esos valores e intereses. La respuesta es que toda exigencia de verdad es “relativa” al punto de vista de la interpretación realizada por los investigadores. Así pues, todo apunta, como subraya nuestro investigador, a que la “pura” teoría no es tan pura, si es que la pureza significa ser conceptualmente independiente de nociones normativas implícitas en el éxito intelectual. En consecuencia, se ha de concluir que no hay hechos libres de valoración o conceptualmente neutrales, hechos a los que nuestra interpretación pueda simplemente corresponder. En definitiva, siempre hay interpretación²⁰. Es el mismo Gadamer quien lo sostiene, cuando afirma que,

el único dato real es que comprendemos algo como ‘algo’. La fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad ‘dada’ es inseparable de la interpretación²¹.

[18] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 344.

[19] Cf., Wachterhauser, B., “Getting it Right: Relativism, Realism and Thruth”, op. cit.

[20] Cf., *Ib.*, pp. 53-4.

[21] Gadamer, H.-G., “Texto e interpretación”, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 327.

Sabemos que, al realizar esta afirmación, Gadamer no está declarando algo insólito ni novedoso. Por el contrario, está rememorando y actualizando algo bien sabido desde los pensadores griegos, desde Platón, los sofistas y Aristóteles: que algo siempre aparece como algo (estructura *ti katá tinós*). En eso precisamente consiste la posibilidad de juicio y de la verdad. Se trata de una comprensión bien asentada y que se puede ver recogida, por ejemplo, en el *Peri hermenéias* o en el libro de las *Categorías*. Algo se dice siempre como algo porque aparece como algo, y el lenguaje, la comunicación y la verdad son posibles por este sencillo *hecho*. *Hecho* que, una vez evidenciado, nos facilita entender mejor que la comprensión es un acontecer hermenéutico, que, como también sostiene Gadamer, “es al mismo tiempo apropiación e interpretación”²². Ahora bien, como ha aclarado Ramón Rodríguez, “

Que el acto de comprensión sea una interpretación no significa que no haya un efectivo darse de las cosas y un componente de clara pasividad del sujeto, sino que esa donación de sentido – el que lo que se dé sea inteligible– es precisamente posibilitado porque ya está rigiendo un campo de significación, que no es introducido por el propio acto cognoscitivo (la ‘intuición’), y gracias al cual las cosas aparecen como ‘ellas mismas’. El conocimiento, incluso el más familiar, es interpretación porque el sentido de lo dado se constituye a partir de la significación vigente en el horizonte de posibilidades que es el mundo”²³.

Una vez más, entendemos que la comprensión es posible por los *prejuicios legítimos*, que no son otra cosa que esas precomprensiones que se ha transmitido históricamente y que anteceden y posibilitan todo acto intelectual metódico²⁴.

Gadamer ha mostrado que toda pretensión de verdad es histórica porque está situada en una determinada tradición de investigación, de manera que esa tradición proporciona el contexto normativo para la misma. En este sentido –apunta también Wachterhauser– la tradición determina cuestiones tan decisivas como qué cuestiones son las más importantes, qué tiene prioridad para una particular comunidad de investigadores en un determinado tiempo, qué instrumentos conceptuales son los aceptables para intentar resolver esa cuestión, etc.²⁵. Lo cierto es que no somos plenamente libres, como agentes racionales, pues suponer lo contrario implicaría que somos capaces de juzgar la totalidad de la naturaleza y las normas que gobiernan el conocimiento, lo que exigiría que éstas fueran transparentes para nosotros mismos, lo que no es el caso. Así pues, el modelo de autonomía racional cartesiano y kantiano es rechazable, debido a

[22] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 555.

[23] Rodríguez, R., “Hermenéutica y ontología”, op. cit., p. 259.

[24] “Un prejuicio legítimo no es otra cosa que una precomprensión transmitida históricamente que precede a la inteligencia, la cual se logra después mediante una exposición metodológica, y que muestra precisamente la existencia de ese estado original natural o primer horizonte previo de experiencia general del mundo al que Gadamer llama verdad”. Lozano Díaz, V., *Hermenéutica y fenomenología*, op. cit., p. 97.

[25] Cf., Wachterhauser, B., “Getting it Right: Relativism, Realism and Thruth”, op. cit., p. 58.

la finitud de nuestro conocimiento²⁶. En consecuencia, lo que Gadamer quiere mostrar, como señala Wachterhauser, es que la autonomía coexiste con la vinculación a la tradición; sólo si estamos profundamente formados por una tradición somos capaces de modificarla en múltiples direcciones. En síntesis, el horizonte es abierto –ya lo hemos visto– pero impone condiciones a la investigación, es vinculante²⁷. Sin embargo, el hecho de que el conocimiento sea siempre dependiente de condiciones históricas, lingüísticas y normativas (lo que constituye un punto de partida relativo), no constituye un peligro inherente para el mismo; por el contrario, es su condición de posibilidad²⁸.

3.2. La pertenencia como alternativa ontológica al sujeto-objetualismo epistemológico

Gadamer desarrolla la idea de la *pertenencia* “partiendo de la base de una experiencia del mundo constituida lingüísticamente”²⁹. Ahora no nos podemos detener en este particular, pero es necesario recordarlo, pues constituye el horizonte último y fundamental de la reflexión gadameriana. De cualquier manera, lo que Gadamer quiere expresar mediante la noción de *pertenencia* es que quien comprende pertenece a lo comprendido, de manera que su concepción rechaza el dualismo clásico sujeto-objeto y entiende la comprensión como un momento del ser mismo; es decir, la capta y expresa en su auténtica dimensión ontológica, dejando de lado las derivaciones teóricas secundarias, que sin duda existen y contribuyen a nuestra visión del mundo, pero que dependen esencialmente de nuestro ser comprensores y se articulan desde él.

Para desarrollar esta idea de *pertenencia* Gadamer se acoge a la relación trascendental entre ser y verdad destacada por la metafísica clásica. Aunque sabemos que especialmente la metafísica medieval, que es la que elaboró explícitamente la teoría de los trascendentales tiene su arraigo en la griega. Platón y Aristóteles comparten más implícitamente esta visión, pero en especial hay que destacar a Parménides quien declaró en el origen la identidad de pensar y ser³⁰. “En este pensamiento [dice Gadamer] no se hace mención de

[26] Cf., *Ib.*, pp. 61-3.

[27] Cf., *Ib.*, p. 63.

[28] Cf., *Ib.*, p. 72.

[29] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 549.

[30] Como ha recordado Ramón Rodríguez, la idea de pertenencia “da cuerpo a la pretensión de la ontología de la comprensión de sustraer a la relación cognoscitiva sujeto-objeto su primacía a la hora de entender las relaciones del hombre con su mundo. El hombre no está ante el mundo, para verlo objetivamente, sino en el mundo, situado en él, penetrado por él. La relación sujeto-objeto reposa sobre un estrato más fundamental, que no es conocimiento, sino ser, y a ese ser que precede al conocimiento da forma conceptual la pertenencia”. Rodríguez, R., “Hermenéutica y ontología”, *op. cit.*, p. 247.

ningún espíritu sin mundo, con certidumbre de sí mismo y que tuviera que hallar el camino hacia el ser del mundo, sino que ambas cosas van originariamente juntas. Lo primario es la relación”³¹.

Esto, el carácter primario de la relación, es lo que se quiere destacar con el concepto de *pertenencia*. Pero al poner el acento en la primacía teórica y metodológica del binomio sujeto-objeto queda cancelada. Siempre de acuerdo con el autor de *Verdad y método*, el conocimiento es concebido como un momento del ser mismo y no como un comportamiento del sujeto³². Por tanto, “Lo que es, es por su esencia verdad (...); aquí no se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos”³³.

Es cierto que frente a los planteamientos teleológicos en los que Gadamer se apoya inicialmente, en su hermenéutica el concepto de pertenencia “no se determina ya como referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes tal como se piensa en la metafísica”. Ahora el fundamento es completamente distinto, porque, “ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es”³⁴. De lo que más bien se trata es de un *acontecer* que Gadamer explica ateniéndose a las ciencias del espíritu del siguiente modo.

El contenido de la tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era” (...). No hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí sólo³⁵.

Esto es lo que es importante retener, y no sólo para las ciencias del espíritu, sino para el conjunto de la experiencia humana del mundo: que no hay un ser en sí, autónomo, independiente, que ya esté ahí delante y que pueda ser alcanzado o no por un sujeto cognoscente que ha de salir del ámbito de la conciencia para acceder al mundo y adecuarse al objeto o para constituir el objeto. Lo que más bien hay es una comprensión, que es interpretación porque éste es nuestro modo de ser en el mundo.

Gadamer sabe bien que en la ciencia moderna tal idea metafísica de pertenencia no tiene legitimación, pero también está persuadido de que esa misma ciencia no ha renegado totalmente de su origen griego. Por tanto, es necesario apartarnos de la fundamentación cartesiana de la ciencia moderna y resucitar algunos momentos de verdad en el pensamiento griego³⁶. Porque los griegos

[31] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 550.

[32] Cf., *Ib.*, p. 546.

[33] *Ib.*, p. 549.

[34] *Ib.*, p. 552.

[35] *Ib.*, p. 553.

[36] Cf., *Ib.*, pp. 550-2.

“no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario, su pensamiento se consideró siempre desde el principio como un momento del ser mismo. (...). La dialéctica, ese antagonista del logos, no será para los griegos, como ya hemos dicho, un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe”³⁷.

La identidad de pensar y ser prohíbe cualquier ejercicio de violencia metódica y exige que el pensamiento se deje guiar por el hacer de la cosa misma. “Por supuesto [precisa Gadamer] que la cosa no anda su camino ni sigue su curso sin que nosotros pensemos, pero pensar quiere decir precisamente desarrollar una cosa en su propia consecuencia”³⁸.

En definitiva, podemos concluir que la idea gadameriana de *pertenencia* quiere, por una parte, restituir la auténtica dimensión ontológica de la comprensión y que, por otra parte y al hacerlo, quiere anular las limitaciones y equívocos a los que dan lugar los intentos de interpretación y “captación” de lo que es en términos sujeto-objetualistas. Porque estos son, ya se ha subrayado, los que da lugar a la eterna disputa entre realismo e idealismo y los que sin duda exigen una toma de postura anti-realista que, al mismo tiempo, sea anti-idealista. Y es que, “cuando rebasamos el concepto del objeto y de la mutua objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas”³⁹.

3.3. La articulación griega de la pertenencia: *physis* y *lógos*

Arraigado siempre en la filosofía griega, de la que bebió constantemente su pensamiento, Gadamer reivindica las nociones correlativas de *physis* y *logos* –donde rige la *pertenencia*–. A juicio de Gadamer el término *physis*, su significado y completa constelación de sentido es fundamental no sólo para hacernos cargo de la concepción griega de la ciencia sino, ante todo, para aproximarnos a una idea más acertada de nuestro ser en el mundo y de nuestro tratar, también teórico, en su caso, con las cosas del mundo. Nuestro pensador entiende la *physis* como una “existencia que se muestra y está reglamentada por sí misma”, en oposición al constructivismo moderno, aquél que tiene su centro en la idea de “objeto”. Al confrontar el pensamiento moderno con la herencia griega, el autor de *Verdad y método*, se plantea y nos plantea una pregunta. Se trata de saber si la diferencia entre la Edad Moderna y la Antigua no se podría expresar con una sola palabra: “objeto”⁴⁰. Porque, a su parecer, en

[37] *Ib.*, p. 551.

[38] *Ib.*, pp. 555-556.

[39] *Ib.*, p. 552.

[40] Cf., Gadamer, H.-G., “La filosofía griega y el pensamiento moderno”, en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, Sígueme, Salamanca, 2013, p. 257.

contraposición a la supremacía teórica del objeto, rige la reivindicación de un mundo constituido por y comprendido desde los *prágmata*; se trata, de nuevo, de un mundo que aparece en movimiento –ontología dinámica– y que frente a la enajenación de la objetividad clásica, aparece de modo inmediato. Y es que, el ser humano vive habitualmente en una comprensión inmediata que tiene que ver con aquello en lo que está implicado y que no se le aparece como algo enfrentado –*ob-jectum*–, sino como algo en medio de lo cual se mueve y con lo que tiene que hacer algo. Sin embargo, “en el dominio moderno del mundo, un dominio estructurado por la ciencia”⁴¹ esa orientación primera e inmediata ha quedado marginada⁴².

Por lo que se refiere al *lógos* –que, entendido a modo griego, presupone un grandioso autoolvido de la conciencia, como ha subrayado Gadamer–, su recuperación proporciona la posibilidad de una comprensión no adecuacionista de la verdad. Al parecer de nuestro pensador, los griegos veían en la conciencia de sí mismo un fenómeno secundario, frente a la apertura del mundo en el que ya siempre estamos como en casa⁴³, que es el mundo interpretado y que es el único y posible mundo. Todo el pensamiento griego constituye un “grandioso autoolvido” que, posibilitado por su apertura, constituye una diferente forma de saber. Esa que “junto al gran monólogo de la ciencia moderna, de su creciente acopio de potencial de experiencias, sigue representando la otra mitad de la verdad. Y, así, el tema de la confrontación de la idea de la ciencia moderna con la idea griega de la filosofía posee una permanente actualidad⁴⁴.

Y es que, posiblemente el debate en torno a la alternativa realismo-idealismo tenga su origen en la ciencia moderna y en su manera de concebirla. No es un debate que surja de manera inmediata en el mundo de la vida en el que primariamente todos somos y estamos instalados. Como ya Heidegger destacó, la pregunta por el mundo exterior es una pregunta sin sentido, porque ya todos estamos de antemano en el mundo en el que somos y existimos. Se trata por tanto de una pregunta derivada, teórica y secundaria. Esto no significa, sin embargo, que ni Heidegger ni Gadamer hayan adoptado en ningún momento una postura realista, puesto que en su punto de partida ambos se sitúan fuera de esta discusión artificial. Ni la postura realista ni la idealista se sostienen, al menos desde una concepción hermenéutico-fenomenológica, de acuerdo con lo cual, como ya se ha subrayado, ser es aparecer. Y el aparecer del fenómeno es siempre un “mostrarse ante” que reclama por tanto, para ser posible, al *lógos*. Pero no de manera que podamos establecer una dinámica sujeto-objetualista a partir de esta observación. De forma, por el contrario, que ya estemos siem-

[41] Gadamer, H.-G., *Ib.*, p. 258.

[42] *Cf.*, *Ib.*, p. 258.

[43] *Ib.*, p. 260.

[44] *Ib.*, p. 261.

pre y de antemano en ese mundo que comprendemos e interpretamos; ese que es *mundo* precisamente porque lo comprendemos e interpretamos. Pero no de manera teórica sino existencial. El ideal de la ciencia moderna –fundada en Descartes– exige un distanciamiento “artificial” de ese mundo en el que somos y así de nosotros mismos. Tal distanciamiento reclama una extrema conciencia de sí, una entronización de la subjetividad que choca frontalmente con el característico y, al decir de Gadamer, grandioso autoolvido” que el pensamiento griego tuvo de sí mismo.

En síntesis, cabe decir que la reivindicación gadameriana de *physis* y *lógos* hay inmediatamente una crítica a la ciencia moderna y a su ideal del método, pero mediatamente hay también una diferente concepción de la realidad que permite superar las limitaciones del realismo sin incurrir en los excesos del idealismo. En el *lógos* que se olvida de sí y se abre a los fenómenos que aparecen, a la *physis*, y en la *physis*, que no es nada distinto del mostrarse ante el *lógos* ya estaba operativa la *pertenencia*, esa que el autor de *Verdad y método* reivindicó en su momento.

4. Conclusiones

La ontología fenomenológico-hermeneútica de Gadamer se podría calificar de “dinámico-histórica”, ya que entiende la realidad como un acontecer temporal. Como ya se ha indicado, la noción central desde la que se articula la posición anti-realista de Gadamer es la de *pertenencia*. Dicha noción es, por lo demás, incompatible con el relativismo, que no se dice igual que el perspectivismo.

Al evidenciar que nuestro comprender e interpretar y que nuestro inteli- gir está gobernado por los prejuicios, entendidos como anticipaciones de sentido; al poner de manifiesto que toda pretensión de verdad es histórica, tomamos conciencia de nuestro estar expuestos a los efectos de la historia, sabiendo que estos forman parte de nuestro ser. Entendemos entonces que los supuestos “objetos”, también los de las ciencias de la naturaleza, no son independientes del lenguaje, los valores y las expectativas de quienes los investigan. Advertimos que no hay algo así como un “objeto puro”, subsistiendo con independencia de nuestra inserción en el mundo histórico; que es ingenuo creer en la existencia de puros hechos, es decir, que siempre hay interpretación. Esto no significa, sin embargo, que las cosas no se muestren, significa tan sólo que hay una previa donación de sentido que es la que posibilita su mostrarse y el cómo de ese mostrarse. Es decir, el sentido es previo a cualquier hecho u objeto. No hay pues entidades objetivamente independientes de la percepción del sujeto. Aunque más bien habría que decir, “independientes de nuestra comprensión”, pues ya hemos visto que no algo así como un sujeto autónomo independiente de los objetos. Y es que al eliminar el objeto eliminamos por lo mismo al sujeto. De este modo, por fin, la concepción representacionista de la verdad pierde toda credibilidad.

Si existir es comprender y la comprensión es siempre anterior, la verdad se encuentra y da en un nivel ontológico previo al conocimiento o a la intelección. Nuestro modo inmediato de ser y estar en el mundo condiciona dicha intelección. Por esta razón el modelo moderno sujeto-objeto resulta insuficiente y perturbador, puesto que impide mirar más atrás y más al fondo; ahí donde se encuentran las condiciones de posibilidad de la experiencia, del mundo. La idea de *pertenencia* destaca que lo primero es la relación, la co-pertenencia de *physis* y *lógos*. Por tanto, que no hay un ser en sí, ni un sujeto autónomo y separado. De este modo zanja el debate.

LA INTELECCIÓN SEGÚN LEONARDO POLO

INTELLECTION BY LEONARDO POLO

Juan A. García¹
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 21-01-2014

Aceptado: 17-04-2014

Resumen: Se estudia en este trabajo la intelección en Polo, en los tres niveles que él distingue: el ser intelectual, la esencia intelectual y la operación intelectual. En los tres se descubre la dualidad de método y tema que impide la plena unidad de la perfecta intelección de sí.

Palabras-clave: Intelección, Polo, Luz, Límite mental.

Abstract: This work studies Intellection in Polo, in which he distinguishes three levels: the intellectual being, intellectual essence and intellectual operation. In all three the duality of subject and method, that prevents the full unity of perfect self-intellection, is discovered.

Key-words: Intellection, Polo, Light, Mental Limit.

Se suele decir que “inteligir” deriva del latín *intus-legere*: leer dentro. Y se quiere decir con ello que el objeto de la inteligencia es la esencia de los seres; es decir, aquello que interiormente les hace ser lo que son, tras su exterior aparecer ante los sentidos.

Con todo, también hay que distinguir, en primer lugar, entre el objeto adecuado a una inteligencia y el propio de la humana², que es una inteligencia incorporada: el primero abarca todo cuanto es, mientras que el segundo se ciñe a los seres materiales, aquéllos de los que el hombre capta información mediante la sensibilidad. Por consiguiente, habrá que señalar la diferencia

[1] (jagarcia@uma.es) Catedrático de Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Málaga).

[2] Plantearon esta diferencia los jesuitas conimbricenses de finales del s. XVI, y Polo la utiliza para defender el carácter simbólico de las ideas, del que luego hablaremos: cfr. *Antropología trascendental*, v. II. Eunsa, Pamplona 2003; p. 217, nt. 259.

entre la información inicial de esos entes, que la inteligencia humana toma de la sensibilidad, y el conocimiento de su esencia, al que la inteligencia llega después, a partir de esa noticia inicial. Y luego, quizá cabría plantear también cuál sería el objeto de la inteligencia humana, si es que lo tiene, al margen del cuerpo: por ejemplo si le sobrevive. Por último, habrá que decir, en un segundo lugar, si hay algún modo, sea por analogía, por reflexión sobre la propia actividad intelectual o de otra manera, de que la inteligencia humana se eleve desde los seres materiales hacia los espirituales.

Y además, si la esencia se distingue realmente de la existencia, habrá también que decir cómo, siendo la esencia el objeto de la inteligencia, se puede entender, después de ella, la existencia.

1. Planteamiento: la intelección en el plano del ser y en el de la acción

En todo caso, discutiendo el objeto de la inteligencia para justificar su denominación, nos mantenemos en una consideración de la intelección en el plano de la operación: como el ejercicio de una actividad cognoscitiva, con la que se obtiene como resultado algo entendido. Mientras que la profundización que el enfoque de Polo nos propone al respecto consiste en considerar la intelección en el plano del ser, no sólo en el de la acción.

Esta profundización parece una continuación de la crítica aristotélica a Platón. Si el estagirita objetó a su maestro que *el lugar de las ideas es el intelecto*³, porque las ideas no se dan en sí, en un mundo ideal; Polo parece añadir a Aristóteles que el lugar del intelecto es la persona, porque las inteligencias no se dan en sí, ni en un orbe astral. No basta considerar la intelección como algo en sí, una actividad de un ente que existe al margen de ella; sino que hay que examinarla en el mismo orden del existente personal que la ejerce.

La fuerza de la posición aristotélica frente a Platón reside en que las ideas no son reales, sino intencionales. Lo propiamente real en la intelección es su ejercicio, más que su objeto; el cual es ideal y, según Aristóteles, inmanente a la operación misma; por eso, la actividad intelectual es previa a la idea que con ella se obtiene. Pero, entonces, lo primeramente real será el existente que entiende, el cual es previo y anterior a la operación que ejerce para entender.

Y, en el orden del ser, la intelección es su manifestación: la expresión del ser; que, por manifestarse así, es un ser intelectual. Se podría considerar también que el fenómeno es cierta expresión de los seres materiales, su aparecer ante la sensibilidad. Pero, en todo caso, parece una expresión más bien pasiva y como necesaria; mientras que para que haya auténtica manifestación se requiere la actividad libre. Y como un ser intelectual y libre es un ser personal, la intelección es una manifestación de la persona.

[3] *De anima* III, 4; 429 a 25.

Por eso, la intelección, más que hacia su término, hacia la idea, hacia lo entendido, hay que enfocarla hacia su origen. E interiorizarla del todo: no sólo para descubrirla como cierta operación que ejerce un ente a fin de obtener ideas, sino hasta percibirla como la manifestación operativa de un ser intelectual, como la expresión de su ser personal.

En este sentido, el planteamiento poliano acerca de la intelección es una profundización en el realismo aristotélico, como decimos; pero que, sin embargo, acepta a su manera el subjetivismo moderno. Por lo menos, el de aquélla actitud que adopta Kant cuando entiende que es “trascendental” la consideración del conocimiento como una acción humana, prescindiendo de lo conocido⁴. O aquél otro de Hegel que se plasma en su *Fenomenología del espíritu*; denominación que, como ha recalcado claramente Heidegger⁵, debe entenderse con genitivo subjetivo: pues los fenómenos lo son, sobre todo, del propio espíritu; el cual, precisamente así, mediante ellos, consigue realizar su índole reflexiva, que consiste en conocerse.

Conforme con lo que estamos diciendo, la teoría del conocimiento de Polo se encuentra en dos obras suyas distintas, que estudian respectivamente la operación cognoscitiva y el ser intelectual:

- el *Curso de teoría del conocimiento*⁶ trata de las operaciones cognoscitivas, de sus objetos y de los hábitos adquiridos por la inteligencia al ejercerlas, que precisamente permiten su progresivo despliegue ascendente.

Son tres las operaciones intelectuales que Polo distingue: la incoativa y las dos proscutivas, que son negación y razón; ésta última con las tres fases usualmente admitidas: concepto, juicio y raciocinio (a las que Polo denomina verbalmente: concepción, afirmación y fundamentación).

A cada una de las operaciones, y de estas fases, sigue su hábito correspondiente; puesto que éstos, los hábitos adquiridos, son el conocimiento de la operación ejercida.

Los objetos de esas operaciones son, respectivamente, la noticia inicial, abstracta, la idea general y sus casos, y luego concepto, juicio y razonamiento objetivos.

Por otro lado, la razón, además de esta triple objetivación, tiene un uso explicitante, explicativo, que permite el encuentro de la causalidad; la cual constituye la esencia extramental: el universo físico.

[4] “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupe no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos”. *Crítica de la razón pura* A11, B25.

[5] Cfr. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Intr. § 30.

[6] 4 vv. Eunsa, Pamplona 1984-96.

- Y luego está la *Antropología trascendental*⁷, que estudia otros actos intelectuales superiores: los propios del intelecto personal; y de los que dependen las operaciones de la inteligencia, con sus objetos y hábitos. Estos otros actos intelectuales son hábitos de la persona, de su intelecto, y superiores a los adquiridos por la inteligencia: porque no derivan del ejercicio de operaciones, sino que brotan del propio ser personal, al que manifiestan.

Los hábitos personales que registra Polo son tres: la sindéresis (es decir, la dualidad del yo cognoscente y el volente; o, con sus palabras, de “ver-yo” y “querer-yo”), el hábito de los primeros principios (que son tres mutuamente vigentes: la no-contradicción, la identidad y la causalidad trascendental) y la sabiduría, con la que el hombre sabe de sí: conoce su intelecto personal y se orienta hacia su destino (que es el verbo personal divino: pues la persona humana es *la asimilación adverbial al Hijo*⁸, o *el adverbio –además– en busca del Verbo*⁹).

Para asentar la intelección en el ser, Polo atribuye a la persona humana unos trascendentales que llama antropológicos, y que propone añadir a los trascendentales metafísicos tomados de la tradición: el ente, la unidad, la verdad y la bondad. Los trascendentales personales que agrega Polo son: el coexistir, la libertad, el entender y el dar, es decir, el amar donal. En esta ampliación me parece que se llaman trascendentales, sobre poco más o menos, a las que la propia tradición denominaba perfecciones puras del ser, entre las que se contaban, por ejemplo, el entender y el amar; las cuales sólo se muestran en los seres espirituales, dotados de más virtualidades que las que permite la materialidad. Estas perfecciones o trascendentales equivalen y se convierten entre sí, y con el ser personal. Concretamente, al entender trascendental, o sea, al ser intelectual de la persona, Polo lo denomina intelecto: el intelecto personal; en él estriba la radicación en el ser de la intelección.

Así que la teoría del conocimiento humano de Polo aboca finalmente al estudio del ser personal, de su intelecto; y, por tanto, de él nos ocuparemos en primer lugar. Aunque también habremos de tratar después de la inteligencia y su dinámica, que es la manifestación operativa del intelecto personal, es decir, la esencia cognoscitiva del ser intelectual. Finalmente, trataremos además del límite mental y su abandono, como una notable peculiaridad de la doctrina poliana sobre la intelección; se trata, a fin de cuentas, de que la inteligencia humana está incorporada, y el propio cuerpo es un hecho que late de algún modo bajo su operatividad, denunciando cierta limitación en ésta.

Se terminará por apreciar que en el tratamiento de esta triple temática subyace un planteamiento común: el que la intelección humana no es unitaria, sino dual. Por lo que en todos los niveles de la intelección humana se

[7] 2 vv. Eunsa, Pamplona 1999-2003.

[8] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 214.

[9] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 226, nt. 40.

distinguen dos: el método y el tema; es decir, el ejercicio de la intelección y lo entendido con ella. Se rechaza así completamente la reflexión cognoscitiva.

2. El intelecto y la persona

Considerado el conocimiento como manifestación del ser, lo notable es que, si la intelección fuera una manifestación plena y perfecta de la persona, sería otra persona idéntica con la primera, que conseguiría así replicarse. En cambio, el hombre no consigue al conocerse una manifestación de sí mismo tan perfecta; pues, como lo suele decir Polo: *el yo pensado no piensa*¹⁰, ya que *a la idea de sujeto le falta precisamente lo que distingue al sujeto de la idea; a saber: ver*¹¹.

Polo entiende la identidad del ser, que sólo puede ser originaria porque es imposible obtenerla con ningún proceso generador de ella, como la identidad de un ser consigo mismo al expresarse. Esta identidad asume la de la existencia con su esencia, y la del ser con el obrar; y consiste propiamente en la replicación interior: en la dualidad de personas interna a un único ser, justamente porque en su intimidad se expresa completa y acabadamente.

Así es como Polo comprende la interpretación que Tomás de Aquino hace de la *noesis noeseos* aristotélica para explicar la generación del verbo personal divino, es decir, de la segunda persona de la trinidad¹². Como en Dios el ser y el obrar no se distinguen, su entender, el verbo divino, es su propio ser¹³; y así el hijo y el padre son idénticos: un solo Dios. En el que sólo se distinguen relaciones, como la de generar el verbo y ser éste generado, que subsisten y permanecen en el interior del único ser divino: son sus personas, al menos la del padre y el hijo.

Para Aristóteles, en cambio, *noesis noeseos* es la unidad de quien entiende y lo entendido¹⁴, es decir, de la actividad noética y su objeto, que en Dios no se distinguen. Pero, para el aquinate, tanto como unidad, en Dios hay dualidad: la de padre e hijo; porque quien entiende se replica en su entenderse, siendo ambos idénticos. La unidad realmente más profunda no es la que aúna operación y objeto, sino la que identifica el ser y el obrar. Por el contrario, ninguna criatura se replica a sí misma; todo lo más, las criaturas se reproducen: se duplican hacia fuera, perdiendo la propia identidad; sólo Dios es un ser idéntico consigo mismo, que se replica en su interior.

[10] *Antropología trascendental*, v. II; p. 44.

[11] Polo, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid 1963; p. 306.

[12] Cfr. *Summa theologiae* I, 14, 2; más ampliamente I, 30, 2; y, en general, I, 27-43.

[13] *Verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo, et subsistens in natura divina*: Tomás de Aquino: *De differentia verbi divini et humani*, n° 293.

[14] Cfr. *Metafísica* XII, 9.

La expresión de un ser es, al tiempo, su manifestación y su fecundidad. Pero el hombre se manifiesta en su interior, porque la sabiduría es un hábito inmanente del intelecto personal; en cambio, es fecundo hacia el exterior mediante su esencia espiritual, que incluye un organismo natural. Por eso comprende con más facilidad la generación de un verbo personal en Dios que la expiración del espíritu divino.

En cualquier caso, en el hombre se distinguen, no ya padres e hijos, sino también la persona y su propia expresión; es decir, el ser personal y su obrar, o el acto de ser persona y la esencia operativa de que dispone. La persona humana, por tanto, carece de réplica; ya que el hombre no se expresa a sí mismo de un modo pleno y completo. Por esto, el hombre no puede identificarse enteramente con ninguna de sus realizaciones.

a) La transparencia del intelecto: alcanzarse y buscarse

Si el ser personal humano, como carente de réplica, no consigue encontrarse en ninguna de sus obras, entonces ninguna intelección humana es el intelecto que la ejerce. El hombre no puede conocerse a sí mismo perfectamente: con identidad entre quien conoce y su conocerse. Por ello, Polo rechaza tajantemente la *reditio in se ipsum reditione completa* que el neoplatonismo atribuyó a los seres con una esencia inmaterial¹⁵. En cambio, si a la esencia se añade el ser, y se plantea la eventual identificación o distinción entre ambos, se logra el planteamiento tomista que Polo adopta: la réplica de un ser en su conocerse, que sólo alcanza Dios. Por el contrario, la intelección humana, y por creada, es decir, por carente de identidad, se caracteriza siempre por la dualidad entre el acto cognoscitivo y lo conocido con él. Por ello el intelecto humano siempre se distingue del saber sobre sí que alcanza.

Eso no significa que el intelecto personal no se conozca a sí mismo de ninguna manera. Porque, en la propia carencia de réplica, hay una precisa indicación sobre el ser personal: la de que, si en ninguna de sus obras se encuentra, eso acontece porque él mismo es “además” de ellas. Opino que Polo acuña la expresión “ser además” para designar al ser personal humano, justamente en atención a la carencia de réplica que le caracteriza como criatura. El ser personal es además de cualquier obra suya; y por tanto el intelecto personal se distingue de cualquier intelección, o incluso intelección de sí, que logre. Pero, con todo, pese a que no puede identificarse a sí mismo con ninguna idea sobre sí que forje, el hombre sí que puede, hasta cierto punto, conocerse, y sin reflexión: precisamente cuando descubre su ser “además”. Y, en esta medida, puede decirse que el intelecto personal alcanza a saber de sí; incluso que la sabiduría humana consiste precisamente en eso: en que el intelecto se conozca a sí mismo como “además”.

[15] *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Liber de causis* XV, 124.

Sin olvidar nunca que la carencia de réplica impide una estricta autognosis; o que al descubrir su ser “además”, el intelecto personal tan sólo se alcanza, es decir, tan sólo consigue saber algo de sí mismo: el que existe; lo que es insuficiente, porque aún le falta saber qué es, quién es el que existe. La persona como tal, y su intelecto en particular, no se encuentran en ninguna de sus obras y manifestaciones, ni tampoco en ese saber de sí que alcanzan.

Alcanzarse como además de cualquier expresión propia permite entonces al intelecto mantenerse como término de búsqueda: el intelecto personal no sólo se alcanza, sino que también se busca. Ambas cosas, alcanzarse como “además” y además, reiterativamente, buscarse, suceden justamente porque el ser personal no se encuentra en ninguna de sus obras o manifestaciones.

En esta reiteración, alcanzarse y buscarse, se aprecia que el carácter de “además” es, como dice Polo, dual: metódico y temático¹⁶. La precariedad del método, del solo alcanzarse, que sin reiteración temática se supondría ya conocido y decaería en el límite, requiere la solidaridad con su tema, que es también “además”: la búsqueda persigue entonces el además del “además”.

De modo que, como el ser personal no se encuentra a sí mismo en sus obras, el intelecto personal se sabe “además”, de acuerdo con su dimensión metódica; pero, como no se encuentra a sí mismo en ellas, además, otra vez “además” insisto, no se identifica con ninguna de ellas, ni siquiera con este saberse “además”: y así descubre su dimensión temática. Entonces se sigue buscando; se busca, es decir, busca su identidad, su réplica.

Aunque carece de ella, la busca, porque sin ella no podría identificarse a sí mismo: se desconocería a sí mismo definitivamente. Y resultaría muy extraño que un intelecto: que se define por la intelección, que con ella se expresa y manifiesta, y que con ella consigue conocer la esencia de otros, e incluso de todos los demás seres, él mismo hubiera de permanecer ignoto: ciego e indescifrado para sí mismo; no tendría sentido.

Alcanzarse y buscarse, entonces, se distinguen, aunque no se oponen; porque lo uno conduce a lo otro. Pues no por alcanzarse el intelecto personal se conoce acabadamente: sabe que existe, que es “además”, pero no sabe qué es, quién es: no conoce enteramente su ser. No se reconoce en su saber de sí: no se identifica a sí mismo, porque carece de identidad. Y entonces, el intelecto personal pasa a buscarse, a buscar su identidad, su réplica.

Y, como de alcanzarse pasa a buscarse sin ninguna dificultad, sin resistencia alguna, será porque es transparente; de manera que, cuando se alcanza, como sigue buscándose, ejerce y aprecia su propia transparencia. La transparencia del intelecto personal es la solidaridad entre la dimensión metódica y la temática que le corresponden como acto cognoscitivo que es.

[16] Cfr. *Antropología trascendental*, v. I; pp. 196-7.

Transparente es, ante todo, aquello que la luz traspasa; lo traslúcido, que se deja atravesar por la luz sin opacidad ninguna. Y tal es el intelecto personal en su interior: cuando arroja luz en su propia luz, es decir, cuando se alcanza como “además” y luego continúa buscándose, buscando su identidad; en este tránsito hacia la réplica consiste su propia transparencia.

Transparente es, también, lo que deja ver a su través. Y así, el verbo divino, como manifestación del ser idéntico que se replica en él, lo deja ver a su través: la transparencia de la originaria réplica del ser idéntico es absoluta y perfecta. La criatura material, el universo, aunque al causar demuestre persistentemente la existencia de la identidad originaria del ser, no la deja ver: porque no permite a la mente ingresar en su interior; ya que, precisamente, la existencia del universo es extramental; de modo que esa criatura sólo es un cierto vestigio de su creador. En cambio, la criatura personal es imagen de Dios; su transparencia creada, cuando a su través no permite ver enteramente al creador (pues el verbo divino es, en el mejor de los casos, un don futuro; y una réplica inabarcable por el hombre), al menos siempre permite orientarse hacia él y buscarle. En este sentido, también es transparente el intelecto personal: porque deja vislumbrar la réplica sin declararla.

b) La luz iluminante: encontrar y ver

De la transparencia se distingue la iluminación; que es la luz intelectual cuando no se vuelca sobre sí misma, sino que se vierte hacia fuera: hacia realidades distintas de ella; y en las que, al iluminarlas, termina o acaba, coincide con ellas, porque no las traspasa.

Aristóteles decía que la inteligencia humana *parece ser siempre de otra cosa*¹⁷, frente a la inteligencia divina, que es *noesis noeseos*. Y ahora señalamos, en su favor, que el intelecto personal ilumina, para conocerlas, otras realidades distintas de sí mismo. Pero recordamos, en su contra, que también exhibe su propia transparencia cuando se alcanza como “además”, porque entonces inmediatamente se traspasa para buscarse. Esto no lo sabía Aristóteles, que ni se figuró la existencia de una réplica del ser en su entender, distinta pero idéntica con él; es decir, de una perfecta expresión de aquél en éste.

Por su parte, Polo asocia la dualidad transparencia e iluminación con la distinción real tomista de existencia y esencia. Para afirmar que, como el hombre carece de réplica, en él se distinguen su existencia y su esencia, el coexistir personal y su manifestación operativa. Lo que, en el caso de la intelección, distingue la luz intelectual -transparente- de la iluminación en que se muestra. Alcanzarse el intelecto en su ser “además” y buscar la réplica es la transparencia del intelecto: la luz intelectual por dentro. En cambio, la luz iluminante, la que se vierte al exterior, es la manifestación esencial del intelecto personal, es decir, del ser intelectual.

[17] *Metafísica* XII, 9; 1074 b 35.

De acuerdo con esta asociación, la esencia, aunque considerada en sí misma sea actividad, en comparación con el acto de ser, vista desde él, es potencia. Porque el ser personal humano carece de identidad, no puede replicarse; lo que sí puede, en cambio, es expresarse y manifestarse hasta cierto punto. La esencia es entonces el potencial del acto de ser; y el potencial del intelecto personal, su manifestación, es la iluminación. El intelecto personal no puede replicarse: no se encuentra en sus obras, y por eso se busca; se alcanza como “además”, según su dimensión metódica, y se sigue buscando aun privado de ella, de acuerdo con su sentido temático. Pero, en cambio, el intelecto personal sí que puede manifestarse, e iluminar otras realidades distintas de sí mismo.

Si no puede replicarse, sí que puede iluminar; y, al iluminar, encontrar y ver. Son otros dos actos del intelecto personal: alcanzarse, buscarse... y ahora encontrar y ver (un ver intelectual, claro está: el entender, no la visión sensible). Se alcanza y se busca hacia dentro, en la intimidad de la persona; en cambio, se encuentra y se ve mirando hacia fuera, al exterior.

Propiamente, la manifestación del intelecto personal, la iluminación, lo que pide es ver aquello que se ilumina: puesto que se ilumina, a fin de cuentas, para verlo; aunque haya también otros encuentros que no permiten la visión. Esta exigencia de visión se justifica en que la esencia de la persona humana, lo que el ser humano es, es un yo, es decir, una esencia espiritual: dotada de dos potencias que son la inteligencia y la voluntad. Porque de la persona no procede otra persona; pero no por eso su existencia es infecunda, sino que de la persona procede el yo¹⁸, del acto de ser personal la esencia de la persona: el espíritu humano y su obrar. Como el espíritu humano dispone de dos potencias, el yo humano no es sólo cognoscente, vidente, sino también volente y actuante; una dualidad interna a la esencia de la persona.

Al ser la fecundidad de la persona de orden esencial, hacia fuera, se requiere completar la interior donación personal con el don efectivo, forjado en la práctica: es lo que pide el refrán “obras son amores”. Y, por eso, para constituir el acto voluntario inicial, llamado por la tradición *simplex velle*, Polo propone una especial iluminación de la voluntad por parte de la persona. Por esta razón al iluminar global del intelecto personal lo asocia Polo con el que la misma tradición denominó hábito innato de la sindéresis¹⁹, al que se atribuían en particular los primeros principios prácticos.

Esto no obstante, lo propio del yo cognoscente es ver. Y decimos entonces que se distinguen encontrar y ver. La diferencia está en que se encuentra, sin llegar a ver, aquello que es independiente de la iluminación, porque es previo a ella y no se ve afectado por ella. Por contra, se ve lo que depende de la iluminación, porque es suscitado por la luz iluminante. Al modo como los colores los forma la

[18] Cfr. Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 210.

[19] Cfr. *Antropología trascendental*, v. II; p. 132.

luz al iluminar lo visible, es decir, los conforma con ello, de modo que se dice que los colores son efectos formales de la luz; así también lo visto por la inteligencia es suscitado por la iluminación mental, es decir, es conformado por ella, junto con lo visible. En cambio, se encuentra lo que no se debe a la iluminación ni es afectado por ella, puesto que la precede y es inmune a ella.

Lo que el intelecto personal encuentra son los principios; que, precisamente como tales, anteceden a su iluminación, no se deben a ella y no pierden su carácter de principios por recibirla. Tanto los primeros principios, cuya universal evidencia indica que no dependen de las propias luces; como los principios predicamentales o causas, que están coordinados con la inteligencia humana, pero como distintos de ella. Los primeros principios, en su mutua vigencia, los advierte el intelecto personal prescindiendo de las operaciones de la inteligencia; en cambio, las causas las explicita mediante la operación racional de aquélla. Estos dos tipos de principios equivalen a la existencia y esencia extramentales; y son la temática de la metafísica y de la ontología, a la que Polo llama física de causas.

No obstante, estos encuentros del intelecto personal, cuando advierte o explicita, requieren la iluminación; y, como lo propio de ésta es ver, que es lo que caracteriza al yo cognoscente, guardan también alguna relación con la visión. Los primeros principios se encuentran prescindiendo de la visión, deponiéndola, porque están por encima del yo; pues la advertencia de la mutua vigencia de los primeros principios apunta a la identidad originaria del ser como insondable, y ante ella *el yo desaparece en la adoración*²⁰. En cambio, las causas se encuentran en contraste con la visión, y como en pugna con ella²¹: porque, al estar lo mental y lo físico coordinados, hay que discernir entre ambos para separarlos. La esencia extramental se contradistingue así de la esencia humana, esto es, del yo, y como algo inferior a él.

Hay un tercer encuentro temático al que conviene la denominación más precisa de ser un hallazgo: porque tanto es parcialmente visto como parcialmente encontrado; y es la intencionalidad de los objetos pensados. Y es que *ni la intencionalidad objetiva, ni la pugna de la presencia mental con la concomitancia, ni la advertencia del hábito de los primeros principios son encuentros que susciten*²²; mientras que, en cambio, el yo cognoscente precisa suscitar para ver, inventar para encontrar: *la iluminación inventa -suscita- lo inteligido*²³. Por esta razón los objetos pensados, salvo las segundas intenciones lógicas, *no forman parte de la esencia del hombre*²⁴, pues el hombre no puede disponer de

[20] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 211.

[21] Sobre esta pugna, cfr. Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV-1ª parte; pp. 1-35.

[22] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. II; p. 62, nt. 60.

[23] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. II; p. 62.

[24] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 162.

ellos. Este tercer encuentro temático, de peculiar estatuto por ser propio del yo cognoscente, es con todo inferior a él, y no real sino intencional; por lo que sólo es avistado desde la exención de ser, propia de la presencia mental, que permite la visión. Por eso es un hallazgo del yo cognoscente, y no un encuentro del intelecto personal.

3. La inteligencia y el yo

Aparte de estos encuentros, insisto en que lo propio del intelecto personal al iluminar es ver. Sin embargo, para ver, no basta iluminar, un cierto acto del intelecto personal; sino que hace falta también la capacidad de ver. Que a su vez procede también de la persona: porque, para captar lo visible, que es formado al iluminar, el intelecto personal suscita una potencia en la esencia humana, la inteligencia. El yo cognoscente ha de aunar, entonces, iluminación y visión: su dependencia de la persona y la índole visiva, vidente, propia de su esencia.

Si hasta ahora, para hablar del intelecto personal, Polo se ha basado en una doctrina tomista: la identidad del ser consigo mismo frente a la distinción real de existencia y esencia; a fin de señalar la diferencia entre la transparencia propia de la luz intelectual y la iluminación de otras realidades; en este momento, para comprender la doctrina de Polo sobre la iluminación y la visión, que es la manifestación esencial del intelecto personal, hay que retroceder a la distinción aristotélica entre intelecto agente y paciente. Porque, frente al acto del intelecto personal que es iluminar, la inteligencia es la potencia intelectual: la capacidad de ver propia de la esencia humana, o propia de un yo. Y lo primero es señalar la insuficiencia de la doctrina aristotélica al respecto.

a) La potencia intelectual y la actividad cognoscitiva del yo.

Para Aristóteles, la unión de iluminación y visión es, en rigor, la operación intelectual: pues el estagirita *es el descubridor de la “praxis teleia”, es decir, de las operaciones intelectuales, que son para él las propiamente temáticas*²⁵; Aristóteles es el pensador de la teoría. Pero la operación remite a la potencia intelectual; por eso, al fijarse en ella, el estagirita ignora, no ya la noción de persona, que no es griega, sino incluso la del yo cognoscente. Porque es patente que la interioridad del yo, del espíritu humano, va más allá de las operaciones intelectuales, que más bien nos ponen en contacto con lo exterior e inferior.

Y es que Aristóteles procede según una analogía que pivota sobre la potencia, pues parte del modelo del conocimiento sensible²⁶: a las facultades orgánicas les llega la información del exterior, y son capaces de adaptarse a

[25] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. II; p. 61.

[26] El libro III del *De anima* es la continuación del II.

ella para conocerla; padecen la impresión producida desde el exterior y son capaces de expresarla interiormente cuando la conocen. Análogamente, a la capacidad intelectual, es decir, al intelecto paciente, le debe de llegar una información inteligible que lo impresione y así lo active; de modo que ejerza la operación de entender, y exprese esa información con alguna idea o verbo mental: así acontece la visión intelectual.

Pero como la información que recibe el hombre es sensible, para hacerla inteligible se precisa la intervención del intelecto agente, que salva la diferencia entre lo material y lo espiritual. Aceptando entonces otra analogía platónica entre la visión sensible y la inteligible (*el sol se comporta en la esfera de lo visible en relación con la visión y lo visto, como el bien en la esfera de lo inteligible en relación con la inteligencia y lo entendido por ella*²⁷), Aristóteles distingue la dimensión activa de la intelección, que es como la luz del sol interiorizada en el hombre para iluminar los fantasmas sensibles y hacerlos inteligibles, respecto de la dimensión pasiva de la intelección, que recibe lo inteligible y lo expresa al verbo.

La analogía aristotélica es ilustrativa, y se sostiene; pero al mismo tiempo es muy deficiente: porque las nociones de especie impresa inteligible y de intelecto paciente son metafóricas, o inaceptables; ya que la inteligencia es inmaterial. Esta deficiencia denuncia la analogía con la sensibilidad de la que procede el planteamiento aristotélico, la cual conlleva cierta prioridad de la potencia en la explicación de la intelección, que entonces queda reducida a la operación intelectual. Por eso, para Aristóteles, la unión de intelecto agente y paciente se reduce a la operación mental.

Frente a esto Polo sostiene la prioridad del acto, de la iluminación, sobre la capacidad de ver que suscita, pues *sólo un acto puede suscitar una potencia, y no al revés*²⁸, y sobre las operaciones con que ésta se activa. Por eso el intelecto agente no se agota en la iluminación de los fantasmas sensibles, sino que sigue iluminando después: por ejemplo, la propia operación intelectual ejercida; y así la inteligencia adquiere hábitos, que la repotencian capacitándola para nuevas y superiores operaciones. Todo ello apunta ya a la interioridad del espíritu humano, al yo cognoscente. En cambio, Aristóteles sólo apela al intelecto agente para abstraer, es decir, para salvar la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, y así hacer posible la operación intelectual.

El aristotelismo medieval ya se percató de que la intelección humana no consistía solamente en esa abstracción, la del intelecto agente; y añadió a ella las que llamó abstracciones del intelecto paciente: total o formal, ésta última con tres grados²⁹. Por esta razón, si Aristóteles consideraba el intelecto agente

[27] *República* VI, 19; 508 c.

[28] *Antropología trascendental*, v. II; p. 69.

[29] Cfr. García López, J.: "La abstracción". En: *Estudios de metafísica tomista*. Eunsa, Pamplona 1976; pp. 15-30.

y paciente como dos dimensiones de la intelección, la tradición aristotélica de la edad media las separó para considerarlas como dos facultades distintas de la naturaleza humana. Incluso algunos pensadores árabes medievales sostuvieron que el intelecto agente era único para todos los seres humanos, y estaba ubicado en la última esfera astral³⁰.

b) La actividad cognoscitiva del yo y la persona

Desde esta perspectiva, que apunta una evolución histórica en la noción de intelecto agente³¹, se ha opinado que Polo traslada el intelecto agente desde una potencia de la naturaleza humana hasta el acto de ser personal, para considerarlo como un trascendental de la persona, a saber: como el intelecto personal³².

Esto puede decirse así, y el propio Polo así lo dice: porque iluminar es un acto, un hábito, del intelecto personal. Pero, en contra, también hay que señalar que no se identifica con él: porque se distinguen realmente el iluminar y la transparencia del intelecto; de modo que el intelecto agente no es el intelecto personal.

También, porque lo que el intelecto personal busca, su tema, es el verbo divino, la réplica; en cambio, ilumina a la inteligencia para ver. Llegar a decir que el objeto del intelecto agente es Dios asociaría, de un modo confuso, la búsqueda de réplica y la visión de Dios: lo que amenaza un ontologismo contra el que Polo ha advertido³³; y que no distingue, aunque ambos sean idénticos, el origen y su réplica.

El intelecto agente es más bien la manifestación esencial del intelecto personal: su virtualidad para iluminar hacia fuera y permitir la visión de lo inferior. El motivo más definitivo para mantener esta opinión mejor que la anterior es que Aristóteles atribuye la inteligibilidad actual de los fantasmas al intelecto agente, mientras que Polo se la atribuye ya a un hábito del intelecto personal: precisamente en atención a que es una luz iluminante y no transparente (se trata del hábito de la *sindéresis*³⁴, de la iluminación). Atribuirle la transparencia modificaría el sentido de la noción aristotélica de *nous poietikós*³⁵, algo que es inconveniente porque el estagirita es el autor de esa noción.

En todo caso, lo que hay que notar es que Aristóteles distingue dos dimensiones al explicar la operación intelectual: el intelecto paciente y el agente; mientras que Polo, en cambio, distingue tres actos intelectuales de distinto rango:

[30] Cfr. Robles Ortega, A.: *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a C.-XIII d. C.)*. Universidad, Granada 1997.

[31] Cfr. Sellés, J. F.: *El intelecto agente y los filósofos*. Eunsa, Pamplona 2012.

[32] Cfr. Sellés, J. F.: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Polo*. Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

[33] Cfr. *Antropología trascendental*, v. II; p. 84.

[34] Cfr. *Antropología trascendental*, v. II; p. 22, nt. 38.

[35] Cfr. White, M. J.: *The problem of Aristotle's "nous poietikós"*. "The review of metaphysics" Washington [USA] 57 (2004) 725-39.

ver, iluminar y la transparencia del intelecto personal. Los dos primeros, ver e iluminar, se corresponden suficientemente bien (ahora precisaremos las diferencias) con el intelecto paciente y agente; y, en la medida en que iluminar remite al intelecto personal, pues es un hábito suyo, se puede decir que Polo retrae el intelecto agente hacia la persona. Pero, insisto: sólo hasta llegar, en el mejor de los casos, al yo cognoscente; no hasta identificar intelecto agente y persona, porque además de la iluminación está la transparencia del intelecto personal. El yo cognoscente es quien aúna iluminación y visión, incluso por encima de la operación; que es como las aunó Aristóteles, más bien desconocedor de las interioridades del yo.

c) Iluminación y visión

Lo más notable en la doctrina de Polo sobre la inteligencia es, en mi opinión, la interacción de intelecto agente y paciente que plantea, el juego entre iluminar y ver que permite elevarse hasta el yo cognoscente. Y es que Polo distingue como una doble cascada en su interior.

La ascendente es la iluminación, propia del intelecto agente: que se eleva desde los fantasmas sensibles hasta los hábitos adquiridos, y va suscitando así lo visible. La descendente es la visión, propia de la inteligencia: que va desde la experiencia intelectual que aclara los hábitos adquiridos, hasta la intencionalidad de los objetos abstractos cuando se convierten a la fantasía.

Esta doble cascada exige la interacción entre intelecto agente y paciente, o el juego entre iluminación y visión; los cuales comportan dos extremos:

1) Ante todo, un doble refuerzo mutuo entre ambos, que expande la interioridad del yo cognoscente más allá de la operación intelectual:

- En concreto, la extensión de la actividad del intelecto agente, su ampliación: pues ya no sólo ilumina los fantasmas sensibles, sino luego las interioridades del propio espíritu: *los objetos inteligibles, las operaciones intelectuales ejercidas y los hábitos adquiridos*³⁶.

De tal modo que la iluminación de los fantasmas activa la potencia y suscita su operación inicial; pero la posterior iluminación de la operación ejercida suscita los hábitos intelectuales, que intensifican la capacidad intelectual para ejercer nuevas operaciones superiores a la inicial, las prosecretivas; las cuales requieren a su vez la iluminación de los objetos inteligibles que las preceden, cuyo mejor entendimiento es esa prosecución.

Finalmente, la ulterior iluminación de los hábitos adquiridos permite a la potencia adquirir experiencia; y la experiencia intelectual es el nivel más alto de la intelección esencial del hombre.

[36] *Los hábitos intelectuales, las operaciones y los objetos son los niveles de "ver-inteligido"*: Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. II; p. 71, nt. 89.

- Y, por otro lado, la repotenciación de la capacidad intelectual que esa extensión de la actividad del intelecto agente conlleva: el crecimiento de la inteligencia como potencia; el cual, como la inteligencia es infinita por inmaterial, es un crecimiento irrestricto.

Así, se puede conceder que la inteligencia halla, y ve, la intencionalidad del objeto abstracto, cuando lo remite a sus antecedentes sensibles convirtiéndolo a la fantasía; pero, halla y ve también la intencionalidad de los objetos inteligibles superiores vertiéndolos hacia los inferiores (son también las segundas intenciones, y sus segundas determinaciones).

Y, además, ve las operaciones desde los hábitos adquiridos cuando las idea y simboliza; e intensifica su visión, ve esas ideas simbólicas aún con mayor claridad, desde la experiencia intelectual.

Todo esto es el crecimiento de la inteligencia, el incremento de su visión, de lo que la inteligencia ve, cuando el intelecto personal amplía su actividad iluminadora para permitirlo.

En suma, la iluminación y la visión se extienden, se amplían, hasta englobar toda la dinámica de la inteligencia, todo lo intelectual de la esencia humana; y así el yo cognoscente gana en profundidad, en interioridad, por encima de la sola operación intelectual.

2) Por tanto, la mutua interacción de intelecto agente y paciente comporta también la multiplicación de las luces mentales del hombre, pues iluminar no es una acción única: no ya para toda la especie humana, como sostuvieron algunos averroístas; sino, ni siquiera, para cada persona.

Y es que la luz del intelecto personal se analiza en el orden de la esencia humana en una pluralidad de luces mentales, luces *intraesenciales* como dice Polo; porque el hombre puede ver muchos asuntos distintos y con distintas luces. Pero, sobre todo, porque puede ver sus propios actos de visión: lo que Polo denomina *ver-inteligido*. Y, en su ápice, la iluminación del intelecto personal engloba todo cuanto uno ve, ya que todas las luces mentales dependen de ese iluminar propio de la persona: así se descubre el yo cognoscente.

d) La visión intelectual y el yo cognoscente

A este respecto, Aristóteles afirmaba que *el alma es en cierto modo todas las cosas*³⁷; y entendía con ello que la inteligencia es como una tabla rasa en la que se puede imprimir cualquier forma abstraída de la sensibilidad: la potencia intelectual es así capaz de recibir todo lo inteligible. Pero Polo sugiere

[37] *De anima* III, 8; 431 b.

*ampliar esta sentencia aristotélica atendiendo a la pluralidad de actos cognoscitivos del alma que no iluminan cosas físicas*³⁸; para afirmar que la potencia intelectual no sólo conoce los inteligibles tomados de la sensibilidad, sino que puede conocer también lo que no es sensible sino intelectual; porque el intelecto agente no sólo ilumina los fantasmas sensibles para hacerlos inteligibles, sino luego los propios actos intelectuales, y sus objetos y hábitos.

Así, la entera dinámica de la inteligencia se eleva desde el orden sensible, material, al orden intelectual e inteligible: las propias luces mentales con las que el hombre ve, los actos cognoscitivos, pueden ser iluminadas y vistas, es el *ver-inteligido*. De modo que el intelecto personal no sólo ilumina lo oscuro para hacerlo visible, sino que ilumina las propias luces mentales. Por así decirlo, no sólo se ven los colores, sino también luces luminosas: que iluminan y a su vez lucen, es decir, son vistas.

El *ver-inteligido* son iluminaciones iluminadas, y así vistas; o, en su ápice, englobadas por la iluminación que procede del intelecto personal. Y justamente ese ápice, por encima incluso de la visión, es el yo cognoscente; el cual prescinde ya de la potencia intelectual porque depende directamente de la persona, de la iluminación procedente del intelecto personal... cuando no se busca a sí mismo, u olvidado de sí.

El yo nunca es visto, sino que siempre es el que ve. No es visto, sino que su plural ver depende de la iluminación del intelecto personal... si es ampliada para englobar todo lo intelectual; ampliación con la que manifiesta su proceder de la persona, cuando ésta omite la búsqueda de sí.

Si el yo cognoscente es un ver nunca visto, eso sucede porque es un acto cognoscitivo cuya dimensión metódica no es solidaria con su dimensión temática; pues el iluminar remite al ser personal, mientras que lo iluminado y visto se incluye en la esencia de la persona. Más que de solidaridad metódico-temática, aquí cabe hablar de afinidad, porque en lo iluminado *no está ausente lo intelectual*³⁹; y en esto se distingue la iluminación englobante de los otros hábitos de la persona: del de sabiduría, que goza de la solidaridad metódico-temática, y del de los primeros principios, que ni siquiera encuentra afinidad entre tema y método.

El yo cognoscente, en último término, es el iluminar, en cuanto englobante de todo cuanto cada quien ve. El yo como englobante ni es el reconocimiento de la conciencia, ni ninguna generalización de ella, objetos de particulares operaciones mentales; por lo mismo que se distingue también de la noción kantiana de conciencia trascendental, o de la hegeliana de posibilidad infinita que se realiza concretando lo universal. Sobre todo, prescindiendo de afinidades y detalles, porque el yo no es visto, sino un ver. Llega a ver sus propios actos de visión; pero, cuando éstos son vistos, él es quien los ve. Por eso

[38] *Antropología trascendental*, v. II; p. 74.

[39] Cfr. Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 199.

no hay noción de él, ni una ni otra ni ninguna; sino que es el iluminar englobante. Y, aunque es un iluminar procedente del intelecto personal, tampoco es un encuentro suyo, difícil o imposible de ser visto; porque, si no es un fruto de ella, tampoco antecede a la iluminación: sino que es la misma iluminación en cuanto englobante de la visión.

La inversa de un iluminar que no es visto es una visión que no es iluminada. Y me parece que de esta manera es como entiende Polo los sueños: actos de la inteligencia, a la que llegan los fantasmas, cuando está desasistida del yo cognoscente que ilumina⁴⁰. El yo cognoscente y la potencia intelectual son, entonces, los extremos de la intelección esencial: desde la dependencia de la visión respecto de la persona, hasta la inserción de la potencia intelectual en el cuerpo.

En definitiva, el intelecto personal ilumina su propia esencia, y así da lugar al yo; y el yo cognoscente engloba todos los actos de intelección de orden esencial. Pero lo hace de una manera no reflexiva: porque el yo ve, pero no es visto; sino englobante de todo cuanto ve, porque ha sido previamente iluminado por la persona... cuando no se busca a sí misma. De esta manera se mantiene la diferencia entre método y tema en el acto cognoscitivo; y así Polo rechaza también la reflexividad que la filosofía medieval atribuyó a la inteligencia por inmaterial.

4. La operación intelectual y el cuerpo propio

El yo es el ápice de la esencia humana; como cognoscente es el iluminar que engloba todo cuanto el hombre ve, señalando la dependencia de la visión intelectual respecto de la persona; por eso es lo más alto del conocimiento en el orden esencial. En el extremo opuesto, como lo más bajo, está la operación intelectual: el límite mental. En dos palabras, y de acuerdo con la idea aristotélica de *praxis teleia*⁴¹, el límite mental es la conmensuración de la operación intelectual con su objeto⁴².

Si Aristóteles comprendió que la operación intelectual es instantánea, es decir, atemporal: que posee su fin ya, al ejercerse; por lo mismo, la operación intelectual es antecedida por su objeto, pues no se da sin él. Si no hay mediación temporal en la operación, no se pueden distinguir anterioridad y posterioridad; luego el fin es poseído ya por la operación, tanto como a ésta le antecede siempre el objeto. De modo que, para que el hombre vea, tiene que tener presente ya el objeto visto. El límite mental es, entonces, la presencia a la mente de lo conocido, que fue exhaustivamente investigada por Polo en sus primeras obras⁴³.

[40] Cfr. *Antropología trascendental*, v. II; p. 77.

[41] Cfr. *Metafísica IX*, 7; 1048 b 18-35.

[42] Cfr. Polo, L.: *Lo intelectual y lo inteligible*. "Anuario filosófico" Pamplona 15-2 (1982) 123.

[43] En particular en *El acceso al ser*. Universidad de Navarra, Pamplona 1964; especialmente pp. 60-155.

a) Operación intelectual y presencia mental

El límite mental es la operación intelectual, o la presencia mental; cuya explicación, como vamos a ver, es que la inteligencia humana, aun siendo inmaterial, está incorporada. Lo cual comporta, ante todo, su necesidad de comenzar, a partir de la información sensible; y la imposibilidad de librarse completamente de este comienzo suyo al progresar en el ejercicio de su operatividad.

La denominación de abstracción para la primera operación de la inteligencia (indicativa de su conexión con el organismo pues se abstrae de la sensibilidad) es demasiado clásica como para rectificarla. Pero sí hay que señalar que el término “abstraer” tiene la connotación de extraer, de quedarse con algo prescindiendo también de algo (por ejemplo, quedarse con la forma inteligible abandonada su materialidad sensible), que podría distraer de su preciso sentido cognoscitivo. Porque el conocimiento intelectual es un añadido personal sobre la realidad de lo conocido, una novedad que sobreviene sin quitar nada a lo real.

Por eso Polo denomina a la primera operación intelectual de otra manera: es la operación incoativa de la inteligencia, que consiste en la introducción de la presencia en el tiempo. La presencia mental permite a la inteligencia ver lo conocido, presenciarlo; e introducirla en el tiempo constituye el primer acto de visión de la inteligencia, su primera forma de ver: ya que la primera determinación de la inteligencia es la presencia del mundo en el que el hombre está⁴⁴, o en el que transcurre su vida⁴⁵.

Después de la operación incoativa, la inteligencia humana se despliega en una doble dirección: pues hay dos operaciones prosecutivas. Porque lo abstracto, la noticia inicial, ni es todo lo pensable por la inteligencia (cabe después negarlo y generalizar), ni agota nuestro conocimiento de esa realidad de la que hemos tomado noticia inicial (cabe también razonar desde ésta para encontrar aquélla). A la matemática reserva Polo la unificación de ambas prosecuciones; y, por tanto, la matemática es una forma especial de la lógica humana, ya que el *logos* es la unidad de lo intelectual.

La presencia mental, por tanto, no sólo se introduce en el tiempo, sino que luego, ante todo, se extiende: pues al negar presentamos lo que aún no estaba presente. Y, por eso, la negación más que prosecutiva es consecutiva a la presencia mental: *negar no es proseguir, sino conseguir*⁴⁶; *la negación, en cuanto ajustada con la presencia mental, ha de entenderse exclusivamente como consecutiva al valor de aún no del ya*⁴⁷.

[44] Sobre el sentido intelectual de la expresión “estar-en-el-mundo”, cfr. POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. II; lecciones 2ª a 5ª.

[45] Cfr. Polo, L.: *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Rialp, Madrid 1991.

[46] Polo, L.: *El acceso al ser*, p. 92.

[47] Polo, L.: *El acceso al ser*, p. 126.

En cambio, al razonar excluimos la presencia mental para explicitar las causas y concausalidades. Lo que ocurre es que luego volvemos a reponer la presencia... en su caso, que es éste: al objetivar y hacernos presentes esas causas; porque además de las causas explícitas, caben también el concepto, juicio y razonamiento objetivos. En virtud de éstos, es decir, por mor de la presencia mental, la razón humana es un proceder gradual, que se ejerce por fases.

La presencia, por tanto, se introduce, se extiende y se repone; así que sustenta el *logos* humano, toda la dinámica de la inteligencia; y de esta manera *el límite mental es la salvaguarda de la esencia del hombre en tanto que distinta de la esencia física*⁴⁸.

Con todo, la operación intelectual no se conoce a sí misma, sino que se limita a presentar el objeto visto con ella, lo que con ella presencia el hombre. Desde esta perspectiva, el límite mental se ubica ya en el contexto de la carencia de identidad de la intelección humana: pues consiste en *la no aparición del carácter de pensante en lo pensado*⁴⁹.

b) Presencia mental y corporalidad

Lo cual ocurre, decimos, porque la inteligencia humana, aun siendo inmaterial, está incorporada. E incorporada de un peculiar modo; ya que, justo porque la inteligencia humana empieza a operar introduciendo la presencia en el tiempo, no se excluye que el conocimiento intelectual del hombre acontezca de otra manera fuera del curso temporal de la historia: en las que Polo llama antehistoria o posthistoria⁵⁰.

En cambio, la peculiar incorporación de la inteligencia al insertar la presencia en el tiempo es tal que no se hace cargo completamente de su propio cuerpo, no lo asume en su operación de presentar, no lo manifiesta en ella; sino que lo reduce a un mero hecho latente bajo el pensar, e incomparecido al pensar⁵¹. La presencia mental es entonces como una moneda de dos caras, cuyo anverso es el presenciar y su reverso la latencia del propio cuerpo: que está bajo la presencia, sin comparecer en ella.

De tal modo que hay un lastre de inobjetividad al pensar: la propia corporalidad que late oculta bajo el pensar. Por este lastre, la presencia nunca es la totalidad de lo inteligible: ya que el mismo presenciar, la misma operación que se ejerce al presenciar, no es nunca presente; sino que la operación intelectual es impotente para manifestarse a sí misma. Y hago notar, entonces, que no es el cuerpo un obstáculo para el pensar, algo opuesto al espíritu; sino

[48] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 162.

[49] Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. III; p. 388.

[50] Cfr. *El hombre en la historia*. Universidad de Navarra, Pamplona 2008; c. III.

[51] Sobre este hecho, cfr. Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. III; p. 407 ss.

que el límite es mental: porque es la operación intelectual, la inteligencia deficientemente incorporada, la que no puede conocerse a sí misma. Y en cambio presenta algo: lo pensado. De manera que, finalmente, *pensar lo pensado no es el pensar, sino más bien su límite*⁵².

Porque además, después, la operación intelectual confiere a lo pensado con ella ésta su limitación propia: su facticidad. La facticidad es una *cuestión concomitante* a la detección del límite mental, una señal de él; aunque distinta de su abandono, como se aprecia en que se da una pluralidad de sentidos heterogéneos de la facticidad⁵³. Y es que, en último término, el objeto presente tampoco es todo lo inteligible, sino sólo algo entendido: lo determinadamente pensado, que con frecuencia consideramos también como real *de hecho*. De esta manera, en definitiva, el objeto pensado es asimismo limitado: porque carece también de la omnitud inteligible.

La negación consecutiva a la primera determinación del pensamiento declara precisamente esta insuficiencia de lo pensado, y aspira entonces a la omnitud objetiva: la negación es así también generalización. Pero, como no hay una idea general máxima, la negación se continúa indefinidamente, siempre limitada por su objeto; luego la negación no permite superar la presencia mental, porque la presencia es constante en todas las operaciones intelectuales. El abandono de la presencia mental exige el conocimiento habitual.

c) El conocimiento de la operación intelectual

El límite se oculta en la operación, en tanto que ésta se ajusta con el objeto presente: el objeto se destaca y la operación se oculta. Para manifestar la operación, entonces, se necesitarán ante todo los hábitos, que son su conocimiento; y, aún después, es también posible detectar el límite mental en condiciones tales que puede ser abandonado.

Antes de los hábitos, es decir, de su manifestación, la operación intelectual puede reconocerse objetivamente en un caso: la objetivación intelectual de la circunferencia; es el acto perfecto de conciencia, superior a la conciencia imperfecta o concomitante. Porque la circunferencia es una imagen en cuya objetivación la conciencia se reconoce. Pero tan sólo se reconoce objetivamente, no en su ejercicio, aunque éste sea inseparable de ese objeto suyo; y además eso ocurre en este único caso, como corresponde a la unicidad de la presencia mental.

Tras el reconocimiento objetivo de la operación mental, el conocimiento de su ejercicio, su iluminación, puede hacerse de tres maneras, aun antes de detectarla como un límite susceptible de ser abandonado.

[52] Polo, L.: *El ser I: la existencia extramental*. Universidad de Navarra, Pamplona 1966; p. 89.

[53] Cfr. Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. III; p. 395.

La inicial se reduce a una mera variación del acto intelectual ejercido por la potencia: en lugar de atender a lo presente, considerar su presencia. De acuerdo con esta variación, se aprecia que lo presente no es todo lo posible, lo presenciado, lo pensable; y de esta manera se inicia y se ejerce la operación negativa de la inteligencia, la generalización, que es consecutiva a la presencia mental: su seguir ejerciéndose.

Después, la iluminación de la operación puede mantenerse hasta manifestarla en cuanto distinta de su objeto, es decir, separándola de él. Esta iluminación es propiamente el hábito adquirido; y permite la prosecución racional de la operatividad intelectual, la que explicita las causas en pugna con la presencia mental manifiesta.

Y, finalmente, la operación ejercida puede ser iluminada también a una con su objeto, suscitando en tal caso las ideas simbólicas: *los símbolos sobre los que versa la claridad experiencial son, entonces, manifestaciones de la presencia mental*⁵⁴. Cuando el yo es cognoscente de sus propias operaciones intelectuales, las ideas y torna así simbólicas. Y, entonces, remiten más allá de ellas: desde su índole intencional hacia la realidad; si bien, como simbólicas que son, no llegan a descifrar cabalmente esa remisión. El descifrar las ideas simbólicas no es asunto del yo cognoscente, sino que compete al abandono del límite, es decir, al intelecto personal.

Las ideas simbólicas que registra Polo, en correspondencia con las operaciones intelectuales iluminadas, son éstas: el yo (suscitado al idear la conciencia), Dios (al idear la generalización o negación), la distinción real de esencia y existencia (con tres símbolos suscitados al idear la abstracción, concepción y afirmación: las ideas de naturaleza, sustancia y esencia) y los axiomas lógicos (símbolos procedentes de idear la fundamentación racional). No hay, en cambio, un símbolo de la persona; porque ésta, como es transparente, reenvía de suyo, sin necesidad de ningún símbolo.

En suma, *la manifestación de la presencia mental es gradual: el primer grado la manifiesta como un ver detenido* (es el hábito adquirido), *el segundo como verbo* (más que un ver, un veré futurizado: así son los símbolos que suscita el yo cognoscente) *y el tercero detectándola en condiciones tales que cabe abandonarla*⁵⁵.

Estas condiciones son la dependencia que guarda el límite mental respecto de la libertad personal: pues la persona puede desprenderse de la presencia a la mente, en tanto que posee un futuro propio y no desfuturizable⁵⁶. Y de eso corresponde tratar ahora: del abandono del límite mental.

[54] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. II; p. 217.

[55] Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. II; p. 89.

[56] Cfr. Polo, L.: *Antropología trascendental*, v. I: *la libertad y el futuro*; pp. 230 ss.

d) Más allá de la operación intelectual

Si el límite es la operación intelectual, es decir, el ajuste entre la operación y su objeto, podrá abandonarse bien por el lado del objeto, hacia la realidad extramental, con la primera y segunda de sus dimensiones; o bien por el lado de la operación, hacia la realidad personal: son la tercera y cuarta dimensiones del abandono.

A su vez, cabe añadir que el abandono del límite mental puede ser completo, esto es, prescindiendo enteramente del límite, o sea, de las operaciones mentales. Lo cual se consigue inicialmente con la primera dimensión del abandono; pero, inmediatamente después, con la tercera: sin la que no se abandona el límite completamente. O bien el límite mental puede abandonarse también contando con el mismo límite, como para distanciarse de él: bien hacia lo que es inferior al límite, mediante cierta pugna entre ambos que torna explícita la causalidad extramental (la segunda dimensión del abandono); o bien hacia lo que es superior al límite: que es el yo cognoscente, el cual explica y engloba el límite mental (la cuarta dimensión de su abandono).

También se puede decir que, si el límite mental es la operación intelectual, su abandono se corresponderá con el conocimiento habitual. Tanto los hábitos adquiridos por la inteligencia mediante el ejercicio de sus operaciones, al conocerlas (segunda dimensión); como los hábitos personales, que brotan de la persona (las otras tres dimensiones). De modo que la operación intelectual, el límite mental, se corresponde propiamente con la inteligencia; mientras que su abandono, en cambio, con el intelecto personal. Es decir: con el alcanzar que luego busca (la tercera dimensión), con el iluminar que permite ver (la cuarta dimensión) y con el que encuentra (las dos primeras dimensiones; aunque para la segunda, como la esencia extramental está coordinada con la inteligencia humana, su encuentro exige la manifestación de la operatividad de ésta: los hábitos adquiridos por la razón).

En definitiva: el límite corresponde al operar de la inteligencia, mientras que su pluridimensional abandono es la diversa actividad del intelecto personal, el ejercicio de su dimensión metódica. Porque la búsqueda de réplica, en cambio, *no es una dimensión del método propuesto*⁵⁷, pues el abandono del límite mental *no da más de sí*⁵⁸: en ella rige sólo la dimensión temática del intelecto personal, privada de su valor metódico. Se produce, por tanto, un trueque: *en vez de su valor metódico, la ordenación del intelecto al tema que lo trasciende: es la fidelidad del intelecto personal a su índole de intelecto creado*⁵⁹.

[57] POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I; p. 212.

[58] *Ibidem*, v. I; p. 11.

[59] *Ibidem*, v. I; p. 212.

5. Conclusión: la dualidad de coincidencia y separación en la intelección humana

Recapitulemos. La indagación poliana sobre la carencia de unidad de la intelección humana, que establece -en cambio- su dualidad, nos condujo a rechazar, en un primer lugar, la identidad del intelecto personal: sentando la distinción entre su existencia y su esencia; es decir, entre su transparencia, que se ubica en el ámbito de la intimidad personal, y su iluminar hacia fuera.

En segundo lugar, nos condujo a la distinción entre la actividad cognoscente del yo y la potencia intelectual, que es la que media entre la iluminación que permite ver y la visión: pues el yo cognoscente permite a la inteligencia ver al iluminar, pero él mismo nunca es visto, sino el iluminar englobante. Este englobar abraza toda la interioridad del yo humano; que, sin embargo, es la manifestación hacia fuera de la persona.

De modo que la expresión *el yo pensado no piensa* incluye esos dos significados; duplicidad que el mismo Polo ha reconocido: pues, en sus primeras obras –confiesa– *no distinguía con nitidez persona y yo, y acuñó la fórmula “núcleo del saber”*⁶⁰. Esos dos significados son éstos: ante todo, que la persona no se replica a sí misma, esto es lo capital; y luego, que el yo no se ve a sí mismo. Por eso, Polo termina por decir que *esta observación* (el yo pensado no piensa), más que a la tercera, *interesa decisivamente a la cuarta dimensión del abandono del límite mental*⁶¹.

A todo lo cual hemos añadido, en un tercer lugar y finalmente, que la operación intelectual tampoco se conoce a sí misma; es decir, que tampoco hay identidad entre la operación intelectual y su objeto, esto es, entre la presencia mental y lo presente, diferencia que es el mismo tema del límite mental; con él se abre el hombre hacia el exterior, es decir, hacia la exterioridad de lo inferior a sí mismo.

Si la intelección humana carece de unidad en todos sus niveles, será porque lo suyo es más bien la dualidad: la que distingue el método y el tema del acto cognoscitivo. Y Polo establece esta dualidad enlazando coincidencia y separación. En los actos cognoscitivos del hombre, desde el intelecto personal a la operación mental, se distinguen sus dimensiones temática y metódica; a la primera conviene la coincidencia, a la segunda la separación. Y de tal manera que hay una correspondencia inversa entre ambas: a más coincidencia, menos separación; y viceversa.

Y así, la operación intelectual, que es el límite mental, constituye una coincidencia máxima, de acuerdo con la cual se establece la verdad en su inicial

[60] *Antropología trascendental*, v. II; p. 69, nt. 86. Lo hice notar en la nota explicativa de la publicación de su escrito *La persona humana como ser cognoscente*. “*Studia poliana*” 8 (2006) 53.

[61] *Antropología trascendental*, v.II; p. 18, nt. 25.

sentido fenomenológico; de acuerdo con ella se admite el aforismo parmenídeo *lo mismo es pensar y ser*: son lo mismo... cuando al pensar se obtiene la verdad. Pero, simultáneamente, hay en la operación intelectual una separación mínima: pues la operación se conmensura con su objeto; de modo que, operativamente, *intellectus in actu est intellectum in actu*⁶².

En cambio, el intelecto personal coincide mínimamente con el tema que busca, puesto que éste le trasciende enteramente; y por eso hay una separación máxima entre el intelecto personal y su tema, que es el verbo divino; ya que, como suele decir Polo, *la persona humana es más distinta de Dios que de la nada*⁶³.

Con todo, si la divergencia entre la operación intelectual y el intelecto personal es ya extrema, más imposible será aún la comparación entre la mismidad de pensar y ser propia del límite mental y la identidad divina del ser y el entender, términos ambos que son por completo incomparables; pues la identidad originaria es irreductible al límite mental, al que más bien anula⁶⁴.

Si ante la sabiduría divina desaparece el saber humano, es inane la pretensión hegeliana de un saber absoluto. Pero la filosofía poliana del límite mental no decae por ello en actitudes pesimistas: escépticas, empiristas o voluntaristas; ni siquiera en el socrático *sólo se que no se nada*, o en la cusana *docta ignorantia*. Porque el saber humano es limitado, entre otras cosas porque es un inteligir creado, y además incorporado de tal modo que no dispone plenamente de su propio organismo. Pero, justamente porque ha sido creado y porque dispone hasta cierto punto de su organismo, justamente por ello, es un saber y un inteligir, no un conjeturar, fingir saber o ignorar.

Por eso, si atendemos, en lugar de a los extremos, a todos los actos cognoscitivos intermedios entre la operación intelectual y el intelecto personal, cabe hablar de una progresiva separación de la actividad cognoscitiva respecto de los temas conocidos con ella. En atención a esto, el propio Polo ha señalado⁶⁵ la vinculación de su propuesta metódica con la noción de separación. Ésa que Aristóteles asignó al intelecto agente⁶⁶; y el aquinate a la temática metafísica, es decir, a las sustancias inmateriales⁶⁷: de aquí su distinción entre *abstractio* y *separatio* para establecer el método de la metafísica⁶⁸.

La progresiva separación, respecto de la operación intelectual, en que consiste el abandono del límite mental apela a la libertad trascendental de la persona: pues por ella, el hombre puede irse desprendiendo del presente para orientarse hacia el futuro.

[62] Tomás de Aquino: *Summa theologiae* I, 85, 2 ad 1.

[63] *Antropología trascendental*, v. II; p. 211.

[64] Cfr. Polo, L.: *El ser I: la existencia extramental*, pp. 333 ss.

[65] Cfr. *Antropología trascendental*, v. II; p. 19, nt. 27.

[66] Cfr. *De anima* III, 5; 430 a 22-3.

[67] Cfr. *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 4.

[68] Cfr. Gelonch, S. R.: *"Separatio" y objeto de la metafísica*. Eunsa, Pamplona 2002.

NOTAS

LA ESTRUCTURA ACTO-OBJETO COMO ESTRUCTURA DE LA INTELECCIÓN EN SCHELER Y POLO

THE ACT-OBJECT STRUCTURE AS STRUCTURE OF THE INTELLECTION IN SCHELER AND POLO

Gonzalo Alonso Bastarache
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 10-10-2014

Aceptado: 02-11-2014

Resumen: Tanto Scheler como Polo aceptan la estructura acto-objeto para explicar el conocimiento intelectual. Pero no la entienden del mismo modo. Scheler defiende la prioridad del objeto (el objeto se da) y Polo la del acto (la operación presenta el objeto). Para Scheler el acto es intencional y para Polo lo es el objeto. Ambos detectan que esta estructura tiene un límite, porque el acto no es nunca el objeto.

Palabras-clave: acto, objeto, operación, estructura, dualidad, intuición, immanencia, intencionalidad, dación.

Abstract: Both Scheler and Polo use the act-object structure to explain the intellectual knowledge. Nevertheless, they don't understand this structure on the same way. Scheler holds the priority of the object (the object is given by itself) and Polo on his behalf holds the priority of the act (the operation presentates the object). For Scheler the act is intentional, but for Polo which is intentional is the object. Both observe that this structure has a limit, because the act is never the object.

Key-words: act, object, operation, structure, duality, intuition, immanence, intentionality, self-giving.

Para ambos pensadores, Max Scheler y Leonardo Polo, lo específico de la intelección, entendida ésta en sentido amplio simplemente como el conocimiento en ejercicio de la inteligencia, es precisamente su carácter de ejercicio. Dicho carácter, cuya puesta de relieve puede parecer una perogrullada o una trivialidad, ha podido verse desplazado a lo largo de la Historia de la Filosofía por ciertas concepciones del funcionamiento de la inteligencia, en mayor o menor grado pasivas. De acuerdo a Scheler y Polo, se podría decir resumidamente que conocer es ejercer el conocimiento, no asistir a su constitución exógena.

Si el conocer es tal sólo en cuanto ejercido, esto implica inmediatamente una estructura determinada interna al conocer. Dicha *estructura* es una *dualidad* en unidad, o por mejor decir, dos dimensiones que se complementan de algún modo: lo conocido y el conocerlo; o dicho en términos más precisos, el objeto y el acto. Todo conocimiento (que no lo sea en potencia) es un ejercicio del conocimiento que conoce un algo en correspondencia con dicho ejercicio. En esto coinciden ambos pensadores también, y es el tema de este trabajo.

Esta idea es fácil perderla de vista si no se asume como tesis fundamental. La simplicidad de esta tesis la podría tornar trivial, pero es digna de atención por el rendimiento gnoseológico que tiene si se la examina profundamente.

La estructura de este breve trabajo será exponer primero las concepciones al respecto de ambos autores, para luego compararlos. No pretende ser exhaustivo, sólo incitar a la consideración del tema dando unas pinceladas.

Hay que decir que aquí nos restringimos a la inteligencia; pero ambos autores aplican la estructura acto-objeto a más dimensiones: Scheler la aplica también al percibir sentimental de los valores y al conocimiento sensible, y Polo la aplica también al conocimiento sensible y al actuar de la voluntad.

1. La estructura acto-objeto según Scheler

Lo deseable sería hacer, a partir de los textos schelerianos, una historia o relato de su descubrimiento de la correlación *acto-objeto* (*Akt-Gegenstand*) como estructura fundamental del conocimiento. Pero no se puede, porque Scheler la asume sin justificar porqué. No obstante, se puede formular una hipótesis plausible. Esto es ya una tesis relevante que vamos a demostrar, y al hilo de esta demostración veremos cómo comprende Scheler dicha estructura.

Scheler asume dicha estructura como evidente, no la pone en duda. Se podría decir que es el núcleo teórico heredado de la idea de fenomenología de Husserl (y antes de Brentano). Incluso se podría decir que es asumida antes de su etapa fenomenológica, como ha puesto de relieve el profesor Alejandro Vigo¹. Scheler la sostiene con firmeza incluso aunque le resultará problemática para su intento de conocer el espíritu (intento que culminaría su personalismo antropológico). Precisamente por esta firmeza y por haberla tomado como evidencia, es evidencia primera, tesis metodológica fundamental de su comprensión de la fenomenología y de su entera filosofía; es más: “se puede decir que Scheler tiene su punto de partida filosófico en su atenerse a esta experiencia, a este

[1] Cfr. Vigo, A.; “Max Scheler y la idea de una lógica trascendental de la corrección”, en A. G. VIGO; *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 73-102. Desde el principio, Max Scheler critica aquellas posturas que suponen una escisión entre los actos de pensar y sus objetos.

‘hecho puro’ ”². Haya dice que la distinción entre acto y objeto en Scheler no sólo es un *tópico* gnoseológico, sino que es distinción metafísica hegemónica³.

En *Der Formalismus* II, 1 se encuentra la explicación más precisa que Scheler hace de su concepción de la experiencia fenomenológica (y del *a priori* fenomenológico, pieza metodológica crucial de su filosofía). Por experiencia fenomenológica (también llamada intuición pura o fenomenológica) Scheler entiende *intuición intelectual*⁴. En la descripción de la experiencia fenomenológica se ve claramente cómo Scheler discurre habiendo asumido previamente la estructura acto-objeto, desde el primer párrafo:

“Designamos como “a priori” todas aquellas unidades significativas ideales y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas (*zur Selbstgegebenheit kommen*) en el contenido de una intuición inmediata (*unmittelbare Anschauung*). (...) Al contenido de una *intuición* de tal índole lo llamamos un *fenómeno*.”⁵

La distinción entre *contenido* e *intuición* es paralela a la de *acto* y *objeto*; y en este fragmento Scheler la ha asumido estructuralmente: está hablando de un tipo especial de acto con un tipo especial de objeto, dando por hecho dicha distinción. ¿Tenía acaso alguna alternativa? Sí, pudiera ser: la distinción sujeto-objeto, que es sustancialmente distinta de la de acto-objeto, pero empleada también como inicio del abordaje del conocimiento. Scheler, puesto que distingue métodos de conocimiento (clases de actos) posiblemente haya decidido no emplear una dualidad

[2] Santamaría, M.G.; *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, p. 34.

[3] Haya Segovia, F.; *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, p. 25.

[4] Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, ⁵1996, p. 67-99. A grandes rasgos, intuición intelectual para Scheler significa lo siguiente: según Kant (único interlocutor de Scheler junto con Husserl en esta argumentación) toda intuición (en el sentido de contacto directo, no mediato con lo real) es a posteriori y propiedad del conocimiento sensible; y eso a Scheler le parece una devaluación del conocimiento intelectual, el cual queda relegado a formar (dar forma) al caos de sensaciones en que es intuido lo real. De este modo, no habría a priori material (pues todo lo material se reduce a sensible a posteriori y lo a priori o intelectual es meramente formal), y esto impediría a Scheler fundamentar una *materiale Wertethik*, ya que una ética racional quedaría relegada a *formale imperative Ethik*. Empleo la expresión “lo real” en su sentido más intuitivo y menos comprometedor metafísicamente. Tengo en cuenta que comparo dos pensadores que consideran, respectivamente, “el ser” y “lo real” como una mera posición (cfr. Kant, I.; *KrV*, A598 B626; Scheler, M., *Der Formalismus*, GW 2, p. 67-8), pero esto es cuando se entiende “lo real” como una categoría metafísica concreta. De todos modos, el término puede ser intercambiado por otros cualesquiera, siempre que refieran solamente a “lo extramental” en sentido amplio.

[5] *Der Formalismus*, GW 2, p. 67-8. La intención original del texto es diferenciar la intuición de todo tipo de conocimiento simbólico, tema que trataremos a lo largo del trabajo; pero aquí lo citamos sólo como ejemplo de lo dicho.

que le obligue a reducirlos todos a la noción de sujeto. He aquí la hipótesis acerca del origen de la dualidad en Scheler⁶.

Scheler continúa esta exposición del *a priori* fenomenológico, con la dualidad acto-objeto como semioculto telón de fondo varias páginas, hasta que la saca a relucir en el momento en que le sirve para criticar lo que él llama el “trascendentalismo kantiano del *a priori*”. Este trascendentalismo consistiría en reducir las leyes de los objetos a las leyes de los actos en los cuales son dados. En este momento, dado que ha de sacar a colación la correspondencia entre objeto y acto, hace explícita dicha correspondencia:

“La Fenomenología debe distinguir en todos los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias. Primero: Las esencias (y sus conexiones de esencias) de las *cualidades* dadas en los actos, y cualesquiera *contenidos de cosas* (Fenomenología de las cosas); Segundo: Las esencias de los *actos mismos* y las conexiones que existen entre ellos, juntamente con sus fundamentaciones (Fenomenología de los actos o del origen); y Tercero: Las conexiones esenciales que existen *entre las esencias de los actos y las esencias de las cosas*”⁷

Aquí distingue acto y objeto, e indica en qué órdenes hay que considerar ambos para no confundirlos: primero el orden de los objetos entre sí, segundo el orden de los actos entre sí, y tercero el orden de los objetos para con los actos. Acerca de este último orden dice a continuación lo siguiente: “Los actos mismos no pueden seguramente convertirse en objetos nunca ni en modo alguno, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución”⁸. La conclusión que Scheler saca de esto, que aquí nos interesa sólo derivadamente, es que el “trascendentalismo kantiano del *a priori*” es falso, porque éste implica dar preponderancia al acto sobre el objeto, y en última instancia reducir la validez del objeto a validez de las leyes de aparición del acto⁹. La prueba clara y concreta de que

[6] Está abierto un debate sobre si es más autoevidente, y por tanto más legítima para incoar el tratamiento del conocimiento, la dualidad sujeto-objeto o la dualidad acto-objeto. Scheler (o más bien su maestro en este sentido, Husserl; según lo que decíamos antes) opta por la segunda probablemente porque considera evidente que el sujeto realiza operaciones de conocer diversas e irreductibles entre sí (ver y oír, por ejemplo), las cuales tienen sus propios objetos, que son a su vez inintercambiables. Scheler dice esto así: “los valores están dados únicamente en el *Fühlen*, los colores, exclusivamente en el acto de ver, los sonidos en la audición, etc.” *Der Formalismus*, GW 2, p. 90).

[7] *Der Formalismus*, GW 2, p. 90.

[8] *Der Formalismus*, GW 2, p. 90.

[9] Si se aceptase esto se caería, según Scheler, en un *regressus ad infinitum* consistente en que todo objeto es válido si son válidas las condiciones en las que ha aparecido el acto correspondiente. Pero un acto es válido según sus relaciones de fundamentación con el resto de actos y con el entendimiento, y si éste fuera el criterio de validez del conocimiento, nunca sería lo real extramental lo que otorga validez al conocimiento. Lo que otorgaría validez al conocimiento sería su dependencia en última instancia de un Entendimiento que prescribe a la Naturaleza sus leyes. Sin embargo, para Scheler, el entendimiento no prescribe nada que no sean signos convencionales (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, pp. 91). Aquí, contrariamente a lo que puede parecer a primera

esto no es cierto es que acto y objeto son irreductibles, pues un acto no puede ser nunca objeto. Es por esta razón por la que Scheler utiliza la dualidad como estructura medular del conocimiento, aunque asigne mayor preponderancia a uno u otro extremo según el tipo de conocimiento: uno es irreductible al otro, luego siempre están juntos.

En este punto hemos de dejar la exposición acerca del origen de la dualidad en Scheler y pasar a estudiar los rasgos internos de dicha dualidad. En la tesis mencionada comparecen los que quizá sean dos rasgos fundamentales de la comprensión scheleriana de la estructura acto-objeto. Estos rasgos son: por un lado, acto y objeto son irreductibles entre sí, hasta el punto de que el acto no puede ser nunca objeto; y por otro lado, el objeto parece tener cierta preponderancia sobre el acto.

Con respecto a lo primero, no hace falta decir nada, solamente que Scheler se lo toma radicalmente en serio, hasta el punto de dejar tan “atrás” el acto, que más “atrás” todavía se queda, en su antropología, la persona como origen de actos. Esto dificultará hallar el modo de conocimiento que quepa tener de la persona (en el sentido en que la entiende Scheler: como núcleo espiritual íntimo del hombre y origen irreductible de sus actos).

Con respecto a lo segundo, hay que decir que Scheler entiende la relación acto-objeto como una *dación* del segundo al primero. Es decir, hay verdadero conocimiento en tanto el acto no ha “generado” el objeto sino en cuanto éste le ha sido “dado”. Ahora bien, *dado* no quiere decir dado casual o caprichosamente (dado sin competencia ninguna al respecto del acto), pues es dado a un único tipo de acto, no podría ser dado a ningún otro tipo de acto. Scheler habla no sólo de dación, sino de *autodación* (*Selbstgegebenheit*) del objeto porque hablamos del acto fundamental, la intuición fenomenológica, en la que ha de comparecer la realidad por sí misma puesto que estamos en el nivel primigenio de conocimiento. Si en este tipo de intuición el objeto¹⁰ no fuese *dado por sí mismo* entonces se caería en el trascendentalismo kantiano de imponer como determinantes las leyes del acto (y se caería también en lo que Scheler llama subjetivismo¹¹). Digamos resumidamente que, en Scheler, la intuición fenomenológica, en cuanto acto, es el escenario idóneo para la comparecencia del objeto.

Es precisa una aclaración. La intuición fenomenológica no es sólo intuición intelectual o sólo intuición sensible, puede referir a cualquiera de ambos

vista, Scheler no intenta evadir el subjetivismo, sino el trascendentalismo. El subjetivismo, del que también acusa a Kant, lo criticará en otras argumentaciones (*Der Formalismus*, GW 2, pp. 92-6).

[10] Scheler a veces prefiere emplear el término “el hecho fenomenológico” o simplemente el fenómeno. Cfr. *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, ²1957, pp. 431-500.

[11] El subjetivismo vendría como fatal consecuencia del trascendentalismo, pues al haber hecho depender la validez de los objetos de la validez de los actos, éstos han de depender a su vez de un yo, de un sujeto o de un “yo trascendental” o “conciencia en general”. De este subjetivismo, Scheler sólo se atreve a acusar a Kant con reservas (cfr. *Der Formalismus*, GW 2, pp. 92-6).

niveles, porque es una noción elaborada en función de otro criterio, el de la inmediatez (o autodación) del objeto¹². Ahora bien, Scheler expone principalmente la posibilidad de la intuición fenomenológica a nivel intelectual porque, como ya hemos dicho, su contrincante aquí es Kant con su teoría de que la intuición sólo es sensible.

Para entender adecuadamente la prioridad del objeto sobre el acto en Scheler, hay que escarbar dicha estructura en las dos formas de conocimiento que Scheler considera distintas e inferiores¹³ a la intuición fenomenológica: la concepción natural del mundo (*natürliche Weltanschauung*) y la concepción científica del mundo (*wissenschaftliche Weltanschauung*). En éstas la preponderancia del objeto no es tan palmaria, o más bien hay que exponerla de otro modo. Esto nos ayudará a precisar el modo en que la entiende Scheler. Veámoslo en un texto concreto que vale la pena citar entero porque, a pesar de su extensión, es extremadamente corto sintético si se tiene en cuenta la radicalidad de la cuestión:

“Los dos tipos de hechos de que aquí se trata (el hecho de la concepción natural del mundo y el hecho de la ciencia) tienen en común (...) que un hecho tal nunca es traído, por principio, en un acto de conocimiento. Más bien, es característico de ambos hechos que el acto que los capta (sea éste de naturaleza intuitiva o conceptual) se refiera, según su intención, a un *plus* respecto a lo que se da en el contenido del acto en su realización. A este referirse a más y a algo *además* de lo fenomenológicamente inmanente lo llamamos *trascendencia* (*Transzendenz*) del acto. En esta medida, ambos tipos de hechos también pueden ser llamados *hechos trascendentes*.

(...) A la trascendencia de estos hechos se añade un segundo rasgo común: nunca están presentes en sí mismos (*selbst gegenwärtig*) ni dados en sí mismos (*selbst gegeben*), sino que lo dado en ellos (...) es, o bien *sólo* signo y *símbolo* de ellos, o bien contenidos que están como signos o símbolos de ellos, no desapareciendo de este modo totalmente. Se dan, entonces, siempre y necesariamente de modo *mediato*, y nunca inmediatamente.

(...) Mediatemente dado se debe denominar aquí todo lo que *no está en el contenido fenomenológico*.

(...) Al segundo rasgo común de ambos tipos de hechos, aquí expuesto, queremos llamarlo el *simbolismo* (*Symbolismus*) de la experiencia natural y científica; y al común estar determinado de ambos hechos, la *mediación de su ser dado*¹⁴

[12] “La diferencia, aquí determinada, entre autodación y dación simbólica de un objeto no tiene absolutamente nada que ver, pero ni lo más mínimo, con la oposición entre contenido sensible y contenido no-sensible” *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, pp. 458.

[13] Empleo estos dos adjetivos porque se deducen claramente de la exposición scheleriana. Que además ambas formas de conocimiento sean complementarias con la intuición fenomenológica, sería una tesis que habría que demostrar, porque como se verá Scheler parece minusvalorarlas, describiéndolas como imperfectas frente a la intuición fenomenológica, como veremos en la comparación entre los autores.

[14] *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, pp. 456-8.

Scheler ha expuesto aquí lo que llama *trascendencia* y *simbolismo* del objeto del acto de la concepción natural y del acto de la concepción científica. Ambas están muy interrelacionadas, como puede verse en el texto. Lo que quieren decir es que el objeto no se da exclusivamente en sí mismo, sino que comparece junto con más aspectos (trascendencia) y que comparece a través de un símbolo suyo (simbolismo). Como reza la conclusión del texto, hablamos de una *mediación en el darse* del objeto. Según lo que hemos visto, estas dos características se oponen a las de la intuición fenomenológica, que son precisamente la *inmanencia* y la *autodación* (o *asimbolismo*).

Lo relevante aquí para nuestra investigación es que ambas características suponen una prevalencia del acto frente al objeto. Ésta es clara en el momento en que Scheler ha dicho que el entendimiento sólo puede prescribir a la Naturaleza signos convencionales¹⁵; de modo que, donde haya signos convencionales (como es en el caso que nos ocupa), habrá una prescripción por parte del entendimiento, que de este modo “sobresale”. Scheler lo dice también de otro modo: en toda experiencia trascendente o no fenomenológica “es *mentado* o *supuesto* (*vermeint*) algo que no es dado intuitivamente en ella”¹⁶. Es decir, el acto en cuestión pone algo de su parte y menta algo que no le es dado en el objeto mismo. Esto ocurre en el conocimiento de un hecho no fenomenológico. En el hecho fenomenológico, por el contrario, dice Scheler que coinciden lo pensado (*Gemeinte*) y lo dado. Esto tiene una dificultad, y es que la intervención del acto supone un ligero ocultamiento del objeto, que es diluido mediante símbolos¹⁷. Allá donde el acto prescribe sus leyes, el objeto queda desdibujado, entenebrecido; además de desbordado. Por el contrario, la experiencia fenomenológica según Scheler, en frase plástica, permite que *el objeto se cumpla*, en tanto en ella coinciden lo pensado y lo dado¹⁸, en tanto el acto se reduce a mostrar el objeto.

En esta línea, es consecuente que Scheler diga que el acto de conocer es intencional. Tanto el de la intuición fenomenológica, como el de la concepción natural como el de la ciencia. Lo que entiende por intencionalidad del acto se comprende adecuadamente acudiendo a la clasificación que hace de los estra-

[15] Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, pp. 91.

[16] *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, pp. 433. Esta frase no es de Scheler exactamente, sino un resumen de sus ideas insertado aquí por la editora de las *Gesammelte Werke*. De todos modos refleja fielmente su pensamiento, pues es resumen de las ideas schelerianas expuestas en *Der Formalismus*.

[17] Por esta razón todo hecho debe estar precedido de un hecho fenomenológico para llamarse legítimamente conocimiento: “la fenomenología se sostiene o cae con la afirmación de que *haya* tales hechos, de que *ellos* sean propiamente los que estén en la base de todos los demás hechos (los hechos de la concepción natural del mundo y de la concepción científica del mundo) y de que sus conexiones estén en la base de todas las demás conexiones” *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, p. 448.

[18] “En la coincidencia de lo pensado y lo dado aparece (*erscheint*) el «fenómeno», se cumple (*erfüllt sich*) el contenido de la experiencia fenomenológica” *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, pp. 433.

tos de la vida emocional¹⁹. Aunque habla de actos sentimentales, no cognoscitivos, la intencionalidad como nota del acto queda igualmente aclarada; porque ésta es una característica neutral, es decir, independiente de la clase de acto, que sólo revela el tipo de relación de cada acto a su objeto. La clasificación es interesante porque revela la intencionalidad por contraposición entre los estratos sentimentales que la poseen (sentimientos espirituales, anímicos y vitales) y los que no (sentimientos sensibles).

Intencionalidad quiere decir según Scheler, a fin de cuentas, que el acto tiene objeto concreto. Aquí Scheler hace uso de una distinción lingüística que en castellano no es posible: contrapone *Objekt* y *Gegenstand*. Al castellano se vierten indistintamente como *objeto*. Todo acto tiene *Objekt* en tanto tiene una causa o alguna realidad que lo ha provocado, incluidos los sentimientos sensibles: por ello, el *Objekt* está “tras” el acto. El *Gegenstand*, por el contrario (haciendo uso precisamente de la etimología de la palabra) está “frente” al acto, es el contenido concreto del acto²⁰. Así las cosas, la relación del acto a su *Gegenstand* es intencional, el acto refiere a su *Gegenstand*. Al referir a él, lo presenta (y entonces hay conocimiento legítimo). Esto sólo se puede sostener si se considera que el *Gegenstand* es real, no intencional, es la misma realidad en cuanto tal la que comparece en el acto.

Así se puede decir que entiende Scheler, a grandes rasgos, la dualidad acto-objeto como estructura medular del conocimiento.

2. La estructura acto-objeto según Polo

En el caso de Polo es posible hacer un relato de su asunción de la estructura acto-objeto, porque declara haberla encontrado en Aristóteles y Tomás de Aquino²¹. No es necesario hacer exhaustivamente dicho relato, basta con mostrar que el punto de partida es distinto con respecto a Scheler, puesto que Polo entronca directamente con la tradición gnoseológica clásica.

Antes de empezar, es precisa una aclaración terminológica: Polo no habla de acto-objeto sino de operación-objeto, reservando el término *acto* para hablar, en primer lugar, de la unidad de operación y objeto en estricta inmanencia. El término operación es herencia tomista. Además, puesto que, siguiendo la tradición clásica, considera que hay más conocimiento intelectual que el operativo-objetivo, amplía el término *acto* para decir que también el conocimiento transobjetivo (los hábitos y el intelecto agente) son conocimiento en acto. Veremos qué significa esto.

[19] *Der Formalismus*, GW 2, pp. 331-346.

[20] Como resulta evidente, cuando en este trabajo hablamos de *objeto* nos referimos al *Gegenstand*.

[21] Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona 32006, pp. 39-73 (en adelante *Curso*, Tomo “x”); González Ginocchio, D.; *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.

Retomando el debate mencionado sobre la conveniencia o inconveniencia de traer al sujeto a colación en la teoría del conocimiento, ésta es la tajante postura poliana:

“La inclusión del sujeto cognoscente en la teoría del conocimiento humano es perturbadora. La razón de ello es fundamentalmente la siguiente: al sujeto humano se le hace intervenir como factor constituyente. Ahora bien, la tesis según la cual la subjetividad es constitutiva del conocer humano es rotundamente falsa y acarrea un grave inconveniente para establecer la noción de operación. El conocimiento es operativo, y eso quiere decir que tiene un carácter suficiente en cuanto que se ejerce. Si al sujeto lo consideramos como constitutivo del conocer, el carácter operativo del conocer se pierde.”

Para Polo, que “el conocimiento es acto” es un axioma de su gnoseología, en concreto el axioma primero. Es decir, es una proposición necesariamente verdadera cuyo contrario es falso, y que por lo tanto tiene la dignidad suficiente para fundar en base a él la teoría del conocimiento. Se opone al postulado, que admite un contrario verdadero, y sin embargo se le otorga la misma dignidad por otros motivos (por convención o por simple rendimiento). Toda la teoría del conocimiento de Polo se deriva de este axioma, de la cual se derivan a su vez otros axiomas de diversa dignidad²².

Exponer la opinión de Polo respecto de la estructura operación-objeto es sencillo, pues se reduce a tres tesis axiomáticas. Lo difícil es que esas tesis se entiendan en toda su hondura, o al menos en lo que tienen de similar y opuesto con las tesis schelerianas. Para lograr esto, prefiero empezar exponiendo dos puntos de partida de Polo que son diametralmente distintos a los de Scheler. De este modo se encuadrará más rápidamente la postura poliana, y quedará abierta su compatibilidad con la scheleriana.

2.1 Punto de partida de Polo

El punto de partida de Polo, en lo que tiene de opuesto a Scheler, se puede resumir en dos sencillas tesis que fueron formuladas por los escolásticos.

La primera de estas tesis es que *para las cosas, ser conocidas es una denominación extrínseca*²³. Las cosas no son conocidas en sí mismas, son cognoscibles en potencia y ser efectivamente conocidas les adviene posterior y extrínsecamente. Las cosas no son en sí mismas objeto de ningún conocimiento, son objetos reales y sólo secundariamente se convierten en objeto de un entendimiento. *Secundariamente*,

[22] Cfr. *Curso* Tomo I, pp.21-36.

[23] Cfr. J. de Santo Tomás; *Verdad trascendental y verdad formal*, a. I, nn. 43-45, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 188-190. Para Polo, puesto que es fundamental, es una tesis traída a colación con frecuencia, al menos en *Curso* Tomo I, p. 121, 122, 130, 164, 263, 272; Tomo II, Eunsa, Pamplona 2006, p. 66, 69, 136, 147, ; Tomo IV/1, Eunsa, Pamplona 1994, p. 61, 62, 91; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, p.54, 96, 134, 135, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona 2005, p. 220; *Antropología trascendental*, Tomo I, Eunsa, Pamplona 2010, p. 69.

es un término importante aquí, porque tiene valor metafísico. Puesto que es un término metafísico, no quiere decir “en un segundo momento”, sino que refiere a que esencialmente es accidental a la cosa real ser conocida, y cuando es conocida no lo es directamente, sino según una forma o semejanza (como veremos más adelante). No hay por tanto una operación en la que lo real sea dado en su total realidad o esencia, por contraste a otras operaciones en que lo real sería dado entenebrecidamente²⁴. La distinción entre operaciones se establece en base a otro criterio (el tipo de objeto que tiene), pero lo real es “dado” cognoscitivamente siempre de modo secundario a como existe extramentalmente (al modo de la semejanza de su forma, dirían los escolásticos siguiendo a Aristóteles; veremos esto en la segunda tesis).

Esta tesis se puede decir de varias maneras, remarcando aspectos distintos: “la verdad está en sentido estricto en la mente”²⁵, o “el ser de la cosa, no su verdad, causa la verdad en el intelecto”²⁶. Si lo conocido no es directamente lo real, entonces la verdad, como “objeto” propio del conocimiento, está más bien en el conocimiento que en las cosas. Esto no quiere decir que la verdad sea subjetiva, sino que la verdad no añade nada a lo real en cuanto real²⁷. La verdad en lo real no está propiamente, pues que estuviera no añadiría nada, sería una perogrullada: sólo añade algo si se predica de un entendimiento que podría faltar a esa verdad. Aquí viene al caso emplear los consagrados términos de acto y potencia: la realidad es cognoscible en potencia, no conocida en acto (en cuanto real): en cuanto real, lo que la cosa tiene de cognoscible es potencial. “La cosa *extra mentem* es real, pero no es, de suyo, actualmente conocida. Esta tesis es profundamente aristotélica y todavía más profundamente tomista”²⁸. Ahora bien: la causa, o el motivo de la verdad en

[24] Esto no tiene que ver con la distinción, dentro de la inteligencia, entre las operaciones conceptuales y las judicativas, que refiere a otra cuestión y que sigue vigente.

[25] Tomás de Aquino; *De Veritate*, q. 1, a. 2, ad1; a. 4, ad1; *S. Th* I, q. 16, a. 1, co. Esta tesis se remonta a su vez a Aristóteles; *Metafísica* VI, 4, 1027b25-30.

[26] “Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus” Tomás de Aquino; *S. Th.* I, q. 16, a. 1, ad 3; POLO; *Curso*, Tomo I, p. 120. Sobre la relación entre la primera formulación y ésta, dice Polo que: “la tesis según la cual ser conocido es una denominación extrínseca para la cosa está en correlación con esta obra: “el ser de la cosa, no su verdad, causa la verdad”. La cosa no es inteligible en acto, sino en potencia” (*ibid.*, p. 122).

[27] “Verum nihil addit reale supra ens: nihil enim plus significatur per hominem verum quam per hominem, per albedinem verum quam per albedinem”, Cayetano; *In S.Th.*, 1, 1, V, Ed. Leonina, vol VIII, p. 8. Esta tesis, para hacer justicia al pensamiento escolástico, hay que predicarla de la verdad formal, es decir, la verdad respecto del entendimiento humano; no de la verdad ontológica o trascendental, es decir, la verdad en el entendimiento divino; la cual se podría decir que sí está en las cosas. “Se puede ser sin ser conocido por mí, pero ¿ser sin ser conocer o conocido, en absoluto? Aquí nos lo jugamos filosóficamente todo. Hay que decidir si cabe ser al margen del conocer en absoluto. La respuesta es inmediata: no cabe en modo alguno. Cualquier vacilación al respecto es materialismo” (*Curso*, Tomo I, p. 51-2).

[28] *Curso*, Tomo I, p. 46. La idea la expresa Aristóteles así: “lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta” *De Anima* III, 8 (432 a 1)

el intelecto, no es tarea del intelecto mismo sino de la cosa en cuanto real. Si fuese tarea del intelecto mismo, sí que caeríamos en un puro subjetivismo (o quizás en un formalismo). La verdad la encuentra el intelecto en tanto es capaz de descubrir la correspondencia de su objeto con la realidad. Dicho de modo más sencillo y en contraste con el idealismo moderno, *esse non est percipi*.

La segunda tesis está directamente vinculada a la anterior, es consecuencia de tomarse la tesis anterior ontológicamente en serio. Dice así: “lo recibido es recibido al modo del recipiente”²⁹. Esta tesis clásica implica que cuando la operación tiene lo conocido, lo tiene según el modo de la operación y no según el modo de lo real. De modo que entre el objeto de la operación y la cosa real hay siempre un *entre*. La cosa no es tenida en sí misma, sino según una semejanza formal (la expresión es claramente de inspiración aristotélica, nos parece la más adecuada). Esto es consecuencia de sostener que la cosa en cuanto tal no es conocida en acto: cuando pasa a ser conocida en acto, no es ella misma sino que ella no pasa de ser causa de su conocimiento.

Esta segunda tesis, se puede decir así, precisando un poco más cuál es el índole de ese “modo del cognoscente”: “nuestro intelecto conoce trayendo a sí y considerando dentro de sí, no inspeccionando fuera”³⁰. Comentando Polo, dice: “el entendimiento entiende de modo inmanente. No hay inspección de algo externo, sino posesión”³¹ (¿posesión de qué? Del objeto, como veremos). Reforzando lo ya dicho antes, no hay una operación que traiga a presencia la cosa en sí misma, sino que toda operación conoce trayendo a sí a su modo, al modo de lo intelectual (esto era claro para Aristóteles y los escolásticos en virtud de que la inteligencia no poseía la materialidad de las cosas que conocía).

2.2 La estructura acto-objeto según Polo

Como decíamos, la postura de Polo respecto de la estructura operación-objeto es resumible en 3 sencillas tesis, que corresponden a tres axiomas. Al decir de Polo, se trata de un axioma central y dos laterales (lateral significa que son desarrollos del axioma central respectivo) Ahora cabe exponerlas con menos riesgo de no ser entendidas:

[29] Tomás de Aquino; *S. Th I*, q. 75, a. 5, co, etc. No se refiere al modo del sujeto cognoscente, sino al modo de la facultad que conoce (la visión, la imaginación, la inteligencia, etc.). Polo lo cita al menos en *Curso*, Tomo I, 194; *Lecciones de psicología clásica*, Eunsa, Pamplona 2008, p. 120, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona ²1999p. 47.

[30] “Intellectus ipse non intelligit nisi trahendo res ad se et intra se considerando, non extra se inspiciendo” Juan de Santo Tomás; *Cursus Theologicus*, q. 27, d. 32, a. 5, 11. Polo lo cita en *Curso*, Tomo I, p. 76, 135, 137, 223, 320, Tomo II, p. 97, 228.

[31] *Curso*, Tomo I, p. 76.

1. Axioma central A: el conocimiento es acto, al menos como operación inmanente³².
2. Axioma lateral E: operación es operación de objeto, no hay objeto sin operación. A la perfecta conmensuración entre operación y objeto cabe llamarla *inmanencia*³³.
3. Axioma lateral F: el objeto es constitutivamente intencional³⁴.

El Axioma A significa principalmente que el conocimiento es ejercicio, no cabe hablar de que sea pasivo³⁵. En el nivel de la operación, este axioma significa que el conocer y lo conocido son uno en acto, en estricta correspondencia. La postura contraria paradigmática es el intuicionismo, que sostiene que lo intuido se da desde sí, y conocer sería *asistir* a esa constitución, *contemplarla*. Para Polo no cabe, por tanto, hablar de *dación* del objeto, sino *posesión* del objeto. Así habla Polo de la intuición:

“Si por intuición se entiende el conocimiento inmediato, no discursivo, como el de un color, es decir, de algo cuyo aparecer no exige mediación (una inducción o una deducción o, en general, un proceso comparativo), puede decirse que, cuando vemos, cuando tocamos, o cuando concebimos, intuimos. Este sentido de la intuición es correcto. Pero si por intuición se entiende que la actividad y el protagonismo del conocimiento corre a cargo de lo conocido, hay que excluirlo: sin acto de conocer no se conoce nada y eso quiere decir que no hay nada conocido”³⁶.

Ambos sentidos de la intuición son por tanto incompatibles. Una cosa es que no haya mediación (mediación argumentativa o comparativa, se entiende), que sería un sentido positivo de la intuición (en tanto a fin de cuentas se convierte en un término intercambiable por el de simultaneidad) y otra cosa es que el acto sea un mero escenario de un darse del objeto. En este segundo caso diríamos que es la realidad extramental como tal la que ha caído dentro del acto, pero eso no es aceptable para Polo ya que “nuestro intelecto conoce trayendo a sí y considerando dentro de sí, no inspeccionando fuera”. Polo advierte de todos modos que la operación es excesivamente humilde, es decir, se limita a presentar el objeto y no a sí misma, con lo cual acecha permanentemente la tentación de atribuir toda la primacía al objeto.

[32] Cfr. *Curso*, Tomo I, p. 39.

[33] Cfr. *Curso*, Tomo I, p. 41.

[34] Cfr. *Curso*, Tomo I, p. 41.

[35] Ante todo o en primer lugar, este ejercicio comparece como operativo-objetivo (además éste es el aspecto más tratado por la literatura filosófica) pero para Polo no es necesario que sea sólo éste. También cabe hablar de conocimiento en ejercicio cuando se habla del conocimiento transoperativo (los hábitos intelectuales adquiridos e innatos y el intelecto agente), que tiene su propio tema. Éste es otro tema, pero hay que apuntarlo para hacer justicia a una pieza fundamental del pensamiento del autor.

[36] *Curso*, Tomo I, p. 53.

Según Polo en continuidad con Aristóteles, la operación de conocer ha de ser llamada operación *inmanente*. *Inmanente* no se contrapone como solip-sista frente a *trascendente*, sino como perfecto frente a transeúnte o procesual:

“El conocimiento en el caso del hombre es acto como operación. Aristóteles lo llama *énérgeia* y a veces también *praxis*; praxis en cuanto contrapuesta a *kínesis*, o praxis akinética. El conocimiento comparado, por ejemplo, con el correr, es inmóvil y por ello más acto; es *énérgeia*. (...) *Enérgeia*, esto es, operación inmanente. Hay que aclarar por qué se dice “inmanente”. Inmanencia significa perfección; estrictamente, es la perfección peculiar, la suficiencia, del acto de conocer si ese acto es una operación”³⁷

“Aristóteles la expresa así: cuando se edifica no se tiene lo edificado (no existe lo edificado); cuando existe lo edificado, no se edifica; y esto es praxis como medio o kinesis. En cambio, cuando se ve se tiene lo visto y se sigue viendo. (...) En rigor, el edificar no tiene nunca lo edificado puesto que al edificar no existe lo edificado y cuando existe lo edificado no se edifica. En ningún momento el edificar posee. Se tiene lo visto; se posee lo visto. Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer en acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido. Hay que añadir algo más: es tener lo conocido *ya*, o en pretérito perfecto.”³⁸

Según Polo hay dos tipos de movimiento, transitivo y no transitivo, y la operación inmanente es el movimiento no transitivo. Por ser no transitiva, puede hablarse estrictamente de posesión, porque su objeto comparece durante su realización, no tras ella. ¿Y qué es lo que posee la operación? El objeto, que no es la cosa extramental exactamente (como se deduce según lo dicho acerca de los presupuestos polianos y como veremos).

Operación es operación inmanente y es posesión de objeto. Aquí entra el axioma lateral E implica que no se puede “conocer nada”, es decir, operación ejercida es operación con objeto, exitosa si se quiere decir así (aunque puede fracasar en tanto cabe error, pero no fracasar en tanto cabe posesión de nada). Polo formula el axioma en sentido inverso para reforzar lo dicho sobre que no cabe dación del objeto sin operación que lo posea. Una vez explicada la inmanencia deja de tener sentido (induce a equívoco) hablar de posesión del objeto, y por ello Polo pasa a hablar de *presentación* del objeto: la operación *presenta* su objeto.

Podría verse aquí un residuo de idealismo si se entendiera esto en el sentido spinoziano de “*ordo et conexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*”³⁹. Pero Polo no considera que el objeto sea la cosa real extramental en sí misma, sino que dice que es *intencional*. Aquí entramos en el axioma F de los indicados antes.

[37] *Curso*, Tomo I, p. 53.

[38] *Curso*, Tomo I, p. 57.

[39] Spinoza, B.; *Ética*, II, prop. 7. Si Polo defendiese esto, violaría de modo craso el principio citado de que *esse non est percipi*.

Respecto del axioma F, como dice el mismo Polo “la formulación del axioma F es fácil, pero exponer qué significa intencionalidad no lo es”⁴⁰. En primer lugar, hay que decir que para Polo la *intencionalidad* no es una característica del acto, sino del objeto. Esto quiere decir, como hemos dicho, que el acto es posesivo, no tendente o referente: posee su objeto en estricta inmanencia, o en estricta conmensuración con él. Para Polo, hablar de *acto intencional* es confundir el pensar con el desear, y es en el fondo el residuo más sutil de “transitivización” de la operación de conocer, porque significa que el acto no posee su objeto conmensurándose con él. En este punto Polo es diametralmente opuesto a Scheler, y es preciso entenderlo bien. No sólo se trata de un *disputare de nominibus*: si se quiere decir que *intencional* significa que el acto tiene “un objeto concreto frente a sí y no tras de sí”, pues la palabra es adecuada, pero por su habitual empleo filosófico encierra un residuo de distancia entre las realidades que vincula. Esa distancia para Polo implica romper la fuerte unidad en que se encuentran acto y objeto, por eso emplea los términos de posesión o conmensuración⁴¹. Dicho rápidamente: el acto no menta o refiere al objeto, lo posee presentándolo. Si el término *intencional* se reserva para caracterizar el objeto, entonces se captará con más precisión la índole del objeto y del acto.

Dicho esto, ¿qué significa que el objeto sea intencional? Polo dedica al tema bastantes páginas, en las que considera que debe demorarse con dos ejemplos, (comparando al objeto con la fotografía y distinguiéndolo del reflejo en el espejo) pues en abstracto resulta difícil⁴². Resumidamente, intencional quiere decir que el objeto “está por” la realidad pero sin sustituirla, consistiendo totalmente en referir a ella. El objeto no es *copia* de la realidad, porque entonces sería autoconsistente y por tanto se guardaría inevitablemente referencia a sí mismo. Pero es un puro referir, su índole es la referencialidad pura. Por ello, no se puede decir que el objeto sea, que tenga consistencia ontológica. De hecho, en estrictos términos polianos, el objeto no “es”, sino que “lo hay”, porque en caso de *ser* tendría que *ser real*, y eso complicaría su papel⁴³. Recapitulando un poco, se verá que esta tesis acerca de la intencionalidad es consecuencia de

[40] *Curso*, Tomo I, p. 41.

[41] Conmensuración no quiere decir aquí identidad, sino lo siguiente: ninguno sobra respecto del otro, no hay más pensar que el pensar lo pensado y no hay más pensado que el que hay en el pensar. Dicho de otro modo: ¿para qué quiero un “trozo” de pensar que no piensa nada? (sería un pensar ciego); o ¿cómo puedo hablar de un “trozo” de lo pensado que en realidad es lo no-pensado porque queda fuera de lo pensado? Por otro lado, hablar aquí de identidad sería ofrecer una solución ficticia, pues implicaría decir que lo pensado y el pensarlo son lo mismo, pero es patente a la experiencia que no es así.

[42] *Curso*, Tomo I, p. 95-138.

[43] Además, en caso de “ser”, debería su existencia a un acto de ser real extramental, pero no es así: debe su “existencia” a un acto real de conocer. En correspondencia, a dicho acto de conocer se le puede llamar también *acto de haber* o *haber* (*Curso*, Tomo II, p. 98).

haberse tomado en serio hasta el final las tesis de que nuestro intelecto conoce “intra se considerando, non extra se inspiciendo” y que “para las cosas, ser conocidas es una denominación extrínseca”.

Así se puede decir que entiende Polo, a grandes rasgos, la dualidad acto-objeto como estructura medular del conocimiento.

3. Comparación

Se captan sencillamente las evidentes diferencias entre ambos autores a tenor de lo expuesto aquí. Teniendo en cuenta el límite de espacio de este trabajo, me limitaré a compararlos en dos aspectos: la intencionalidad, y que ambos notan que esta estructura intelectual tiene un límite. Ambos aspectos los procuraré tratar breve e incoativamente. Lo dicho a partir de aquí abandona el plano hermenéutico y pasa al de la opinión.

3.1 Intencionalidad e inmanencia

A las diferencias, ya expuestas, sobre este tema entre ambos autores, quiero sumar la comparación en un aspecto complementario a la intencionalidad: la noción de *inmanencia*.

Ambos autores hablan de inmanencia a la hora de caracterizar la relación del acto a su objeto. En el caso de Scheler, sólo en la intuición fenomenológica, pues ésta es su diferencia respecto de la concepción natural del mundo y la científica (en última instancia, el simbolismo en Scheler es un modo de falta de inmanencia). Scheler entiende la inmanencia como la inmediatez en el ser dado del objeto, en dos sentidos:

1. en cuanto el objeto y sólo el objeto es lo dado (no algo más que él),
2. en cuanto es dado sin mediación simbólica.

Aquí Scheler está hablando de inmanencia en el sentido fuerte, de conmensuración⁴⁴ entre el acto y el objeto: no hay más acto que objeto ni viceversa, y no hay pseudo-objeto simbólico de por medio. Ahora bien, puesto que el acto es intencional, hay, ya hemos dicho, una cierta distancia entre el acto y el objeto, que la intencionalidad del acto se encarga de recorrer (así puede decir que el objeto de esta intuición es la cosa real en su misma esencia).

Polo, en contraste (o quizás en continuidad) con Scheler, entiende la inmanencia de modo más radical, abarcando la dimensión temporal y ontológica. Puesto que considera intencional al objeto, la operación lo posee en estricta simultaneidad, en posesión simultánea (una vez caracterizada la

[44] El término es de Polo, en Scheler no lo he encontrado, pero me parece ilustrativo.

operación como *praxis téleia*, como genuino *acto* en sentido aristotélico). Esta simultaneidad permite que el objeto sea siempre intencional, es decir, que no quepa un *objeto puro*⁴⁵.

3.2 El límite

Ambos autores notan que esta estructura no es omniabarcante, es decir, que tiene un límite. Este límite no es imputable, es decir, no es una deficiencia que haga a dicha estructura al cabo errónea y prescindible. El límite lo captan en dos dimensiones distintas, por decirlo así: estructural y temáticamente.

El límite estructural consiste en lo siguiente: dado que acto y objeto son indisociables, el propio acto nunca puede ser objeto. Si un extremo de la estructura se vertiese en el otro, cobraría automáticamente la índole del otro, y por tanto perdería la suya propia. Es una imposibilidad fáctica, no lógica. Scheler lo dice así:

“Los actos mismos no pueden seguramente convertirse en objetos nunca ni en modo alguno, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución”⁴⁶.

“Ningún acto es comprobable mediante un acto de su misma clase”⁴⁷.

Polo, por su parte, lo dice del siguiente modo:

“El problema se resuelve si se admite una reflexión sobre el pensar, pero no una cualquiera, sino una reflexión tal que permitiera poseer el *cogito* como acto. Pero esto es imposible porque poseer el objeto no es poseer el acto. La operación inmanente no es autopositiva y por eso no es simétrica. Cabe decir que es poseída por el sujeto, pero no cabe decir que dicha posesión es una operación”⁴⁸.

“En suma, la reflexión es otra operación, la cual no es reflexiva respecto de sí. Si fundimos operación y reflexión, perdemos de vista los actos cognoscitivos superiores a las operaciones. (...) De acuerdo con el axioma A, la operación visual posee objeto, pero no se posee a sí misma, no es reflexiva, a no ser que por reflexión se entienda su refluencia en la facultad”⁴⁹.

[45] Una breve referencia a Millán-Puelles valdrá quizás para aclarar esta cuestión. Para Millán-Puelles el objeto puro es aquel que es irreal, es decir, cuyo ser se agota en ser dado a una conciencia (cfr. *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp 1990, p. 164). Para Polo esto no es así, sino que, como hemos explicado, el ser del objeto se agota en remitir intencionalmente; aunque sí es cierto que no consiste ontológicamente al modo de la realidad extramental (es decir, no *es*), y por eso Polo dice que “lo hay”.

[46] *Der Formalismus*, GW 2, p. 90, cfr. p. 374, 386; *Die Idole der Selbserkenntnis*, GW 3, 233-4.

[47] *Lehre von der drei Tatsachen*, GW 10, p. 445.

[48] *Curso*, Tomo I, p. 84.

[49] *Curso*, Tomo I, p. 226-7.

En ambos autores queda clara la imposibilidad de una estricta reflexividad, de que el acto se conozca a sí mismo por sí mismo o en su propio objeto. De modo que, en principio, el acto no se puede conocer (ni en general ni *in actu exercitu*) salvo que se descubra un nuevo método de conocimiento distinto del acto-objeto. Tal descubrimiento es necesario, pues si hablamos de *acto*, como llevamos haciendo todo este trabajo, quiere decir que al menos un poco lo conocemos.

Las soluciones que proponen ambos autores difieren entre sí. Scheler propone lo que llama el acto de reflexión (*Reflexion*) y Polo los hábitos intelectuales adquiridos. Se entiende que, aunque Scheler llame reflexión al acto en cuestión, no por ello incurre en reflexividad, pues la reflexividad sería si fuese *el mismo* acto el que se conoce. Ambos autores coinciden en que se trata de otro *acto* (en el caso de Polo acto no operativo) que no objetiva el acto. Veamos primero la propuesta de Scheler:

“A la esencia de los actos pertenece el ser vividos únicamente en la realización y el ser dados en la reflexión (*Reflexion*). Por consiguiente, nunca puede convertirse un acto, a su vez, en objeto merced a un segundo y acaso retrospectivo (*rückblickenden*) acto. Tampoco es “objeto” en la reflexión que hace consciente al acto superando su realización ingenua: el saber reflejo “acompaña” (*begleitet*) al acto, pero no lo objetiva”⁵⁰.

“Esta «reflexión» no es «objetivación» ni «percepción», por tanto tampoco «percepción interna», la cual sólo es una clase especial de acto. La reflexión es sólo un acompañar (*Mitschweben*) la «conciencia de», completamente carente de cualificación, al acto que se ejecuta (...). El hecho de la reflexión es diferente de cualquier actitud representativa en general. También un acto de percepción externa puede estar dado de este modo en la reflexión al ser ejecutado”⁵¹

La noción clave, como se habrá notado, es la de *acompañar*. En el caso de *Mitschweben* la traducción literal sería co-flotar o co-planear, que es todavía más expresivo. El resto de nociones son repeticiones directas o indirectas de lo ya dicho anteriormente; pero ésta supone un nuevo paso adelante. Si no cabe un segundo momento activo (que sería una manera sutilmente torpe de objetivar el acto) para conocer el acto, hay que encontrar una alternativa. Scheler la encuentra en la clásica noción de acompañamiento o concomitancia: sólo un acto que acompaña a otro acto puede no ser objetivante, sino tematizar de otra manera su tema. Esta manera no es descrita concretamente por Scheler (salvo con la imprecisa y polivalente noción de *intuición*⁵²), y por lo tanto se debe precisar un poco. Lo intentaremos, intentando a su vez no violar el pensamiento scheleriano. Si un acto acompaña a otro, queda en la sombra, se oculta tras

[50] *Der Formalismus*, GW 2, p. 374.

[51] *Die Idole der Selbserkenntnis*, GW 3, 234.

[52] “Ser traídos a la intuición reflexiva en la realización de actos de diverso tipo” *Der Formalismus*, GW 2, p. 90.

del acto acompañado que ostenta por tanto la primacía; de otro modo no sería acompañante sino principal. Estaríamos frente a un “declarar ocultándose”⁵³.

Si ponemos atención, estamos acercándonos peligrosamente al método de la intuición fenomenológica. A nuestro juicio no podía ser de otro modo, y en este punto nos permitimos una valoración de la postura scheleriana. Al acercarse a la intuición fenomenológica, convertiría, como es evidente, al acto en un objeto (aunque objeto de la más alta dignidad, qué duda cabe). Scheler, al sentar como lo hace la intencionalidad y la inobjetivabilidad del acto, se ha cortado las manos. Si el acto es intencional, se diluye en su objeto, se asimila al deseo de acto más que al acto efectivo⁵⁴, y así pierde fuerza. No obstante, esta asimilación no es total porque Scheler tiene la agudeza de eximir al acto de cualquier duración temporal⁵⁵: por decirlo así, es una asimilación ontológica.

Con motivo de esta su índole, el acto solicita a gritos su aclaración, la declaración de que existe y opera, pues su valor cognoscente queda puesto en entredicho: en lugar de estar ante un “conocer que conoce lo conocido” estamos ante un “conocido que se hace patente solicitando para ello un escenario mínimamente adecuado”. Si además el acto es inobjetivable por esencia, estamos pudiendo definirlo sólo por su oposición con el objeto, el cual toma por tanto la primacía ontológica. Por tanto, de modo paradójico, Scheler ha objetivado el acto, al haberlo entendido como simétricamente opuesto al objeto. Dicho de otro modo: si tenemos un objeto, y un X que consiste en no ser objeto, en realidad tenemos dos objetos, dos contenidos con notas definitorias. Es, llamémosla así, la paradoja del *eterno segundón*, del que siempre se compara, del que se reduce a sí mismo a la comparación con otro⁵⁶. Aún más ocurre esta sutil objetivación si la distinción entre acto y objeto en Scheler es metafísicamente hegemónica. La palabra clave aquí es *simetría*. Para tomar en toda su profundidad que el acto es inobjetivable, hay que romper las categorías schelerianas. A

Esta objetivación de los actos sale a relucir en el conocimiento de ellos que Scheler propone. Aunque ya hemos visto que no expone el método de la *Reflexion*, sí que expone qué es lo que conoce del acto: su identificabilidad. Los

[53] El término tiene residuo heideggeriano, y se emplea únicamente por su expresividad.

[54] Cfr. Haya, F.; *op. cit.*, p. 38. La opinión de Haya (*op. cit.*, p. 75), es que Scheler supera el constructivismo gnoseológico. Aquí no creemos que sea así exactamente: la orecticidad lleva a Scheler al constructivismo, porque si al acto le falta una distancia por cubrir hasta su objeto, el conocimiento está aún por ocurrir, por construirse. Claro que es un constructivismo moderado, porque no es del objeto sino del acto.

[55] Cfr. *Die Idole der Selbserkenntnis*, GW 3, 234.

[56] En este punto me permito dos breves reflexiones muy opinables. No deberían sonar extrañas llegados a este problema, dos cosas: que desde su perspectiva Kant se negara a hablar de actos (en plural) de la inteligencia y los redujese todos al “yo pienso”, y que el tercer Scheler (de 1922 hasta 1928) negase toda actividad del lado del acto y la atribuyese a la naturaleza y a los apetitos (cfr. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, pp. 7-72)

actos pueden ser identificados, es decir, se pueden intuir sus esencias diferenciales (*differentielle Wesenheiten*), las cuales consisten solamente en qué tipo de objeto traen consigo⁵⁷. Como ya hemos visto, aquí Scheler cree (a nuestro juicio erróneamente) que identificar los objetos en virtud de los actos implica necesariamente caer en lo que llama el trascendentalismo kantiano. Bien es cierto también que sería difícil que creyera otra cosa, entendiéndolo como entiendo de los conceptos de *material* y *a priori*.

La noción de *Reflexion* no es la única manera que propone Scheler para conocer el acto, pero sí es la más lograda epistemológicamente. La otra alternativa sería el *vivir* (*Erleben*) dichos actos⁵⁸. Este método tiene el claro inconveniente de que en realidad es una invitación psicológica (“viviendo los actos te darás cuenta de lo que son”), pero no es ninguna propuesta gnoseológica, porque no habla del método por el que nos son dados. Es como desviar la pregunta, como si decimos “dime con quién andas y te diré quien eres”, pero no podemos decir cómo se conoce el sujeto. No es que sea falso, es que se queda en el umbral psicológico de la cuestión. En el fondo es lo mismo que decir: “no sé como se conocen, pero los conozco”. Al no entrar en terreno gnoseológico y no complicarse con el objetivismo, tiene la ventaja de respetar la índole estrictamente activa de los actos, al decir que sólo pueden ser conocidos en primera persona *in actu exercitu*. Con este método, por tanto, Scheler no habría objetivado el acto por simetría, pero en virtud de la sutil trampa de no haberlo tematizado. En favor de esto cabría argüir que Scheler impide a la filosofía la tematización del acto cuando dice que los límites de la objetividad son los límites *a priori* del conocimiento⁵⁹, pero no creemos justo tomar tan radicalmente una afirmación que bien puede pasar por esporádica.

Por su parte, Polo propone algo ligeramente distinto para conocer el acto. Se podría decir que fenomenológicamente la solución es parecida, pues ambos detectan que en el mismo ejercicio de la operación co-actúa un conocer no-operativo que es consecretario o concomitante con el primero y que lo declara sin objetivarlo. Pero la caracterización gnoseológica (y ontológica) de dicho conocer consecretario es bien diferente en Polo y en Scheler.

Ante todo, para hacer justicia al pensamiento de Polo, hay que decir que la necesidad de conocer el acto le parece un planteamiento erróneo de la cuestión: “la noción de auto-aclaración es la postergación de la aclaración respecto del acto: el acto tiene que ser aclarado. Y si tiene que ser aclarado, de antemano

[57] Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, p. 375. En este punto, nos adherimos al breve y contundente análisis de Santamaría, M.G.; *op. cit.*, pp. 36-39, el cual termina concluyendo así: “en definitiva, no podemos resolver en unidad la radical disociación scheleriana entre objetividad cognoscitiva esencializante y actualidad” (p. 41). De todos modos no nos satisface la aceptación, parcial, por parte de Santamaría de la intencionalidad del acto.

[58] Cfr. *Der Formalismus*, GW 2, p. 386.

[59] Cfr. *Vom Wesen der Philosophie*, GW 5, p. 71.

no lo estaba, por lo que el cometido del conocimiento es remediar la ceguera de su propio acontecer: colmar su propia ignorancia *a priori*. La interpretación del conocimiento como acontecer dirigido a colmar su propia ignorancia (una ignorancia *a priori*) es lo peculiar del planteamiento moderno. La historia de la filosofía moderna es, en buena parte, la historia de las postergaciones del objeto”⁶⁰. Esto no quiere decir que no haya que tratar el tema que estamos tratando, sino que hay que tratarlo cambiando ligeramente el punto de partida: no hay que pensar en una operación ejercida que necesita ser aclarada, sino una operación en ejercicio en concomitancia con su propia *declaración* (el término aclaración está viciado, como es patente).

El modo de declaración o conocimiento de las operaciones es, como ya hemos dicho, los hábitos. Los hábitos según Polo son un modo de conocer de índole estrictamente distinta de las operaciones, y por ello pueden acompañarlas.

“Lo que se pretende explicar con la noción de reflexión –que, por otra parte, es una experiencia conocer que se conoce– es realmente la iluminación de la operación por el hábito”⁶¹.

“Si se rechaza la noción de reflexión, entonces tenemos que rectificar la relación entre hábito y operación, y decir que el hábito es el conocimiento de la operación, y a ese conocimiento lo llamo *manifestación*”⁶².

“Los hábitos son otro tipo de acto”⁶³.

Como habíamos dicho arriba, la operación es humilde, es decir, se oculta: se limita a presentar, es puro presentar lo presentado y no a sí misma. Este ocultamiento es desvelado concomitante e inmediatamente por el hábito que la acompaña.

Estas ideas son tres pinceladas básicas sobre una noción muy amplia y relevante (“la noción de hábito es la más importante de la teoría del conocimiento humano”⁶⁴). Su explicación está desperdigada por todo el corpus poliano, y además no está suficientemente precisada. Polo se preocupa de comparar su postura con el tratamiento medieval de los hábitos, el cual a su juicio los asimila demasiado a los hábitos de la voluntad. Esta es la clave para asomarse a la noción poliana de hábito intelectual, distinguirlo del hábito moral o virtud; y esto significa 4 tesis⁶⁵: los hábitos intelectuales no se adquieren con esfuerzo,

[60] *Curso*, Tomo II, pp. 173-4. La idea de identificar la modernidad con la postergación está tratada, en sede antropológica, en “El radical moderno”, en *Persona y libertad*, Eunsas, Pamplona 2007, pp. 183-205.

[61] *Curso*, Tomo IV/2, 1996, 157.

[62] *El logos predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, p. 107.

[63] *Curso*, Tomo I, p. 39.

[64] *Curso*, Tomo I, p. 220.

[65] Cfr. Sellés, J. F.; “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), pp. 1017-1036.

no son incrementables, cada operación tiene el suyo propio y son superiores a las operaciones porque son más activos. No vamos a entrar en ellas, sólo diremos que desde Polo no se puede definir qué sea un hábito intelectual, al menos por dos razones. La primera, porque al ser transobjetivos son a su vez indefinibles. La segunda, porque Polo dedica los textos en los que habla de los hábitos a mostrar su rendimiento más bien que su índole⁶⁶.

El límite temático es dependiente del límite estructural, y ambos autores lo notan del siguiente modo: hay temas que no caben en esa estructura, que desbordan el objeto. En el fondo ocurre porque dichos temas son, dicho rápidamente, acto o más que acto. En el caso de Scheler es la persona como espíritu que vive en sus actos, en el caso de Polo son 4 temas: la esencia de la persona humana (la humanidad de cada quién, la propia elaboración de la dotación humana nativa, que son las potencias espirituales), la persona humana misma (el cada quien, la libertad personal), la esencia del universo y el acto de ser del universo. Proponer los métodos ensayados por cada autor para esto excedería el propósito de este trabajo.

[66] Así hace Polo en las siguientes obras: *Curso*, Tomo IV/b, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, *Antropología trascendental*, Tomo I.

EL CONOCIMIENTO HABITUAL COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

THE HABITUAL KNOWLEDGE AS CONDITION OF THE POSSIBILITY OF METAPHYSICS

Miguel Martí Sánchez
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 10-10-2014

Aceptado: 02-11-2014

Resumen: Para Polo la metafísica es un saber radical de principios. Se examina ésta definición y se la confronta con posibles objeciones inherentes a la nociones de ‘principio’ y de ‘conocimiento’. Se exponen cuatro posibles objeciones: 1) ¿cómo puede ser algo un principio y no ser evidente sino necesitar de un saber sobre él? 2) Si son las cosas las que son primeras, ¿cómo se ha llegado a tener un cierto conocimiento de ‘principios’? 3) Si nuestro saber es de cosas, ¿cómo podría darse un saber discursivo sobre principios? Y 4) ¿no obligaría un saber de principios a abandonar cualquier otro conocimiento previo? Para hacer frente a éstas aporía se acude sobre todo a algunas propuestas desarrolladas en su *Curso de Teoría del Conocimiento*. En especial a la diferencia entre carácter intencional del conocimiento objetivo y el habitual del conocimiento de principios.

Palabras-clave: intelecto, conocimiento objetivo, conocimiento habitual, objeto, principio, aporía.

Abstract: According to Polo Metaphysics is a radical knowledge of principles. This definition is examined and confronted with some difficulties associated with the concepts of ‘principle’ and ‘knowledge’. There are four objections: 1) How can a principle be primary and not be at the same time manifest? 2) Why could one understand what are ‘principles’ if one have only experience of things? 3) If our knowledge and language are dealing always only with things, how would be possible a discursive science about principles? And 4) If there is a science of principles, why do not abandon the previous knowledge of things? In order to solve these problems we shall use some arguments in the *Curso de Teoría del Conocimiento*. The main argument is that there is a difference between the intentionality as a principal characteristic of the knowledge of objects, and the knowledge by intellectual habits in order to understand the principles.

Key-words: intellect, knowledge of objects, knowledge by habits, object, principle, puzzle.

En las páginas que siguen se exponen algunas de las ideas de Leonardo Polo acerca de la metafísica como ciencia o saber de los principios de la realidad. Es propio de la metafísica preguntarse por su propio método, porque un saber acerca de las causas últimas no puede apoyarse en conocimientos secundarios o derivados, pues su método debe ser tan radical como los principios que quiere conocer. Polo reflexionó a menudo sobre estos asuntos¹. Mediante esta nota se busca condensar algunas de esas propuestas con el fin de responder a ciertas paradojas asociadas a la misma posibilidad de la metafísica. Para ello se acude sobre todo al *Curso de Teoría del Conocimiento*.

Metafísica significa para Polo el saber cultivado a partir de los presocráticos pero que se fragua ante todo con Platón y Aristóteles, y que por mero afán de saber busca dar cuenta de los principios y/o causas últimas de aquello que es (*tô òn*) mediante la inteligencia (*noûs*)².

La metafísica nace asociada a la paradoja de que se trata de un saber *inútil*³. Esto se debe, entre otras razones, a que no se ocupa con cosas, sino con principios. De modo que la metafísica sería una ciencia que no tiene como punto de partida a las cosas (los entes) sino principios. Ahora bien, hay varios problemas o *aporías* ligadas a esta definición, en especial por lo que se refiere al uso que en ella se hace del término ‘principio’. Pueden ordenarse de la siguiente manera: en primer lugar, (a) si realmente estos principios fuesen principios, es decir primeros u originarios, deberían ser también evidentes, pero ¿qué necesidad habría entonces de un saber o ciencia acerca de ellos? En segundo lugar, (b) si se admite que -por la objeción (a)- son las cosas las que son primeras ¿cómo se ha llegado a *saber* -en el sentido de tener noticia- de algo así como de principios? Es claro que tanto la noción de principio(s) real(es) como la idea de una ciencia acerca de ellos resultarían, en este caso, cuanto menos paradójicas.

A estos dos problemas asociados a la noción de ‘principio’ se unen los que se refieren a la relación del conocimiento de cosas y, si es que lo hubiese,

[1] Polo, L.: *El acceso al ser*. Pamplona: Eunsa, 2004²; *El ser: Tomo I*. Pamplona: Eunsa, 1997²; *Hegel y el Posthegelianismo*. Pamplona: Eunsa, 2006²; *Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: Eunsa, 2007²; *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pamplona: Eunsa, 2006 son lugares donde pueden encontrarse estas reflexiones. En la última obra nombrada es donde mejor puede verse el desarrollo de estos temas según Polo. Aparecen de manera literal muchas de las tesis aquí sostenidas, por ejemplo, la diferencia entre conocimiento objetivo y conocimiento habitual, y la diferencia entre el objeto como *primero* y los principios como *primarios* (aquello *más allá* de lo cual no hay nada).

[2] Cfr. Polo, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*. Vol. II, Pamplona: Eunsa, 2006, lecciones 12 y 13 especialmente.

[3] Para las comparaciones que hace Polo entre metafísica y otras formas de saber puede verse su último libro publicado: Polo, L.: *Epistemología, creación y divinidad*. Pamplona: Eunsa, 2014. A esta paradoja de un saber inútil o sin producto (por oposición a las *téckne*), aunque en relación al saber que llama *sophrosíne*, parece llegar Platón en su diálogo *Cármides*.

el conocimiento de principios. Por un lado, y en nuestro orden en tercer lugar, (c) está la aporía referida a la posibilidad del mismo discurso metafísico. Ciertamente para hablar de aquello más inmediato y real –lo que serían los principios– no queda más remedio que dar un rodeo a base de mediaciones, un caso de las cuales paradigmático es el lenguaje⁴. ¿Cómo es esto posible? ¿No sería en ese caso necesario apelar a un saber de tipo místico? Y por último, como cuarta paradoja, (d) si se quiere alcanzar ese saber de los principios, parece ineludible renunciar al conocimiento primario o cotidiano, que podemos llamar también de cosas u objetos. Ahora bien, ¿por qué se debe renunciar a un conocimiento sin el cual hubiese sido imposible hacer un contraste entre objetos o cosas y principios?

Como resumen puede decirse que desde su nacimiento a la metafísica –entendida como saber de principios– le acompañan por lo menos estas cuatro aporías:

(a) Nace como un saber acerca de los principios reales, pero *prima facie* los principios no son primeros y tampoco por tanto reales, más bien son las cosas aquello que es primero y real.

(b) Las cosas se imponen –según (a)– como lo único real, luego ¿de dónde surge algo así como la necesidad de apelar a principios reales?

(c) ¿Cómo es posible desarrollar un saber acerca de esos principios si siempre pensamos y hablamos de cosas?

(d) Y en el caso de que hubiese principios, sería necesario renunciar al conocimiento de objetos y cosas con el que se conoce de manera ordinaria.

Una vez enumeradas algunas de las dificultades relacionadas estrechamente con la misma problemática metafísica cabe preguntarse entonces por cuál es el camino –si es que lo hay– que es necesario recorrer para desarrollar un saber acerca de los primeros principios. Con el fin de responder, en la medida de lo posible, a esta pregunta, y evitar que uno se detenga en la perplejidad a la que suelen llevar algunas tesis metafísicas –como puede ocurrir con el mismo conocimiento de los primeros principios–, acudiré a algunas de las propuestas de Polo, como ya se ha dicho, sobre todo a las consignadas en su *Curso de Teoría del Conocimiento*. Son las siguientes: 1) conocer es una actividad u operación vital del ser humano; 2) la inteligencia conoce de modo plural, potencialmente infinito y ordenada al crecimiento; 3) una cosa es el conocimiento (objetivo y habitual), otra la teoría del conocimiento y la metafísica; y 4) la metafísica es un saber acerca de principios pero diferenciado del que tienen de ellos otros saberes.

[4] De todos modos conviene no confundir el *conocimiento* de los principios con el discurso que se elabora para dar cuenta de qué son estos principios o de que es posible conocerlos. Pueden verse valiosas reflexiones sobre las relaciones de mediación-inmediación en la temática metafísica en el libro *Metafísica tras el final de la metafísica* de Alejandro Llano y Fernando Inciarte (Ediciones Cristiandad, Madrid 2007).

1. Conocer es una actividad vital del ser humano

Conocer para el ser humano no es una actividad extrínseca o accidental, sino una de sus actividades más propias, en la que expresa de manera íntima *su* esencia y se le revela también la esencia de *aquello que propiamente es*, lo que se llama realidad. Más aún, conocer es una actividad que ejerce en cuanto que es un ser *vivo* intelectual, por eso Polo suele decir que el conocimiento es la más alta *operación vital*⁵. Por consiguiente conviene que un saber acerca de los principios no ignore que él mismo –en cuanto ‘saber’– *es en parte* conocimiento. Esto último equivale a decir que tanto las cosas como los principios cuando se muestran lo hacen a un cognoscente.

De entrada, como decimos, la relación del ser humano con los principios, o mejor, con las cosas, es vital y cognoscitiva. Y es al conocimiento –sobre todo intelectual– al que se le muestran tanto las cosas como, si es que los hubiese, los principios de las mismas. De modo que una vez se produce esa relación entre conocimiento y realidad no puede evitarse tenerla en cuenta como un dato fundamental; más aún cuando lo que se busca es dar cuenta *desde* el conocimiento –en el cual el ser humano siempre se encuentra– de aquella realidad con la que se encuentra *en relación*.

Por consiguiente en el caso de buscar un conocimiento radical de lo real –metafísico–, no se puede pasar por alto que el conocimiento *siempre* media entre lo que se conoce y aquel que ejerce ese conocimiento. Ahora bien eso no significa que se encuentren en una relación biunívoca o isomórfica, pues el conocimiento humano siempre se expresa de manera plural y concreta. Es lo que Polo llama la conmensuración de operación(es) y objeto(s), e ilustra con la pluralidad de operaciones intelectuales que ya había distinguido la tradición⁶ tanto griega como sus receptores medievales: abstracción, conciencia y juicio.

Pues bien si se advierte que conocer y conocido no son idénticos se está, según Polo, en situación de hacer metafísica. Una vez se conoce la diferencia entre *ser-conocido* y *ser-conocido* entonces al mismo tiempo se atisba la naturaleza de la problemática metafísica⁷. En el momento de la vida intelectual en que se comprueba que el conocimiento *cotidiano* no basta porque no agota lo que puede saberse de lo real, entonces se busca fundamentar ese mismo conocimiento. Esto ocurre, como se decía, porque se cae en la cuenta de que *el conocimiento de la realidad no es la realidad misma*.

[5] Esta expresión la usa Polo en varios lugares, el más claro se encuentra en Polo, L.: *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 2012².

[6] Puede verse para este desarrollo de las operaciones intelectuales en la tradición y sobre todo en Aristóteles la profunda monografía de Kapp, E.: *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York: Columbia University Press, 1967.

[7] Cfr. Polo, L.: “Lo intelectual y lo inteligible” en *Anuario Filosófico* 15, 1982, pp. 103-132.

Para fundamentar nuestro conocimiento es claro que no es posible *salir* del conocimiento, pero tampoco –si se aspira a un saber radical– puede uno *quedarse* sin más en él. La solución de Polo –inspirada en argumentos ya formulados por Tomás de Aquino⁸– consiste en declarar que ese reconocimiento de la limitación inherente al conocimiento objetivo o cotidiano es sobre todo un *autoconocimiento*. A juicio del pensador madrileño el conocimiento es acto perfecto, y por ello alcanza siempre y en todo momento su fin. Pero el conocimiento se expresa no sólo mediante un único acto, sino con múltiples. Sin advertir esa multiplicidad de la intelección, y por tanto también la existencia de una pluralidad de objetos de la intelección cualitativamente distintos, no cabe diferenciar entre objeto y realidad, y tampoco, en definitiva, entre cosa y principio. De modo que, como se verá más adelante, en cierto sentido conocer *los principios* es ante todo conocerse, y sólo en esa medida es posible que a uno se le revele *tal y como es* aquello que conoce⁹.

2. La inteligencia conoce de modo plural, potencialmente infinito y ordenada al crecimiento

Como ya se ha dicho, no hay un único modo o método de conocer según el cual no hiciese falta seguir conociendo, con otras palabras: el conocimiento se expresa de manera plural. Por lo mismo no hay un último objeto de conocimiento. Como repite Polo a menudo, *se conoce y se sigue conociendo*. Sólo al ser humano, a diferencia del resto de seres naturales, se le abre el mundo como objeto¹⁰, y en la medida en que el objeto es *lo abierto*, cuando el ser humano conoce lo que conoce –objetos– ni siquiera nota su presencia. Ahora bien, asegura Polo que cabe volver sobre tal presencia del objeto, la cual, sin embargo, no es parte ni nota del objeto *en cuanto tal*. Este conocimiento de la presencia o bien reconocimiento, propone Polo, no es de carácter objetivo sino *habitual*.

La noción de hábito (*héxis-hábitus*) tiene un largo recorrido histórico –en especial en lo que concierne a la voluntad y por tanto a la ética y filosofía

[8] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 9.

[9] No se olvide que ese reconocimiento puede verse desde tres perspectivas: 1) una la de la existencia de ese reconocimiento en cualquier acto “natural” del entendimiento o intelecto (cualquiera sabe que su conocimiento *no es* la realidad), en segundo lugar, 2) ese reconocimiento en cuanto que es hecho *tema* (por ejemplo, formular como tesis de la teoría del conocimiento: “sin acto de reflexión el acto intelectual de juzgar es imposible”), pues en ese caso es parte de la teoría del conocimiento; y por último, 3) ese saber de la necesidad de reconocer la limitación del conocimiento cotidiano con el fin de hacer metafísica. En esta última se encuentra la propuesta metódica de Polo para la temática metafísica: primera dimensión del *abandono del límite mental*.

[10] En esto, como en otros asuntos, Polo es netamente aristotélico. Para esto puede verse el estudio de González Ginocchio, D.: *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 183, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2005.

práctica–, que no es el momento de desarrollar. La intención de Polo es rescatar este concepto para expresar el modo en que la inteligencia –y no sólo la voluntad– es capaz de ejercer pluralidad de actos, y sobre todo, de reconocerse, perfeccionarse y crecer¹¹. Le interesa mostrar cómo la inteligencia llega a ser lo que es –entre otras cosas, capaz de conocer principios y no sólo cosas– sin prescindir de ninguna de sus capacidades y modalidades. De ahí que con el uso del término *hábito* se busque ante todo una descripción fiel de cómo *funciona* la inteligencia. Ésta conoce objetos, pero también reconoce su actividad más propia: actos cuyos objetos son intencionales –sin los cuales no habría conocimiento–; pero esa advertencia no corre ni puede correr a cargo de la misma operación que presenta al objeto, sino de un acto de otra índole que ilumina la operación¹².

En resumen, el conocimiento humano se manifiesta como una realidad plural, no ejerce sólo un tipo de actos, sino que al conocimiento objetivo y cotidiano le acompaña un conocer de carácter habitual. Los hábitos iluminan la operación, y en esa medida muestran al mismo tiempo la *natura intellectualis* del ser humano. Sin esa duplicidad inherente al conocimiento –operación y hábito– sería imposible diferenciar entre cosa y principio, entre saber y no saber, entre verdadero y falso, realidad y apariencia, y en último extremo sería irrealizable la metafísica.

3. Diferencias entre conocimiento cotidiano (objetivo y habitual), teoría del conocimiento y metafísica

Polo distingue claramente entre el conocimiento humano, que considera capaz de objetos, operaciones y hábitos, de la *teoría* que hacemos sobre ese conocimiento y, por último, de un camino del conocimiento humano para conocer los principios: la metafísica. Por esa razón, que como resultado de su investigación Polo diga que la posibilidad de la metafísica se cifra en los hábitos –sin ellos no hay posibilidad de advertencia de la diferencia entre operación y objeto ni entre la presencia y lo presentado– no significa que sin metafísica no haya conocimiento de ningún tipo.

Para conocer *las esencias de las cosas* no hace falta saber metafísica, más bien al revés, tanto para hacer teoría del conocimiento como metafísica es necesario *haber conocido*. Ahora bien, según Polo, no basta ese *haber conocido* para hacer metafísica y tampoco para hacer teoría del conocimiento. Pues sólo

[11] “La inteligencia no es un principio fijo”: Polo, L.: *Curso* cit., vol. II, p. 170.

[12] No se trata de una solución *ad hoc*. Como ya se ha citado, el mismo Aquinate piensa que no es posible el ejercicio del acto intelectual de juzgar sin que el entendimiento conozca en cierto sentido su esencia a través de su acto. La cuestión reside en qué tipo de conocimiento es el que acompaña al acto de juzgar y que revela al mismo tiempo la esencia del entendimiento. Según Polo tal conocimiento es ante todo habitual.

la primera advierte la insuficiencia de ese conocimiento en orden al saber de los principios, y es gracias a la segunda que es posible describir en qué consiste esa insuficiencia. De ahí que quepa decir que el saber metafísico no es conocimiento *de* hábitos sino *por medio de* hábitos. Y que la teoría del conocimiento –al menos en su vertiente dedicada a la inteligencia– no es ejercicio de hábitos sino descripción tanto de ellos como del resto de actos intelectuales¹³.

4. La metafísica es un saber acerca de principios pero diferenciado del que tienen de ellos otros saberes

La metafísica se caracteriza respecto de otro tipos de saberes también dedicados al tema del *fundamento* en que busca dar cuenta de éste sin mediaciones, es decir, sin otro recurso que la inteligencia. En cuanto que la inteligencia conoce de manera *intencional* tiene garantizado que su objeto es siempre *de* lo real. Además, ese mismo detenerse propio de la inteligencia, por el que cae en la cuenta de que hay algo más que objeto –es decir, saber que hay algo más que lo que se muestra en la intencionalidad–, es lo que inicia la búsqueda de principios. A la inteligencia se le muestra esa limitación inherente a la intencionalidad¹⁴, lo que no significa que no se muestre a otras facultades humanas, como puede ser la voluntad. Pero es la metafísica la que es ante todo ejercicio de la inteligencia en orden a buscar un saber acerca del fundamento.

En cuanto que se *pregunta* por la índole del fundamento, la metafísica renuncia a *dominar* al fundamento y a apelar a instancias inferiores a la inteligencia misma con el fin de conocerlo. Pues, como se ha dicho, empezar a hacer metafísica es caer en la cuenta de que los objetos no son *reales* o no son todo lo real. De modo que hay algo que no aparece en el objeto ni como objeto, y sin embargo eso también es real, incluso lo *más* real. Luego el objeto no es la causa última pues siempre hay algo más que objeto. De este modo se descubre que son los principios los que *preceden* a la inteligencia, pues ¿a qué cabría entonces apelar más que a la misma inteligencia que ha revelado tal *anterioridad*?

Es a partir de aquí desde donde uno puede hacerse la pregunta por los principios, es decir, en el momento en que aquello que parecía indubitable y evidente –el objeto, “las cosas”, *lo que hay ya inmediatamente abierto*– se mues-

[13] Me permito remitir a un trabajo en el que he desarrollado un poco más estas ideas: Martí, M.: “Intencionalidad: relación entre conocimiento objetivo y teoría” en González, A. L. y González, D.: *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español 47, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, pp. 13-20.

[14] Nótese que es la inteligencia misma la que es capaz de ello, y no determinadas inteligencias como las de grandes pensadores, o bien sólo a una determinada rama de la filosofía o escuela filosófica. Lo contrario sería algo así como proponer un cierto esoterismo filosófico.

tra como algo aspectual y parcial¹⁵. Esa capacidad de mostrar el conocimiento intencional como algo limitado es parte integrante de la inteligencia, un momento de su desenvolvimiento natural en cuanto ordenada al conocimiento habitual y de principios.

La metafísica que se entiende a sí misma como saber de principios renuncia a reducir la realidad a la concepción cotidiana que tenemos de ella. No lo hace porque piense que ésta es falsa, sino porque con ella no es capaz de justificar aquello que se le ha aparecido como real. El juicio de la inteligencia es contundente: hay más realidad que la que se muestra a la manera cotidiana de conocer. No porque haya *otra* realidad, sino porque es esa misma cotidianeidad la que es necesario justificar. El metafísico afirma que realmente no sabe qué es la realidad, de modo que renuncia a la seguridad de la *ignota ignorantia* y busca el fundamento. Puede decirse entonces, de manera dialéctica, que hacer metafísica consiste en pasar del *saber 'no sabido'* –concepción natural– al *no saber 'sabido'* –advertencia de la limitación inherente al conocimiento objetivo–, e intentar alcanzar el *saber 'sabido'* –metafísica–.

Como conclusión de esta nota pueden resumirse las propuestas de solución de Polo –desarrolladas a lo largo del texto– a las aporías planteadas al comienzo:

1) Hay dos maneras de decir que algo es primero para el conocimiento, a saber: o bien objetivo, o bien habitual. Ahora bien, lo que se le muestra como primero a los hábitos cognoscitivos desbanca de su anterioridad óptica a aquello que se le mostraba como anterior u originario al conocimiento objetivo. Algo parecido a lo que ocurre, en la descripción que suele hacerse en la teoría de la ciencia (*episteme*) aristotélica cuando se diferencia entre el conocimiento de lo que es primero para nosotros (*pròs hemás*) y lo que lo es de manera absoluta (*haplós*).

2) El descubrimiento de la intencionalidad como rasgo característico del conocimiento objetivo muestra también que cualquier objeto intelectual es insuficiente para dar cuenta de sí mismo, es decir, tanto de lo que muestra como de su presencia ante el cognoscente. Es necesario justificarlo, es decir, buscar su fundamento o principio.

3) El proceso de reconocimiento o autoconocimiento de la inteligencia es la condición de posibilidad de la distinción entre cosas y principios. Una vez desvelada la ‘existencia’ de operaciones que hacen posibles los objetos, se cae en la cuenta de la parcialidad inherente a cualquier objeto y a cualquier operación.

4) Por consiguiente, aunque se trata de renunciar al conocimiento cotidiano, no se hace con el fin de suplantar tal conocimiento, sino de fundamentar aquel que se posee y que se muestra como limitado y parcial.

[15] Obsérvese que no se dice falso o erróneo. Ese conocimiento, a pesar de ser aspectual, no deja de ser intencional y en ese sentido *verdadero*.

LEONARDO POLO Y LA INTENCIONALIDAD: LA REVISIÓN Y REACTUALIZACIÓN DE UN CONCEPTO CLÁSICO

LEONARDO POLO AND INTENTIONALITY: REVISION AND
REACTUALIZATION OF A CLASSIC NOTION

M^a Idoia Zorroza
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 10-10-2014

Aceptado: 02-11-2014

Resumen: La recuperación de la noción de intencionalidad (un término escolástico) con el pensamiento de Brentano y la fenomenología de Husserl tenía como intención garantizar la objetividad del conocimiento humano frente a diversas formas de psicologismo y reduccionismo. Sin embargo, se realiza una modificación conceptual que para algunos autores da razón de dos hechos: el primero, mantener un idealismo de nuevo cuño; el segundo, la necesidad de otra vía para garantizar el realismo gnoseológico. En Leonardo Polo (1926-2013), este doble objetivo se realiza profundizando en la noción clásica de intencionalidad, recuperando el sentido de la *energeia* aristotélica y su articulación entre immanencia y trascendencia.

Palabras-clave: intencionalidad, Brentano, Husserl, Leonardo Polo, acto, objeto, *energeia*, immanencia.

Abstract: The recovery of the notion of intentionality (a Scholastic term) in Brentano's thought and Husserl's phenomenology had the intent of guaranteeing the objectivity of human knowledge against diverse forms of psychologism and reductivism. However, a conceptual modification developed from it that, for some authors, accounts for two facts: first, it made the establishing of a new sort of idealism possible; secondly, it made evident that a new way for guaranteeing gnoseological realism was necessary. Leonardo Polo (1926-2013) accomplishes this goal by going into detail about the classical notion of intentionality, recovering the classic sense of the Aristotelian *energeia*, and its articulation of immanence and transcendence

Key-words: intentionality, Brentano, Husserl, Leonardo Polo, act, object, *energeia*, immanence.

Cuando en Leipzig, en 1874¹, un joven profesor propone la recuperación de la noción clásica de intencionalidad con objeto de recuperar para la filosofía, la psicología y el conocer humano un estatuto diferenciado, estaba lejos de advertir que su primera propuesta significaría la apertura de un espacio para el filosofar² que pondría las bases de una dirección superadora del pensamiento propiamente moderno. Para Brentano, la cualidad que distingue y caracteriza lo –llamémosle así– mental o espiritual por contraposición a lo físico será justamente la intencionalidad. Sobre esa primera descripción de Brentano «todo fenómeno psíquico se caracteriza por aquello que los escolásticos del medioevo denominaron la presencia intencional», Edmund Husserl desarrollará un análisis de la intelección depurada del psicologismo y subjetivismo de muchas teorías para establecer el carácter *objetual* de la intelección³. De manera que la garantía de un dominio propio y específico para definir la particular actividad que ejerce el conocer, en particular, pasaba por la recuperación de una de las más importantes nociones medievales, la de la *intencionalidad* cognoscitiva⁴.

Para la fenomenología, *intencionalidad* señala el esencial carácter remitente del acto psíquico: una «relación a un contenido», «dirección a un objeto», con expresiones de Brentano. O, en Husserl, la definición propia del acto o *vivencia intencional*, en concreto, el carácter esencial común a toda vivencia por la que se refiere a algo objetivo, sea cual sea la forma de ese referirse; es «la

[1] Se trata de la primera edición de la obra de Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig, 1874; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973; traducción castellana parcial: *Psicología*. Traducción de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1926 (son textos extraídos de dos obras: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, v. II, c. 1 y *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*). Sobre Brentano, cfr. Cruz Hernández, M.: *Francisco Brentano*. Salamanca: Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, VI, 2, Universidad de Salamanca, 1953; *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*. Salamanca: Acta Salmanticensia, Universidad de Salamanca, 1958; Satué, A.: *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*. Barcelona: Consejo superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1961; Chirinos, M. P.: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*. Pamplona: Eunsa, 1994; Moran, D.: *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000.

[2] Zubiri, X.: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987, p. 13, especialmente destacando la labor continuadora de esta idea de Franz Brentano en la fenomenología de Edmund Husserl.

[3] Cfr. Husserl, E.: *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen)*, Max Niemeyer Verlag, 1913). 2 vols, trad. Manuel G. Morente / José Gaos, Madrid: Alianza, 1999, vol. I, p. 219 y ss.

[4] El término *intentio* o *intencionalidad* puede tomar diversas significaciones en la filosofía medieval, aunque la más relevante ahora es la gnoseológica que está cifrada en la posesión intelectual (espiritual) de la *forma* de la cosa (cfr. Hayen S.I, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1954; Moya, P.: *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000). En relación a la *intención* como propiedad del acto de dirigirse a, *referirse* o *remitirse* a un objeto (Brentano y la fenomenología) hay sin embargo una *modificación conceptual* (cfr. Chirinos M. P.: *Intencionalidad y verdad* cit., pp. 45-66; sobre la intencionalidad en Brentano).

naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia»⁵. Esa propiedad distintiva es para Brentano el carácter esencial o naturaleza propia de los *actos* de conciencia. De este modo, el acto de conocimiento, que la psicología ha visto como un determinado acto psíquico o vital, se revela para la fenomenología en lo que es esencialmente como acto: un acto esencialmente distinto del físico y definido por su constitutiva referencia a algo otro. Este acto, en resumen, queda confirmado como acto intencional. Esa peculiar referencia del acto es la marca distintiva de la noción fenomenológica de intencionalidad.

La filosofía contemporánea recurre, por tanto, con Brentano y Husserl a la noción de intencionalidad para resolver aquel problema heredado de la filosofía moderna que, esquemáticamente, podía ser planteado en estos términos: si el conocer es algo activo, lo conocido es, en realidad, algo producido por él, algo que es de alguna manera suyo. Por ello, pretender que al conocer tenemos lo real es a lo más una ingenuidad filosófica o un sentimiento injustificado, en todo caso una posición falta de crítica. Si es mero recibir, no es conocimiento; es, a lo más, un hecho físico precognoscitivo; porque si es cognoscitivo, conocemos en la medida en que damos a lo conocido objetividad (diría Kant: conocemos lo que la subjetividad misma *pone*). Si lo conocido es otro que la conciencia no es conocido; si es conocido, entonces no es, en último término, realmente otro, sino efecto, resultado o posición de esa misma conciencia. La defensa del carácter activo del conocer en la filosofía moderna, había llevado en último término a perder la inmediatez gnoseológica de lo real: lo real no es esencialmente algo que preceda, guíe o determine el conocer (un principio rector), sino lo sometido a la función espontánea, directiva y autónoma del sujeto cognoscente⁶.

Si la intelección es intencional, como plantea la fenomenología, si nuestro conocer es *de* lo otro distinto de la conciencia, ha de sernos de alguna forma dado eso otro. La intelección recibe de algún modo lo conocido; sin embargo, ese recibir no puede ser entendido como un necesario momento de inmutación física. Primero, porque afirmar un momento precognoscitivo, causal de inmutación física no impide la posición de un inmanentismo gnoseológico⁷: señalar la necesidad

[5] Brentano, F.: *Psicología* cit., pp. 27-29. «Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. [...] Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto». Ver también Husserl, E.: *Investigaciones lógicas* cit., II, pp. 498 y ss. De hecho, el mundo de la objetividad logrado por Husserl puede sugerir un *tercer reino* sustentado trascendentalmente (idealmente) por una subjetividad: una nueva forma de idealismo trascendental.

[6] Prólogo de Antonio Millán-Puelles en Gómez Romero, I.: *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel, 1986; Ortega y Gasset, J.: «Las dos grandes metáforas» en *Obras completas*, II, Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 387-400.

[7] Por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* de I. Kant (edición de P. Ribas, Madrid: Alfaguara,

de una pasividad o afección física no es obstáculo para considerar que lo conocido es esencialmente resultado de una posición intelectual inmanente. Además (y aquí se insertaría el esfuerzo fenomenológico en torno al tema) el descubrimiento de la alteridad en la conciencia no argumenta a favor del el carácter eficiente de la realidad allende y la pasividad de la conciencia (el argumento del –así llamado– realismo ingenuo) sino, en otro orden de argumentación, sólo afirma que en la intelección estamos hablando de un acto que constitutivamente es, en cuanto acto, determinado por algo otro (objeto o realidad)⁸.

Es posible comprender qué sea propiamente la intelección en cuanto hablamos de un acto *no activo* (al modo físico), un acto *intencional*; es la propuesta de Brentano que asume Husserl: un acto de este tipo es *acto*, acto receptivo o abierto a lo otro que no es él (el *noema*, elemento respectivo que lo *constituye* como acto y acto intencional). Con la fenomenología, por tanto, se pretende hablar de la intelección con categorías conceptuales que no se ajustan al esquema causa-efecto, acción-pasión, etc. La intelección será un peculiar acto en el cual hay una actividad no productiva y una receptividad objetiva que no se identifica con la pasividad: el tener intelectual de aquello que afecta no se resuelve en un estar afectado; pues, en todo caso, se tiene (lo que afecta) en lo que es en sí y no en el efecto producido en mí⁹.

1978), encontramos que, al tiempo que se afirma la posición y construcción subjetiva del objeto de conocimiento, se requiere la suposición de una realidad exterior «fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación», (BXXXVIII-BXLI). La afirmación de una realidad exterior que impulse la actividad cognoscitiva no es garantía de realismo gnoseológico, empero.

[8] Así, a la filosofía moderna, que habría *despertado* al descubrimiento del carácter activo, libre y configurador de la subjetividad humana, se le critica el que lo hubiera interpretado según parámetros eficientes, la *actividad* subjetiva encontraba en sí la norma, ley y objetividad de lo conocido o configurado. Por ello la primera diferencia necesaria es la que hay entre *actividad* y *acto*. Sólo un acto no entendido de modo eficiente puede ser *activo* pero *receptivo*: puede en cuanto *acto* encontrar en lo otro que actualiza, su norma y objetividad. Sobre la incompreensión del carácter específicamente activo del acto de conocer, según Polo (conculcación del axioma A), cfr. Polo, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, 4 vols., Pamplona: Eunsa, 1984-1996; especialmente en vol. I, pp. 69-72.

[9] La filosofía de Aristóteles y el realismo clásico ha puesto distancia entre el *recibir* intelectual y cualquier tipo de *recibir* físico, para justificar la especificidad del conocer y su inmaterialidad. Por ello, hablar de *inmutatio* como origen del conocimiento exigiría diferenciar una *inmutatio* de carácter físico de otra propiamente *espiritual* o *inmaterial*. Esta diferenciación es esencial: no significa que el tener el objeto, lo real, es tener ni actual ni virtualmente lo conocido con su modo de ser «físico», y en su presentarse físico; lo real tiene que estar y tiene que ser dado de otro modo, tanto si hablamos del conocimiento sensible como del conocimiento intelectual. Es en ese «de otro modo» en el que el realismo gnoseológico juega su baza más importante. Por un lado no puede excluir una explicación de tipo causal y física, pues real y efectivamente lo real nos afecta de modo físico. Por otro, no puede entenderse como un desencadenante de la acción espontánea del entendimiento. La filosofía medieval situaba conceptualmente en este particular quicio el tema de la *species*: la forma de lo conocido (la *misma* forma de lo conocido) pero *inmaterializada* (tenida de un modo no físico). Véase, Floucat, Y.: “L’intellection et son verbe selon S. Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 97-3, 1997, pp. 443-484 y pp. 640-693; aquí pp. 446 ss., además del trabajo citado de A. Hayen.

En último término lo que se está diciendo es que hay dos momentos de diferente signo, esencial y formalmente diferenciados incluidos en el hecho intelectual: uno de tipo fáctico o psicológico y otro de tipo intencional. Su confusión (fruto de no haber advertido suficientemente su diferenciación) ha distorsionado los elementos básicos de la gnoseología moderna¹⁰. En cuanto acto, la intelección es determinada (por la forma inteligible) sin dejar de ser activa: la intelección es en cuanto recibe y es determinada por algo, a modo de una potencia, pero el modelo hilemórfico ha sido traspuesto a un plano diferente, con unas connotaciones propias. Allí, tomado de modo más literal, *intencionalidad* podría traducirse (apelando a su vocablo original latino) como *tender a (tendere-in)*, tender a otro. Este sería el sentido atribuido por Husserl a lo intencional.

Sin embargo, el desarrollo de la fenomenología advirtió que proponer un objeto como correlato de un tender volvía a perder lo real para el conocer refugiándose en un idealismo de nuevo cuño. En esta denuncia nos encontramos con dos respuestas diferenciadas protagonizadas por dos de los autores más originales y sugerentes del pensamiento español contemporáneo: Xavier Zubiri (1898-1983) y Leonardo Polo (1926-2013). El descubrimiento brentiano (o mejor dicho, la recuperación fenomenológica del concepto) de la *intencionalidad* fue bien acogido en cuanto se presentó como la superación del *inmanentismo moderno* –la afirmación de que la conciencia no lo era de contenidos sino que era *referencial*, su ser era no un *tener* sino un *intender* a lo que ella no era–; sin embargo al poco levantó severas críticas por cuanto lo que se entrevió como una salida al idealismo moderno no respondía a todas las expectativas de lograr una filosofía *realista* (una *gnoseología* realista) y en la práctica se convertía en una forma más sutil de configuración del objeto (de ahí la crítica de psicologismo de Husserl a Brentano y de idealismo de los discípulos de Husserl a su maestro).

Sin entrar aquí a una comparación entre ellos –como empecé en otro lugar¹¹– sí podemos resumir a grandes rasgos que, para Zubiri, advertir la insuficiencia de la intencionalidad fenomenológica le lleva a criticarla y rechazar que el conocimiento sea formalmente intencionalidad: el conocer no es un *tender a* sino un *estar en*: el estar algo meramente actualizado en la inteligencia quedando no ya como objeto sino como formalidad de realidad¹². En cambio,

[10] Tesis similares son las defendidas por Millán-Puelles, A.: *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1963; *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp, 1996; y Llano, A.: *Gnoseología*. Pamplona: Eunsa, 1987; *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999; *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: Eunsa, 1983, al considerar los elementos claves de una teoría de la intelección realista.

[11] En el artículo “Dos caminos del objeto a la realidad: Xavier Zubiri y Leonardo Polo” en *Studia Poliana* 7, 2005, pp. 143-172.

[12] Zubiri rechaza la noción de «objeto» (uno de los términos que en filosofía que resultan ambiguos dada la cantidad y diversidad de contenidos semánticos que contienen (cfr. Ferrater, J.:

como dirá Leonardo Polo, el sentido de *inmanencia* que respeta la *receptividad* y realismo cognoscitivo, supone entender correctamente el descubrimiento aristotélico de la *operación inmanente*, en donde *inmanencia* operativa y *trascendencia* objetiva se exigen y acomodan. Pero eso no es la posición de un acto intencional, que *tienda a...* su objeto, sino, rescatando lo mejor de la teoría aristotélica, la comprensión de la *praxis perfecta*¹³ recuperando el verdadero sentido de intencionalidad cognoscitiva¹⁴.

Cuando en general se habla de *intencionalidad* en la inteligencia¹⁵ se quiere superar la dualidad *inmanencia-trascendencia* que la filosofía moderna había presentado como una dualidad irreductible. Pero en su origen medieval, esa noción planteaba la unificación (inmanencia) de objeto y sujeto en un acto, junto con una trascendencia intencional (el objeto no es el sujeto ni nada de éste). En palabras de Millán-Puelles: «¿Cómo puede darse la unidad de esta doble presencia en un solo acto subjetivo y, respectivamente, cómo es posible que el objeto y el sujeto se unifiquen en ese mismo acto? Esta doble exigencia de diversidad y de unidad debe ser mantenida porque responde a los hechos»¹⁶.

Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza, 1979) pese a su connotación de «no subjetivo» por mantener una intrínseca referencia o dependencia de un sujeto: «objeto» reclama una referencia a un acto cognoscitivo, con la connotación de presentarse a o ante, ligado a un acto intencional, definido por una mutua referencia; por eso hace preceder a la intención la *actualidad*: si hay algo que se presenta a o ante es porque previamente es. «Entender es un mero actualizar la cosa»; Zubiri, X.: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; Madrid: Alianza, 1972, p. 113. Lo que se actualiza en la intelección como realidad no tiene pues, carácter preciso de *objeto*, aun estando inteligido como objeto; lo es por su carácter real (*Sobre la esencia* cit., p. 382). «La *res qua objecta* se funda en la previa presentación de la cosa real en cuanto real. Esta realidad de la cosa es la que primariamente pertenece de un modo intrínseco a la integridad de la intelección; es, en efecto, su fundamento inmediato y su término formal directo» (*Sobre la esencia* cit., p. 405; *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial / Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, 2ª1981, p. 193.

[13] Se trata de la noción de *energeia* o *praxis perfecta* en Aristóteles. L. Polo dedica una gran atención a la *operación inmanente* como núcleo de su *Curso* cit., vol. I, pp. 53-65. En virtud de ella Polo critica a la filosofía de Kant de *fiscalismo*, por haber confundido la *operación inmanente* o *praxis perfecta* del conocimiento con una *operación transitiva*, una acción física o constructiva (pp. 70 y ss.). La referencia al modo de la posesión del fin (del objeto) es lo que clarifica las dos formas dichas, un poseer en *simul* y un poseer terminativo o procesual. L. Polo incluye también (como Millán-Puelles) a Husserl en esta crítica, por hacer del polo subjetivo constituyente, si no del contenido del objeto, sí de su carácter de objeto. *Curso* cit., vol. I, p. 106.

[14] El *tender hacia* expresaría, propiamente, la intencionalidad volitiva. La flexión del *tendere-in* donde el *in* es direccional, para pasar al *in* de situación la realiza en su análisis de la intencionalidad, Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 157 y ss.

[15] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, p. 157 y ss. recuerda en este punto que el *in-tendere* no sólo es tender a sino especialmente estar *en*; cfr. pp. 158-160. Además, Polo, L.: *Curso* cit., vol. II, pp. 55-59, con las consecuencias antropológicas de ese *en*, pp. 67-72.

[16] Millán-Puelles, A.: *Estructura* cit., pp. 184-185. Y continúa «Si la autoconciencia subjetiva y la trascendencia intencional se dan, [...] en la unidad de un solo acto indivisible, es indispensable que este acto sea el acontecimiento en el que sujeto y el objeto se unifican, en calidad precisamente

Pero entonces no hablamos de la *intencionalidad fenomenológica*, sino del sentido primario y original de *intencionalidad* en su inflexión inicial en la filosofía medieval¹⁷. Luego Brentano no recuperó de modo total la riqueza de este concepto; de ahí que podría ser más fructífero atender a él, para utilizarlo en la conceptualización de la inmanencia-trascendencia intelectual, que es lo que elabora Polo, incorporando así los logros de buena parte de la tradición filosófica anterior.

Para diferenciar la noción de intencionalidad fenomenológica y medieval debemos recordar que: «la intencionalidad no es un efecto del sujeto ni una constitución aportada por el sujeto, [...] la intencionalidad no es el acto. Husserl pasa de la intencionalidad del objeto a la intencionalidad objetiva, que es una intencionalidad en el sujeto. Consiste en ser un modo referencial del sujeto a la cosa para que ésta devenga objeto constituido en la conciencia»¹⁸. Si la intencionalidad lo es del acto, no conseguimos superar la ya mencionada escisión del objeto conocido y lo real.

Por lo dicho anteriormente se puede concluir que, si en vez de intencionalidad objetiva (referencia del acto a un objeto) se habla de intencionalidad del objeto –lo intencional es el objeto–, entonces el acto no es referencia al objeto, sino posesión inmanente del objeto; así se da un giro nuevo a la noción de intencionalidad¹⁹. Admitir que lo intencional es el objeto, y no el acto, es definir

de distintos y sin componer una tercera entidad [...]. Además, es sólo un acontecimiento subjetivo, algo que como hecho real no afecta al ser (intrínseco) del objeto sino, exclusivamente al ser de la subjetividad que se lo hace presente».

[17] Un autor que ha tratado el tema de la intencionalidad en Brentano y la fenomenología en general y retrocedió a su sentido medieval fue Cruz Hernández, M.: *La doctrina de la intencionalidad* cit. De su «retroceso» a la filosofía escolástica quedaron, como hitos, la intencionalidad en el pensamiento de Avicena y Suárez. No obstante, aunque la intencionalidad fenomenológica es más similar a la corriente esencialista de estos autores, es imprescindible notar que *intencionalidad* tiene otra acepción en la tradición aristotélico-tomista: la intencionalidad objetiva. Un reciente trabajo sobre la intencionalidad medieval y contemporánea es el publicado en dos monográficos de la revista: *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 2010 (10): *Prospettive tardo-medievali sull'intenzionalità* (F. Amerini, F. Marrone, P. Porro, coord.) y 2012 (12): *Intenzionalità e realtà* (C. Esposito, P. Porro).

[18] Sellés, J. F.: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y la voluntad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1995, p. 17. Cfr. Rábade, S.: *La estructura del conocer humano*. Madrid: Toro, 31985. Cfr. Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 114 y ss.; también “Lo intelectual y lo inteligible” en *Anuario Filosófico* 15-2, 1982, donde sostiene que, perdida o malinterpretada, la unidad de inteligido e inteligible, se crea el problema del dualismo y del puente (el acto es versión al objeto, no lograda, y se establece un problema de *relacionar* ambos elementos), se deriva también una *cosificación* de ambos polos, y el problema *espacial* de cosa externa o cosa en la mente, p. 109.

[19] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, p. 145; pp. 157 y ss.; al que se opone el *in* con sentido de situación, «estar-en»; ver también pp. 162-163, donde recuerda en este punto que el *in-tendere* también tiene el sentido recogido por la etimología latina de inteligencia e intelección: *intus-legere, legere-intus*: afirmando que «la intencionalidad es penetrante, pero no *extra se inspiciendo* [...], sino *intra se*

a éste no por su *versión a*²⁰, sino por su *actualizar* el objeto. En defensa del realismo, es acentuar el estar, el poseer, frente a la referencia o versión como lo previo y fundante de aquélla. Sólo que en ese actualizar el objeto, no se cierra el cognoscente en sí mismo, dada la peculiar naturaleza del objeto cognoscitivo (su ser intencional, y por tanto, trascendente). Mediante la «intencionalidad», se hacía inteligible cómo es posible para la intelección *tener lo otro* sin hacerlo ella, en una asimilación que queda fuera del ámbito de lo físico (una asimilación *intencional*²¹). La *intentio* aludía al peculiar carácter ontológico de lo inteligido, de lo tenido en la intelección, que justificaba las pretensiones de inmanencia y alteridad constitutivas del conocer. Se resuelve considerando que el entendimiento «está medido por la realidad» pero no es su copia²².

La noción de intencionalidad del objeto nos abre la noción de objeto como «una semejanza que no es una comparación, un parecerse puro, no un parecerse *a*», no hay *copia* (que establece una comparación entre la copia y lo copiado) o re-presentación (la misma comparación entre lo presentado y su re-presentación): «En la posesión intencional [...], la intencionalidad pura o cognoscitiva envía a la cosa, pero la intencionalidad no es una copia de la cosa [...] sino que en el enviar, la cosa es conocida. La cognoscibilidad en acto es, *a priori*, el objeto intencional»²³. La intencionalidad es al modo de *la luz*:

considerando», pp. 162-163. Por este motivo, en el caso de Husserl, se trata de un nuevo *idealismo*: «En la línea seguida por Husserl aparece un idealismo de nuevo cuño: el idealismo de la intencionalidad, el idealismo del ente en cuanto verdadero», p. 250.

[20] Chirinos, M. P.: *Intencionalidad y verdad* cit., pp. 237-238. Cfr. Sellés, J. F.: *Conocer y amar* cit., p. 18: «El acto objetiva o intencionaliza pero no es intencional respecto de sí. No se nota la índole del acto en el objetivar del acto». Si queremos hablar del carácter intencional del acto, en realidad no nos referimos al acto mismo sino a la *potencia* anterior al acto; en este caso, es la visión la que refiere al color, pero el ver es tenerlo *ya*. Zubiri, X.: *Inteligencia y realidad* cit., p. 22. Para Polo, el valor originario de lo *intencional*, que no reside en un *tendere-in*, un tender a, un dirigirse a, sino en un *estar en, entrar-dentro*: Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 158-164.

[21] Así se expresaba este acto intencional: asimilación intencional de la forma ajena *en cuanto ajena* a diferencia del acto físico más próximo, la asimilación nutritiva. En virtud de ella, no sólo no se hace *propio* lo asimilado, sino que el acto *se hace cognoscitivamente* aquello asimilado, *mediándose* por él. Esta noción de «ser medido por lo conocido» nos abre la comprensión de la verdad intelectiva que Tomás de Aquino desarrolla en *De veritate*, 1, y que es el núcleo del realismo medieval. Intencional es, por tanto, la peculiar forma de *estar*, la forma de lo real *en cuanto conocida* (*esse intentionale* frente a *esse reale*) o, si se quiere, el modo en que la intelección *tiene* en acto la forma conocida. *Intencional* menta ese *ser* de lo conocido en la intelección que le lleva inmediatamente a lo *real* conocido. En términos de Polo, la asimilación que es posesión del *telos*, funda la semejanza intencional; Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, p. 138; porque es envío a la cosa, p. 139; de ahí que en la mente *no hay algo, realidad*, sino intencionalidad; p. 141.

[22] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, p. 147; 150 ss..

[23] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 114 y ss., p. 139. Sobre esta noción de objeto, L. Polo dirá en el lugar citado: «el objeto es la intencionalidad pura o, mejor, la pura intencionalidad o sólo intencionalidad». La clarificación de qué sea intencionalidad objetiva la lleva a cabo considerando los ejemplos de la *presencia virtual* de la imagen en el espejo (en cuanto la imagen no consiste en

no es algo, «sino el esclarecimiento del ser»²⁴, no añade otra realidad, es la intencionalidad.

Olvidar este carácter, plantear el problema moderno del «puente»²⁵ (rechazo históricamente realizado tanto por los nominalistas como por los idealistas), introduciendo un *objeto* «cosificado» y planteando la intencionalidad como *comparación con la realidad*²⁶. Si la intencionalidad es direccionalidad, donde el «in» es un «hacia» referencial, el polo subjetivo se convierte en un polo constituyente (constituyente, no ya del contenido del objeto, pero sí de su carácter de objeto), bien a nivel noético (Husserl), bien a nivel práctico-existencial (Heidegger)²⁷. En cambio, si conocer se entiende como la posesión en acto de la forma de lo real (la forma de lo conocido) pero no en su ser real sino intencional, la inmanencia cognoscitiva, según esta interpretación, exige —en la medida en que la forma poseída intencionalmente es *de* lo real— la *trascendencia* de la realidad conocida. La forma intencionalmente poseída no «descansa en sí misma» sino que, como tal, remite y nos lleva inmediatamente a aquello *de* que es forma. De este modo el conocer es un *acto* que no forma, crea o construye lo conocido, sino sólo su *ser conocido* (le da el ser intencional a una forma de lo real), siendo *determinado* por esa *forma*²⁸. Lo que se afirma es la *intencionalidad del objeto*, no la del acto²⁹; en ella insiste Leonardo Polo en su *Curso de teoría del conocimiento* con la expresión «actualización» para calificar el acto intelectual: hay una pura actualidad, que es lo que caracteriza al conocimiento, de modo que «no hay objeto e intencionalidad del objeto, sino que el objeto es la intencionalidad misma»³⁰.

ella misma, sino en *presentar*), de la imagen fotográfica (la imagen es el enviarme a la realidad fotografiada, el parecerse) y el retrato (como un mostrar), aun advirtiendo la inadecuación de tales ejemplos.

[24] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 152-153.

[25] Cfr. Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 114 y ss.; también lo aborda en “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 15, 2, 1982, pp. 103-132.

[26] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, pp. 145-146.

[27] La separación de la intencionalidad de todo elemento psíquico y real la aborda L. Polo en *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona: Eunsa, 1997, pp. 16-18, además de en *Curso* cit., vol. I, pp. 120 y 149. Por otro lado, Polo trata con extensión la diferente intencionalidad del conocer y querer en ambos lugares. Incluso afirma que la intencionalidad del acto supone una confusión de lo propiamente intelectual como la intencionalidad volitiva. No entro aquí a considerar este tema.

[28] Llano, A.: *El enigma* cit., p. 25, 49, 120, 124, 144, 271... Pero debe mantenerse al nivel del *acto* (acto perfecto, con terminología aristotélica) no reduciéndola a trasunto de formas, o a acciones transeúntes o poéticas.

[29] Aquí se encontraría una diferencia esencial entre la noción de intencionalidad clásica y la que desde Franz Brentano es utilizada por la fenomenología del siglo XX; un tema que ha sido tratado en muchos lugares (como en Chirinos, M. P.: *Intencionalidad y verdad* cit.; Cruz Hernández, M.: *La doctrina de la intencionalidad* cit.; y desde las tesis de Tomás de Aquino en Hayen, A.: *L'intentionnel* cit.; Moya, P.: *La intencionalidad* cit.).

[30] Polo, L.: *Curso* cit., vol. I, p. 163; un poco antes había indicado que «el conocimiento en acto es

Polo da cuenta de este carácter de actualización en la profundización sobre la tesis aristotélica de la *operación inmanente (enérgeia)*, mediante la que se explicaba tanto la *inmanencia* operativa como la *trascendencia* objetiva³¹, desde el análisis del conocer como *operación* —una noción central de su teoría del conocimiento: conocer es *enérgeia* o *praxis perfecta, operación inmanente*³²—.

co-actual con lo conocido en acto. Y la actualidad poseída por la operación cognoscitiva en pretérito perfecto es el objeto mismo en tanto que intencional».

[31] Un interesante estudio que Leonardo Polo prologa dedicado a la noción de *enérgeia* o *praxis* en Aristóteles, es el de Yepes, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1993.

[32] Así, Polo, L.: “Lo intelectual y lo inteligible” cit., pp. 122-132; *Curso* cit., vol. I, p. 5: «puesto que el conocimiento humano no es solamente operativo sino también habitual»; donde el hábito es consecutivo a la operación, pero no es menor que ella sino potencializador y algo más que una operación, abre la intelección más allá de la operación. Este desarrollo le ocupa los cuatro volúmenes de su *Curso de teoría del conocimiento* y los dos de su *Antropología trascendental*.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

POLO, Leonardo.: *Filosofía y economía*. Pamplona: EUNSA, 2012, 477 pp.

Genara Castillo
Universidad de Piura (Perú)

Filosofía y economía recoge 14 trabajos de Leonardo Polo sobre temas de empresa, que son fruto de diversos cursos que el autor impartió en diferentes escuelas de negocios y que ahora se publican reunidos bajo un mismo título.

Por esta razón está dirigido especialmente a quienes ocupan cargos de dirección en las empresas y a los profesores de las escuelas de negocios y de gobierno, ya que ofrecen ideas importantes para poner en práctica en sus respectivas organizaciones.

En la primera parte del libro se dan las bases antropológicas de la economía. Se empieza tratando de las organizaciones primarias y la empresa, partiendo de la evolución de las organizaciones desde la época medieval hasta la moderna. Así, se revisa el feudalismo, los elementos no territoriales y cómo aparece la crisis de la organización medieval. A continuación se tratan los problemas que presentan las monarquías absolutas y sus dificultades organizativas. A ellos sigue la organización en el siglo XIX, la manera como se distribuye el poder, la omisión organizadora y la prevalencia de la organización del espacio. Por su parte, del siglo XX se indica que continúa en el mismo sentido de la superioridad de la organización espacial sobre la temporal, lo cual desemboca en el consumismo. De ahí que en la segunda sección de esta parte se plantee la libertad y la organización de sus ámbitos, tanto el extrínseco, como el intrínseco y el trascendente. A partir de estos ámbitos de la libertad se consideran las aporías de la libertad operativa para proponer una solución de cara a que el auge de la técnica se integre en la libertad personal y así la disponibilidad de los medios no se desordene.

Para alcanzar el fin aludido es necesario redescubrir la organización del tiempo, a partir de la consideración de la libertad en relación con el tiempo humano que debe emplearse en crecer. Así se hace una distinción de las modalidades de crecimiento con base en los hábitos perfectivos. Sin embargo, esas tenencias materiales, cognoscitivas y éticas deben ser puestas al servicio de los demás. Es el tener que se complementa con el dar y el esperar, que se formulan

desde una antropología cristiana, que lleva a ver el aportar, la tarea, de manera optimista y esperanzada.

El autor plantea los radicales humanos en la economía recogiendo la contribución del radical clásico, el hombre como un ser que posee en el plano material, cognoscitivo y ético, el cristiano, que aporta la noción de persona, y el moderno que se basa en el principio del resultado, desde el cual se enfoca el problema de la corrupción.

En la segunda parte, se acomete las relaciones entre la sociedad y la empresa. El autor considera a la sociedad dinámicamente, con un nuevo enfoque del capital, la técnica, la propiedad, el trabajador, el poder, la producción, el beneficio y su distribución. Desde aquí se puede entender la propuesta de Polo de pasar del capitalismo de elites al capitalismo de masas. En este sentido es bastante iluminador el comparar las diversas concepciones de la empresa en el socialismo y el liberalismo. Esta parte se completa con las reflexiones de Polo respecto al tópico de ricos y pobres, igualdad y desigualdad. Se trata de un enfoque en que comparece una visión profunda del trabajo, la justicia y la familia. En esta línea va el planteamiento de un mundo más humano, en que los países desarrollados y los que están en vías de desarrollo tienen delante nuevos desafíos que nacen de avizorar el cambio social, teniendo en mente la configuración de un mundo más acorde con la naturaleza humana y con su dimensión personal.

En la tercera parte se toca el tema de ética y empresa, a partir de una profundización del mando, de la dirección y del gobierno, que cuenten con una visión más abarcante de lo que es el dinero y la inversión. En la acción de gobierno destaca una visión más completa de la acción humana, de sus factores constituyentes, y especialmente del ejercicio de las virtudes, que hacen posible la personalización de los agentes económicos.

POLO, Leonardo.: *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Pamplona: EUNSA, 2012, 354 pp.

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra (España)

El libro recoge 10 capítulos, 9 de los cuales son escritos de Leonardo Polo, correspondiendo el 1º a la *Introducción* del editor, al que hay que agradecer este buen trabajo así como otros tantos que lleva a cabo respecto del pensamiento de Polo. Esta parte versa, obviamente, sobre los rasgos capitales de la historia de la filosofía moderna y contemporánea.

El título del cap. 2º, “Sobre el origen escotista de las sustitución de las nociones trascendentales por las modales” (pp. 41-52), expresa el cambio de rumbo que, según Polo, el Doctor Sutil imprimió a filosofía desde fines del s. XIII y que haría fortuna en la posteridad. El texto había sido editado precedentemente por Juan José Padial en *Miscelanea Poliana*, 9 (2006) 23-31, y procedía de una conversación entre ellos dos junto con Jorge María Posada celebrada en Pamplona el 8-XI-1993.

En el cap. 3º “Ockham y la ciencia moderna” (pp. 53-61) Polo fundamenta su tesis de que el método analítico que caracteriza la ciencia moderna parte de la filosofía del *Venerabilis Inceptor*, aunque cobró celebridad en el Renacimiento de manos de Galileo y Newton, y se difundiría sobre todo a lo largo del s. XIX tanto en las ciencias experimentales como en las humanas. El texto responde a una conferencia dictada por Polo en Pamplona en 1985.

El cap. 4º “La teodicea de Leibniz” (pp. 63-73) procede de una conferencia que Polo pronunció en el Ateneo Romano de la Santa Cruz en Roma, 1991. Este texto, aunque sintetizado y reelaborado lo ha usado últimamente Polo para incluirlo en un libro suyo, todavía inédito, que de momento lleva por título *Epistemología, creación y elevación*.

El cap. 5º, uno de los más largos de este libro, es el de “La crítica kantiana del conocimiento” (pp. 75-145) que recoge el texto que, bajo el mismo título, se publicó en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005. El texto procede de un curso de teoría del conocimiento impartido por Polo en 1974-5 en la Universidad de Navarra.

El capítulo siguiente, el 6º, “Introducción a Hegel” (pp. 147-250) es asimismo largo, y responde, como el precedente, a una publicación previa de Polo con el mismo nombre, en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 217, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010. El texto recoge unas clases que Polo impartió a los alumnos de Filosofía de la Universidad de Navarra en el curso 1981-2.

El cap. 7º, “La interpretación de la historia en Hegel y la libertad personal” (pp. 251-267) responde a un texto de Polo del que se desconoce a ciencia cierta su fecha de composición, aunque puede enmarcarse, según el editor de este libro, en la década de 1980. En él se marca el contraste entre la necesidad del sistema hegeliano y la libertad que caracteriza a la intimidad personal humana.

El cap. 8º, “La antropología de Carlos Marx” (pp. 269-319), es, por así decir, el más exótico de los que componen esta publicación, pues responde a uno de los escritos primerizos de Leonardo Polo, ya que se trata de su Memoria de Licenciatura, defendida en la Universidad de Barcelona bajo la dirección de Jorge Pérez Ballester.

El cap. 9º, “El error en Nietzsche” (pp. 321-343) es un texto del que Polo se ha alegrado especialmente al verlo impreso en esta publicación. Procede de unas clases impartidas entre el 19 y 22 de abril de 1977 en la Universidad de Navarra, dentro de un curso sobre teoría del conocimiento.

El cap. 10º y último, “Heidegger y la existencia humana” fue publicado originalmente en AAVV., *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963, vol. III, pp. 307-315, y reeditado en *Studia Poliana*, 8 (2006) 43-51.

Como se puede advertir, en esta obra Polo se centra en pensadores de primera fila de la historia de la filosofía moderna y contemporánea, así como en sus temas más nucleares, lo cual responde a una actitud de fondo que siempre ha caracterizado a Leonardo Polo, ir a las fuentes más relevantes y a sus temas capitales para aprovechar sus aciertos tras corregir sus deficiencias.

POLO, Leonardo.: *Lecciones de ética*. Pamplona: EUNSA, 2013, 182 pp.

Jesús Fernández-Muñoz
Universidad de Sevilla (España)

Este libro, como indica el profesor Juan Fernando Sellés en la presentación, corresponde a los apuntes transcritos de un curso de Ética de 3º de Licenciatura de Filosofía en la Universidad de Navarra del curso 1981-82. Es una obra novedosa y de agradable lectura, en cada página nos hace pensar mientras leemos *sus pensamientos y reflexiones*. Poniéndome en la piel de un alumno al que por primera vez le imparten la asignatura, creo que quedaría sorprendido y *pensativo*, porque no son unas lecciones de ética al uso.

Quiero destacar la elocuente y vívida presentación por parte de Juan Fernando Sellés en la que expone cómo vivió él, y sus compañeros, esas clases de ética de don Leonardo y, además, la forma en la que éste impartía sus clases. En la presentación se expone la *circunstancia* que rodea a las lecciones, a saber, a este libro y la propia circunstancia y forma de ser del profesor homenajeado en este volumen de *Thémata. Revista de Filosofía*.

Centrándome en el libro *Lecciones de ética* destaca, entre otras cosas, en el modo de abordar los problemas filosóficos que más adelante se irán describiendo. Hemos de empezar porque se divide en siete capítulos los cuales tienen, a su vez, subapartados que, como se indica en la presentación, se han nombrado y dividido póstumamente, es decir, no los explicitaba Leonardo Polo en sus clases. Los capítulos son: I) “La ética como saber de fines. Los planteamientos clásico y moderno”; II) “Hacia un nuevo sentido de *physis*”; III) “La acción humana y el espacio”; IV) “Fundamento y objeto de la ética. La voluntad como tendencia”; V) “La voluntad como intención de Nietzsche”; VI) “Análisis de lo práctica: cultura, historia y sociedad”; VII) “Las grandes nociones de la ética: virtudes, normas y bienes”; VIII) “La prudencia y otras virtudes”.

Es un libro sin aparato crítico, no tiene notas a pie de página, porque como expone el profesor Sellés, el autor decía que “pensar es algo más, distinto que realizar citas de salón”. En el libro se muestran, *grosso modo*, los aciertos

y los inconvenientes de las diversas concepciones éticas: el planteamiento ético clásico y el moderno. No obstante, quisiera empezar esta recensión citando el primer párrafo del libro que aparece en el capítulo I “La ética como saber de fines” que, para mí, es fundamental para el posterior desarrollo de sus lecciones:

“No sería una actitud correcta considerar la ética como algo desligado del sujeto, como algo abstracto. La ética es muy humana; eso no significa que la ética se reduzca a la experiencia ética. La ética no es lo más alto de lo humano. Superior a ella es el conocer. La ética no puede separarse de nuestra experiencia; pero si se objetiviza demasiado, queda desvitalizada” (p. 21).

La ética es un *saber hacer*, es un saber práctico, sin embargo, no es algo desligado del sujeto, la ética está *incorporada* al hombre, a un cuerpo. Por eso es, pues, también una forma de intelección, una comprensión pero no un intelectualismo al modo socrático. Según Leonardo Polo la ética tiene, sin duda, mucho que ver con la voluntad, con la capacidad de querer, desear y hacer; porque la voluntad está, qué duda cabe, conectada con la libertad: sin libertad no hay voluntad.

Para el autor, basándose en Santo Tomás de Aquino, la voluntad, a su vez, es una aspiración infinita, el hombre tiende, entonces, hacia lo más perfecto, a la perfección. Es el hombre un ser en constante movimiento, que no se detiene, es un *proyecto*. Pero no es voluntad absoluta como se expone en el voluntarismo a partir de Ockham: donde se anula completamente la razón. En la modernidad ya se va compatibilizando voluntad y razón, sin embargo, Polo no acepta a los modernos aunque considera que hay que ir un poco más allá de Tomás de Aquino. En el primer capítulo se centra en la cuestión de la voluntad en relación a la libertad y basándose en diversos filósofos como, por ejemplo, en Aristóteles y exponiendo las diferencias entre “causa eficiente”, “causa formal”, “causa material”, etc.

Y es que para Polo el voluntarismo moderno es una deficiencia ética y elimina el sentido de la responsabilidad y es por ello que él se retrotrae a la antigua Grecia, a Parménides: “Lo mismo es ser y pensar” decía éste, el poema de Parménides es existencial y refleja el camino y método que sigue el hombre para llegar a la plenitud, al ser. Lo que hay en los griegos es una ética intelectualista pero es que para don Leonardo sin filosofía no hay camino, el camino del hombre es el método. En el planteamiento este, la *praxis* es teoría, por tanto, hacer es un *saber hacer*. Por eso, “el único modo de habérselas con el fundamento es el conocimiento” (p. 38).

En el capítulo II “Hacia un nuevo sentido de *physis*” comienza tratando sobre el problema de la muerte: el hombre es un ser finito, efímero. En cambio la *physis* es estable; y el problema está en que no se puede hacer nada para no morir, para no perder la energía. Por eso Sócrates y Platón trascienden la *physis* y les interesa saber qué sea el hombre eliminando la *aporía* de la muerte. Necesitaban una *justificación última* y esa justificación no les venía de

la *physis*, tenían que ir más allá. ¿De qué les serviría a ellos conocer la *physis* si en ella no se conocían?

“El problema de la muerte no es que me moriré, sino que radicalmente nunca estoy fundado desde fuera, a no ser que sea autárquico, es decir, que esté fundado yo mismo” (p. 42). Así, la ética filosófica es también antropológica cuando ésta es antropología filosófica (autárquica). Y es que la vida humana no es solo “*ultravida*” –como lo denomina Polo– es esta vida que vivimos aunque, como indica, eso se entendió como un dualismo. Se dedica el capítulo a tratar también el problema alma-cuerpo desde diferentes perspectivas y también sobre los valores humanos como una adecuación con los medios. “La cultura no es sólo el espíritu objetivado, es también el conjunto de articulaciones operativas humanas [espíritu subjetivo] que son adecuadas con ellas: el hacha es tal cuando se corta con ella; el filo es el acto del hacha si allí está implicada una actividad humana” (p. 52).

Lo que se pretende en el capítulo III “La acción humana y el espacio” es llegar a una buena noción de *voluntad* porque sin voluntad no hay ética. El hombre, según Polo, no es un ser homeostático sino *desequilibrado* así pues la evolución no puede explicar la maduración del hombre, el hombre trasciende la *biunivocidad*. Y es que “la configuración de una conducta por una idea viene desde lo pensado. El objeto en la mente pasa a ser objeto en la realidad a través de la configuración humana, que se realiza de acuerdo con una idea o conocimiento” (p. 57). El hombre *construye el mundo*, y también a diferencia del animal, el hombre configura su propia conducta.

El *pensador* sigue analizando cuestiones de la costumbre, la conducta y el espacio como condición de posibilidad para la *praxis* humana. La costumbre es un *ethos* y *habitar* es el establecer nexos pragmáticos para organizar el mundo. Por eso el *Dasein* de Heidegger es *ethos*, incluso indica Polo que “la filosofía de Heidegger es filosofía práctica en su primera parte; después es una crítica de la práctica” (p.63). Pero habitar es ordenar los espacios, el espacio: en ello radica otra diferencia entre los humanos y los animales. Así las cosas, la expresión “ser-en-el-mundo” solo le vale al hombre –no le vale ni a los animales ni a las cosas–. Y la ética “trata de evitar que el hombre caiga y pase a ser tenido por el mundo” (p. 64). Es el hombre, pues, un animal *autopoiético* que descubre el mundo, descubre –*desvela*– la verdad: el hombre constantemente abre el mundo. Lo que señala Polo es que el hombre es capaz de una representación imaginativa del espacio infinito (que nunca acaba) eso quiere decir que el sistema nervioso del hombre se organiza *transbiológicamente*, es decir, el hombre puede modelar sus conductas que no tienen relación genética. El espacio es un ámbito que está por organizar y es tarea del hombre organizarlo

El “Fundamento y objeto de la ética. La voluntad como tendencia” es el título del siguiente capítulo –el IV–. El objeto de la ética, como se sabe, son las acciones humanas, la pragmática del hombre. Pero lo que subraya el filósofo es

la importancia que tiene la relación intrínseca de ética y naturaleza humana. Aparece en el hombre la *posibilidad* de elegir, el hombre tiene que pensar y ponderar sus actos porque las acciones pueden o no hacerse –llevarse a cabo–. La posibilidad es libertad y tiene que ver con la voluntad, con una voluntad libre. Pero en el hombre se dan, según Polo, dos posibilidades: la de *elegir* primero y la de *hacer* después.

Sigue indagando especulativamente en la voluntad como tendencia y en el *uso activo* ya que la ética estudia los actos humanos que tienen que ver con ese *uso activo* y con la *voluntas ut ratio* (tendencia racional). Aquí es donde don Leonardo insiste en que la voluntad no es libre si no está conectada a la razón: es necesaria, pues, la *deliberación* para tomar decisiones. También subraya la importancia de la decisión como paso al *uso activo*.

La dificultad más relevante sobre la voluntad tiene que ver con la sospecha de que la voluntad no es intención de otro. De hecho, Nietzsche se opone totalmente a que la voluntad se la intención de otro: en este capítulo V “La voluntad como intención de otro: Nietzsche”. Y éste entiende que si fortalecemos la voluntad propia podremos prescindir del otro. En este capítulo Polo le da vueltas a los diversos conceptos ya tratados en relación al filósofo alemán con una gran profundidad especulativa y brillantez.

“Análisis de lo práctico: cultura, historia y sociedad” es, como se indica al principio de esta reseña, el título del capítulo VI y comienza afirmando sobre la falibilidad de la *physis* humana en tanto en cuanto es *poiética*. Por ello, le da don Leonardo suma importancia lo *medial*, que es lo cultural, lo técnico. Lo importante es la posibilidad, siendo la posibilidad intrínseca a la noción de medio: si no hay posibilidad no hay uso activo. El hombre trasciende todo medio pero, a la vez, lo lleva más allá, lo prolonga (por ejemplo, la utilización de un artefacto va más allá de su uso inmediato). El hombre es principalmente pensante y, luego, operante: pero la cultura se basa en la acción –y el hombre constantemente va abriéndose posibilidades–. Por otro lado, siguiendo su argumentación se concentra en los temas de la historia y la sociedad. Para Polo es importante tener claros los conceptos y no confundirse porque la confusión puede afectar a que la ética no aplique bien su acción normativa.

Para finalizar, en los capítulos VII y VIII: “Las grandes nociones de la ética: virtudes, normas y bienes” y “La prudencia y otras virtudes” es donde Leonardo Polo indica que todo lo expuesto hasta este momento apunta al objeto material de la ética. La ética forma una unidad entre las virtudes, normas y bienes, están muy relacionados entre sí: “los bienes exigen normas, y las normas son bienes y tienen que ver con bienes, participan del bien, si son buenas normas. Pero solo con bienes y normas no sale una ética: necesita asimismo de las virtudes” (p. 138). Señala detenidamente los motivos de porqué no tiene sentido ni es favorable que se den éticas solo de bienes, solo normativas, etc. y, además, insiste en la importancia de las virtudes. Para el autor, la ética

utilitarista o permisivista solo se quedan con una parte de la ética y ambas caen en la mediocridad.

Las normas son las leyes que están de acuerdo con la *voluntas ut natura* en relación con la aspiración de infinitud que tiene el hombre. Es decir, la norma está por encima de la práctica y añade algo de lo empírico que no es empírico –tiene mucho de ideal–.

En cuanto a las virtudes las más importantes “son cuatro, las llamadas cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Entre todas ellas, la prudencia es la principal” (p. 167). También se alude a la *memoria* como experiencia de vida, a la capacidad de hacer frente a lo inesperado –*solertia*– como propiedades de la prudencia. Y finaliza concluyendo que lo más grandioso para el hombre es amar y la renuncia al amor sería lo más anti-ético de todo.

* * *

Este es un libro para leer despacio, pensando lo que se lee; no es un libro para leer *deprisa-y-corriendo*. Hemos de darle la tranquilidad y las pausas que los buenos maestros dan a sus clases. Estamos ante unas *Lecciones de ética* que, sin duda, van mucho más allá de la ética.

POLO, Leonardo.: *Epistemología, creación y divinidad*.
Pamplona: EUNSA, 2014, 368 pp.

Enrique Moros
Universidad de Navarra (España)

Se acaba de publicar este último libro de Leonardo Polo. Último, no simplemente porque es el que acaba de aparecer en las librerías, sino porque es el que escribió en los últimos años de su vida. No pienso que pueda llamarse su obra cumbre, porque nunca pensó que pudiera haber algo definitivo en filosofía. Pero considero que en estas páginas sí se encuentra una especie de balance de su trayectoria intelectual; sí hay un avance hacia temas que habían quedado en segundo plano o apenas mencionados pero que ejercían una influencia importante en el desarrollo de su pensamiento. Él mismo lo califica al inicio como recapitulación de su filosofía orientada hacia la cristología. Esa sencilla fórmula acierta a enmarcar sus pretensiones y su contenido.

La primera parte está dedicada a ajustar los diferentes *saberes humanos*, el mito y la ciencia, para que sea posible la filosofía y la sabiduría; para que la revelación y la fe no se cierren en un fideísmo sin sentido. Aquí late la inspiración que conduce a los hombres a la filosofía, la reflexión que no se conforma con el cultivo apasionado de las ciencias, la alegre aventura de quién se atreve a pensar en Dios guiado por la propia palabra divina y, en definitiva, la conciencia de la grandeza incommensurable del ser humano, redimido por Jesucristo y llamado a vivir para siempre con Dios, que le permite decir un inmenso sí a todo y descubrir cualquier rasgo de luz y de acierto en cada camino e interpretar siempre de la mejor manera posible cada esfuerzo y progreso humano.

La segunda parte está orientada a la exposición de la idea de *creación*. Se trata de ajustar esta noción según la diversa realidad creada. En estas páginas la relación entre el Ser y los seres resulta aclarada y esa misma diferencia explica el distinto tratamiento de la esencia del universo y del ser humano. Me parece que no se trata de una casualidad que el primer saber que se desarrolla en el libro sobre Dios sea el de

Creador. Sin una adecuada metafísica de la creación, las mejores antropologías están destinadas al fracaso más estrepitoso. Por eso considero que forma parte de la lucidez que caracteriza el pensamiento de Polo afrontar en esta parte del libro las versiones de la creación de Eckhart, Leibniz y Hegel. Y, finalmente, es una muestra definitiva del valor de su antropología que esta parte termine con una profundización en la libertad trascendental.

Se trata, en efecto, de destacar la inspiración última y las consecuencias del método del abandono del límite mental y el consiguiente desarrollo de la antropología trascendental. Sin duda, aquí se revelan matices originales de un saber del hombre muy profundo, un saber que es sustancialmente una aclaración sobre la libertad. En este punto se concentra la valoración que merecerá el pensamiento poliano. Precisamente por esa razón, Polo puede proponer desde ahí una visión muy cuidadosa y original sobre el mismo Jesucristo, el hombre perfecto.

La propuesta de Polo es que en Jesucristo no hay nada creado, porque la humanidad de Cristo está simplemente unida a la persona divina. Se trata, ya desde el Prólogo, según el estilo de Polo, de proponer una hipótesis para que sirva a otros para seguir pensando, no de imponer una determinada interpretación, y menos aun formular una verdad definitiva. La idea es extraer las consecuencias cristológicas de su antropología trascendental: cómo afecta a la figura de Cristo la distinción propuesta por Polo entre *acto de ser* coexistente y *esencia* humana. Es lógico que en este punto la referencia a María como Madre de Dios sea decisiva, como ocurrió ya en Nicea. Como la misma noción de *persona* nació de las controversias teológicas en torno a la cristología y a la Trinidad, enfrentarse con esos temas significa poner en valor el método filosófico desarrollado a lo largo de muchas décadas y mostrar si sirve para pensar tanto o más o mejor los temas tradicionales de la dogmática cristiana. Al hilo de estas consideraciones aparecen sendos capítulos dedicados al estudio del dolor y a la eclesiología. Bastarán unas líneas sobre la congruencia interna de estos temas para terminar esta reseña.

La reflexión sobre Jesucristo versa sobre su ser Dios y hombre, que es tal para ser nuestro salvador. De María de modo directo y pleno a través de la acción especial que el Espíritu obra en ella, y a través de la elevación que la gracia realiza en nuestro ser creado y de la eucaristía, fin de los sacramentos, en los que nos comunica su propia vida divina. Pero Jesús sólo es nuestro salvador si sufre el tormento de la cruz y muere finalmente con los brazos extendidos en el leño que se eleva sobre la tierra. Por eso, al estudio de Cristo es lógico que siga una profundización en el significado del dolor y de la muerte. El resultado de dicha realidad es que Jesucristo, como nuevo Adán, nos incorpora a sí y nos

hace miembros de su propio cuerpo, nos convierte en hijos de Dios y hermanos suyos y así se construye la Iglesia que le tiene por cabeza y está vivificada por la presencia constante del Espíritu Santo, que nos conforma a él y dirige la historia de los hombres hasta su culminación apocalíptica. Finalmente, la Iglesia vivificada por el Espíritu y presidida por su Cabeza, Jesucristo, se reúne con el Padre para formar la única familia de Dios, llena de Su amor y de alegría.

Libros de Leonardo Polo (Bibliografía completa)

Juan A. García
Universidad de Málaga (España)

1. Período metafísico

1. *Evidencia y realidad en Descartes*.
Madrid: Rialp, 1963. Pamplona: Eunsa, 1996², 2007³.
2. *El acceso al ser*.
Pamplona: Universidad de Navarra, 1964. Pamplona: Eunsa, 2004².
3. *El ser I: la existencia extramental*.
Pamplona: Universidad de Navarra, 1966. Pamplona: Eunsa, 1997².

2. Período epistemológico:

4. *Curso de teoría del conocimiento, v. I*.
Pamplona: Eunsa, 1984, 1987², 2006³.
5. *Curso de teoría del conocimiento, v. II*.
Pamplona: Eunsa, 1985, 1988², 1998³, 2006⁴.
6. *Curso de teoría del conocimiento, v. III*.
Pamplona: Eunsa, 1988, 1999², 2006³.
7. *Curso de teoría del conocimiento, v. IV/1ª parte*.
Pamplona: Eunsa, 1994. Conjunta con la 2ª parte, Pamplona: Eunsa, 2004².
Curso de teoría del conocimiento, v. IV/2ª parte.
Pamplona: Eunsa, 1996. Conjunta con la 1ª parte, Pamplona: Eunsa, 2004².
8. *Hegel y el posthegelianismo*.
Piura [Perú]: Universidad de Piura, 1985. Edición española (sin los dos estudios del apéndice), Pamplona: Eunsa 1999², 2006³.

3. Período antropológico:

9. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo.*
Madrid: Rialp, 1991, 1993², 1998³, 2001⁴, 2003⁵, 2007⁶. Piura [Perú]:
Universidad de Piura, 1993.
10. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos.*
México DF [México]: Universidad Panamericana/Publicaciones Cruz O.,
1993. Edición española (con prólogo de Polo para ella), Madrid: Unión
editorial (AEDOS), 1996, 1997².
11. *Presente y futuro del hombre.*
Madrid: Rialp, 1993, 2012².
12. *Introducción a la filosofía.*
Pamplona: Eunsa, 1995, 1999², 2002³.
13. *La persona humana y su crecimiento.*
Pamplona: Eunsa, 1996, 1999².
14. *Sobre la existencia cristiana.*
Pamplona: Eunsa, 1996. Reeditado con el título de *La originalidad de la
concepción cristiana de la existencia.* Pamplona: Eunsa, 2010².
15. *Antropología de la acción directiva.* Coautor con C. Llano.
Madrid: Unión editorial, 1997.
16. *Nominalismo, idealismo y realismo.*
Pamplona: Eunsa, 1997, 2001².
17. *Antropología trascendental I: la persona humana.*
Pamplona: Eunsa, 1999, 2003², 2010³.
18. *Antropología trascendental II: la esencia de la persona humana.*
Pamplona: Eunsa, 2003, 2010².

4. Período de vejez:

19. *Nietzsche como pensador de dualidades.*
Pamplona: Eunsa, 2005.
20. *Ayudar a crecer. Cuestiones filosóficas de la educación.*
Pamplona: Eunsa, 2006. 1ª reimpresión 2007.
21. *Persona y libertad.*
Pamplona: Eunsa, 2007.
22. *El conocimiento del universo físico.*
Pamplona: Eunsa, 2008.
23. *El hombre en la historia.*
Cuadernos del “Anuario filosófico” n° 207. Pamplona: Universidad de
Navarra, 2008.

24. *Curso de psicología general.*
Pamplona: Eunsa, 2009, 2010²
25. *Lecciones de psicología clásica.*
Pamplona: Eunsa, 2009.
26. *La esencia del hombre.*
Pamplona: Eunsa 2011.
27. *Estudios de filosofía moderna y contemporánea.*
Pamplona: Eunsa 2012.
28. *Filosofía y economía.*
Pamplona: Eunsa 2012.
29. *Lecciones de ética.*
Pamplona: Eunsa 2013.
39. *Epistemología, creación y divinidad.*
Pamplona: Eunsa 2014.

SEMBLANZAS

Leonardo Polo

LEONARDO POLO: LA PERSONA Y EL MAESTRO QUE CONOCÍ

Isabel Aísa¹
Universidad de Sevilla (España)

Resumen: Homenaje al maestro Leonardo Polo: tres recuerdos personales y tres apuntes sobre su pensamiento filosófico.

Abstract: A tribute to professor Leonardo Polo: three personal memories and three sketches on his philosophical thought.

I

Cuando llegué a la Universidad de Navarra para cursar estudios de Filosofía, en la década de los setenta, conocí al maestro Polo. Sus compañeros le decían “*Magister*” al dirigirse a él, una expresión de respeto y reconocimiento –una “divina palabra”, si pensamos en nuestro Valle Inclán–, la cual él se tomaba en serio, pero *no demasiado* en serio, como tendría ocasión de comprobar cuando fue primero mi Profesor y después mi Director de las Tesis de Licenciatura y Doctoral. Me explicaré. Leonardo Polo no era sólo un transmisor de conocimientos, sino un filósofo que ejerce un pensamiento y un lenguaje propios, con los cuales contribuye a profundizar los ya existentes e, incluso, a la apertura de nuevos caminos. Cuando impartía clase, lo veíamos sumergirse más y más en sus pensamientos, a la vez que bajaba la vista y la voz. Únicamente ésta parecía conectarle con los alumnos, dada su elevada concentración, perfectamente observable. Gracias a él, puedo afirmar que yo *he visto* filosofar realmente. Sin embargo, esta condición de *Magister* estaba unida a una profunda humanidad y sencillez que, en mi opinión, se hacía visible ante todo en su bondadosa y frecuente sonrisa. Recuerdo que en una ocasión, ya al final de mi carrera, coincidimos en la parada del autobús que hacía el trayecto desde

[1] (assya@us.es) Profesora Titular de Filosofía del Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla).

la Facultad hasta el centro de Pamplona. Le saludé y cruzamos algunos breves comentarios, que no logro recordar. Cuando me disponía a pagar mi billete al conductor, oí que me decía: “¿*Querría usted invitarme al autobús?*”. Me sentí sorprendida, pero más aún feliz porque mi admirado profesor me pidiera un favor tan original y humilde. Todo lo contrario de lo que, supongo, sintió el profesor Alejandro Llano, que había oído a Polo y se esforzaba por enmendar el hecho. Le dije a ambos que para mí era un honor y, por supuesto, invité a Don Leonardo al autobús.

¿Qué hay más comprensible que un abstraído *Magister* olvide el monedero en casa? ¿No llegaba a olvidarse Einstein hasta de si había comido, después de encontrarse con sus alumnos y charlar amigablemente y sin prisa? La mayor sabiduría sólo puede darse unida a la mayor sencillez; cuando somos jóvenes tendemos a ver excesivamente lejanos o encumbrados a quienes admiramos, y es en la madurez cuando comprendemos nuestro error. Precisamente, Heidegger recoge en su *Carta sobre el humanismo* un relato de Aristóteles, referido a Heráclito, el cual puede mostrar algo de lo que expresa la anécdota referida. En dicho relato, unos hombres desean vivamente conocer al filósofo, pero se detienen perplejos cuando, ya cerca de su casa, observan que está calentándose las manos junto a un horno. Heráclito, al verles paralizados por la sorpresa, les anima a entrar con las palabras: “También aquí están presentes los dioses”. Heidegger interpreta que la presentación de lo extraordinario (los dioses) acontece para el hombre en su estancia ordinaria (un horno donde calentarse las manos). De manera similar, podemos considerar que la modesta petición no contradice el carácter extraordinario de un *Magister*, sino que lo muestra con toda intensidad.

*

Seguir las clases del profesor Polo no resultaba tarea fácil. Los alumnos nos esforzábamos todo lo posible para no perder detalle de unas meditaciones a nuestro juicio tan elevadas y, por consiguiente, merecedoras de todo el esfuerzo de ascensión necesario para captarlas. Barruntábamos que su discurso contenía auténticas “joyas” filosóficas, que no queríamos perder. No se trataba de una esperanza sin fundamento; aunque en muchas ocasiones nos perdíamos sin remedio, yo misma experimenté, de cuando en cuando, la visión de una de esas joyas, cuya luminosidad impedía todo desaliento y fortalecía el empeño de comprensión.

Que mi curso, en general, se esforzaba por entender lo indican las numerosas veces que interrumpíamos al maestro, según recuerdo, para preguntarle si lo que quería decir era esto o aquello. A Don Leonardo no se nos ocurría pedirle, por ejemplo, que hiciera un esquema de su exposición en la pizarra; de alguna manera, intuíamos que ése no era su estilo, por así decir,

sino que lo que con él procedía era dejarle zambullirse en el filosofar, mientras nosotros intentábamos seguirle. Lo que sí hacíamos era pedir su ratificación, cada vez que nos parecía haber atisbado algo importante. Pues bien, en tales ocasiones, su respuesta acostumbraba a ser: “No exactamente”. A continuación se explicaba, y seguía con la clase.

Precisamente por lo habitual del “No exactamente”, no he olvidado el “¡Exactamente!” con el que contestó, un afortunado día, a una de mis interrupciones en demanda de aprobación o desaprobación. El tema tenía que ver con los ángeles; por cierto, un asunto nada de mi gusto –nunca se lo dije–, ya que, en mi opinión, bastante trabajo teníamos los simples mortales con las cosas del mundo, como para pretender acceder filosóficamente a lo transmundano. Creo recordar que Don Leonardo explicaba que cada ángel agota su especie. Fue entonces cuando le interrumpí: “¿O sea, que los ángeles no son sumables?”. Me pareció que le había convencido *al cien por cien* cuando me dedicó el único “Exactamente” que he coleccionado de él. Curiosamente, con un tema angélico... En cualquier caso, mereció la pena escuchárselo decir.

El profesor Polo cuidaba la expresión muchísimo; no en lo que se refiere a la estética, sino en lo que tiene que ver con el rigor de la verdad. Él mismo llegó a decirme, con ocasión de sus numerosas correcciones expresivas a mis trabajos, que él más que un escritor, era un corrector. ¡Tan incómodo debió de sentirse en su papel de director de Tesis, que creyó necesario informarme sobre su exigente autodirección! Con el tiempo, he llegado a comprender qué importante, y a la vez difícil, es la precisión en el trabajo filosófico, y qué fácilmente la desatendemos. Harry G. Frankfurt publicó en 2005 un breve trabajo sobre la charlatanería –*On Bullshit*–, con la intención de iniciar una investigación del que considera uno de los rasgos que más destacan en nuestras sociedades democráticas, en las cuales no sólo nos atrevemos a hablar de todo, sino que se nos insta a ello. Según Frankfurt, la charlatanería abunda en los campos de la publicidad, de las relaciones públicas y de la política, y su esencia consiste en el desinterés por la verdad, a diferencia de los escepticismos y de la mentira, que la tienen presente. El empeño en la “exactitud” de Polo estaba unido a su dedicación a la verdad, una dedicación que, según le oí decir, podía justificar toda una vida.

*

Cuando en 1977, me ofrecieron un trabajo de profesora en la Facultad de Filosofía de Sevilla, acudí al profesor Polo para pedirle dos favores: ante todo, su opinión sobre el ofrecimiento, la cual sintetizó en un “¡Láncese!”, expresión clara, breve y gráfica, como eran las suyas por lo general. El segundo favor tenía que ver con la redacción de una memoria de investigación, que la Facultad de Sevilla me pedía. Su ayuda fue importantísima para mí en esos

momentos, en los cuales me debatía entre la vuelta al trabajo, que había dejado temporalmente para cursar los estudios de Filosofía, y la aceptación de un puesto en el que nunca había pensado, y que me llevaba lejos de mis familiares y amigos. Por esto le dije: “¿Cómo podré pagarle su generosidad? Su contestación fue: “*Sea usted una buena profesora*”. Como es propio de un *Magister*, Polo sabía lo que decía, y lo que decía era de considerable calado. Los términos, como las piedras en las orillas de los ríos, se erosionan hasta perder su singularidad y resalte. Erosionados, dejan de decirnos su verdadero ser, mientras corremos el riesgo de la superficialidad. Cuando, en el discurso que pronuncia en octubre de 1982, con ocasión de habersele concedido el Premio Ramón y Cajal de Investigación, Xavier Zubiri se refiere a la cuestión de “cómo investigamos”, aclara que la investigación no es una mera “ocupación”, sino mucho más: una “dedicación”. Y al explicar este último término, afirma que dedicarse es hacer que la realidad verdadera configure nuestras mentes, de manera que profeseamos dicha realidad verdadera. La explicación de Zubiri patentiza el profundo significado de la dedicación propia de un profesor; significado que se refiere a la vida, al vivir en la escucha y el ejercicio de la verdad. Justamente, en esa dedicación que, según el profesor Polo, es capaz de sostener nuestra vida.

II

Mi Tesis Doctoral consistió en la investigación del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, quien acababa de publicar el primer volumen de su trilogía sobre la inteligencia sentiente: *Inteligencia sentiente* (1980). De cuando en cuando, hablaba con Don Leonardo sobre la marcha de mi investigación. En esas ocasiones, me parecía sentir su respeto hacia Zubiri, pero no su total aprobación. Sin embargo, él mismo me había propuesto a Zubiri como tema de la Tesis, por lo que suponía que había planteamientos filosóficos en aquél que sí le convencían. Un día le pregunté qué le gustaba más de *Inteligencia sentiente*. Me contestó sin dudarle: la exposición de los diversos modos de sentir la realidad según los diferentes sentidos. Ciertamente es una parte interesantísima de la obra, lamentablemente algo esquemática, dada la aportación que significa al estudio trascendental del sentir en su diversidad y unidad. No tardé mucho en comprender la respuesta: Polo había defendido ya la riqueza de los sentidos en su *diversidad sentiente*, frente a la explicación de Kant en la *Crítica de la razón pura*.

En unos apuntes tomados de clases de Polo sobre Kant (Curso de “Teoría del Conocimiento.” 1974-5), corregidos por aquél y fotocopiados por mí, después de un “Planteamiento del Problema” hay una “Crítica de la Filosofía de Kant”, que recorre los momentos de la obra: *Crítica de la razón pura*. En la

parte correspondiente a la “Teoría de la sensibilidad”, Polo asegura que Kant no interpreta bien el espacio ni el tiempo a nivel de sensibilidad. Afirma: “El espacio, a nivel de sensibilidad, no constituye ningún homogéneo continuo, y el tiempo, a idéntico nivel, tampoco una sucesión. A este nivel, el espacio y el tiempo no son únicos” (p.19). Los distintos sentidos modulan el espacio y el tiempo, de manera que el espacio visual no es el espacio táctil, por ejemplo. A continuación, Polo describe distintas modalidades del espacio y del tiempo, según el sentido que los aprehende. Esquemáticamente son los siguientes:

- el espacio visual es abierto, en tanto que la espacialidad del tacto es cerrada.

- el espacio olfativo es semiabierto.

- el espacio sonoro es “un espacio latente, como algo que está a punto de ser abierto” (p.20).

- el tiempo del tacto tiene una connotación espacial; en el tacto se muestra el “cese temporal”.

- el tiempo visual es interior a la vista, a lo que se ve: es duración.

- el tiempo del oído es sucesión: “el tiempo como concomitante del sonido” (p.21).

La modalización que lleva a cabo Zubiri, según los distintos sentidos, no es respecto del espacio y del tiempo, sino de la realidad que, según él, constituye el término formal del sentir (del sentir intelectual). Todos los sentidos aprehenden realidad, pero cada uno la aprehende a su modo. Así, por ejemplo, la vista aprehende realidad al modo “ante mí”, en tanto que el oído la aprehende como “noticia”, el tacto como “nuda realidad”, el olfato como “rastros”, etc. Aunque Zubiri y Polo no están diciendo lo mismo, es fácil percatarse de su cercanía en este tema: ambos muestran la relevancia que la diversidad de los sentidos tiene en el aprehender, algo que no está contemplado en la “Estética trascendental” de Kant.

*

Finalmente, me referiré esquemáticamente también, a dos posicionamientos filosóficos de Polo, que me influyeron de manera especial: la consideración del conocimiento como *acto* y no mero dinamismo, y su tratamiento del “objeto”. Implican una crítica radical a la Modernidad, y significan *mucho más* que unos meros contenidos intelectuales: muestran la sutileza del pensar, que tan difícilmente se alcanza y tan fácilmente se malogra; muestran la dificultad de mantenerse a nivel de “raíz” en los tratamientos filosóficos; muestran la necesidad de superar esta Modernidad antropocéntrica y objetivista, en la que aún nos encontramos, la cual nos aleja de la comunicación trascendental con la realidad diversa, y de la acción ajustada al todo de esa realidad por parte del hombre.

A) El conocimiento como acto

En el vol. I de su *Curso de Teoría del Conocimiento*, Leonardo Polo afirma que el carácter de acto del conocimiento constituye un axioma; más aún, que es el axioma por excelencia. La consecuencia que se sigue es obvia: conculcarlo implica un error fatal. Polo contempla más de una forma de conculcación, pero quizás la más frecuente y conocida sea la que consiste en considerar que el conocimiento es *kínesis*, es decir, un dinamismo hacia el objeto. Frente a dicha transitividad, conocer es una operación inmanente, que “no procede gradualmente hacia un resultado, sino que *ya* ha logrado” (p.54). Según esto, o bien conocemos, o bien no conocemos; pero si conocemos, hemos conocido. Es lo que Polo denomina el “pretérito perfecto” del conocer. Como Aristóteles, lo ejemplifica con el edificar; éste jamás puede equipararse al conocer, porque “el edificar no tiene nunca lo edificado y cuando existe lo edificado no se edifica” (p.53). No es muy diferente la ejemplificación que Zubiri hace del aprehender en *Inteligencia sentiente*, en la que afirma que si veo una pared, mi visión de la pared no es una relación mía con la pared, sino que la relación se establece cuando *ya* he visto la pared.

Uno de los pensadores que no ha tenido en cuenta este axioma es Kant. Según Polo, la *Crítica de la razón pura* “es fisicalismo puro” (p.70). También, hay un filósofo del siglo XX, cuya explicación del aprehender es claramente dinámica: Nicolai Hartmann. Hartmann no es idealista pero, en cierta medida, depende mucho de Kant. En su obra: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, hace una descripción del aprehender en varios pasos, en los que contempla a un cognoscente y a un conocido enfrentados, sin confundirse nunca entre sí, pero que, por ello mismo, deben salir cada uno de su propia esfera hacia la del otro, para que el aprehender acontezca. Esto muestra con toda claridad la anulación del conocimiento como acto. Hartmann registra la dificultad de hacer compatibles la separación de los elementos (sujeto, objeto) y la unidad del aprehender, y trata de resolverla con una teoría, que remite aquella separación a una común esfera de ser. Desde la explicación de Polo, desde la de Zubiri también, la que nos ofrece Hartmann parece llegar demasiado tarde. Tanto Polo como Zubiri han disuelto –más que resuelto– la problemática de los “puentes” entre sujetos y objetos, que desde la Modernidad padece la Filosofía.

No sólo en Polo y en Zubiri se disuelven las aporías de N. Hartmann. También en Heidegger, el cual critica en *Ser y tiempo* el planteamiento de aquél desde el *Dasein* como *ser-en-el-mundo*: el *Dasein* no tiene que salir de una esfera, en la que previamente estuviera encerrado, sino que por su propio modo de ser siempre está ya “fuera”. Del mismo modo, tampoco tiene que regresar después con lo aprehendido a la “caja” de su conciencia, puesto que “*sigue estando, en cuanto Dasein, fuera*” (p.88).

B) El objeto, según Leonardo Polo

La disolución del problema del puente está unida también a la noción de objeto. Afirma Polo en su *Curso de Teoría del Conocimiento*: “El problema del puente no existe porque la intencionalidad conserva el realismo, es decir, no añade otra realidad” (p.153). El objeto no es, como en el caso de Kant, lo aprehendido en tanto aprehendido, que tiene detrás como fundamento incognoscible la cosa en sí o *noúmeno*. La duplicación: objeto-cosa ha dado al objeto un resalte que no le corresponde, si se entiende que el objeto es “intencional”. Esto justamente entiende Polo: “El objeto es la intencionalidad misma” (*ibid.*). En lugar del objeto, la realidad como término de aprehensión; el objeto como intencionalidad es el *estar ya en* la realidad al conocer. Por consiguiente, entender el objeto como copia o representación de otro constituye un error: el objeto no es lo que remite a otro, sino el remitir mismo. De otra manera, en palabras de Polo: “La intencionalidad es una iluminación de la realidad” (p.142).

No es fácil asimilar la noción de “intencionalidad”. Sin embargo, podemos detectarla tanto en Heidegger como en Zubiri. El propio Leonardo Polo admite que el “*en*” del *ser-en-el-mundo* de Heidegger es intencional. En Zubiri, está ejercida en su noción de “co-actualidad”: aprehender no es co-relación, sino co-actualidad. “Actualidad” es el “estar presente” del término aprehendido en la aprehensión (y del acto aprehensivo en el término). Lo que está presente no es objeto, sino realidad; ahora bien, está *en* la aprehensión (momento aprehensivo) como algo “*de suyo*”, es decir, *prius* a la aprehensión. El “*en*” nos sumerge, según Zubiri, en el “*de suyo*” (momento metafísico). Pues bien, pensamos que en ese “*en*” de Zubiri está ejercida la intencionalidad. Porque “*en*” y “*de suyo*” no son dos realidades, sino dos condiciones, como Zubiri advierte, de una misma realidad.

Si ahora recogemos lo expuesto en el apartado A), podemos concluir: el conocer es un acto, cuyo término es la cosa, en la que está el objeto como pura intencionalidad. Naturalmente, está sin agotar su riqueza cognoscible, por lo que seguimos conociendo, aunque hayamos conocido.

La Modernidad hunde sus raíces en un pasado lejano: el escepticismo helenístico. Pirrón –fundador del escepticismo– y los pirrónicos son fenomenistas: aquél se pregunta si la miel *es* ella misma dulce, aunque *parezca* dulce. El escepticismo pasará prácticamente desapercibido hasta el Renacimiento y, sobre todo, la Modernidad, en la que, por distintas circunstancias, adquiere un protagonismo, que llega hasta nuestros días. Descartes intenta derrotarlo con sus propias armas: la duda (metódica en su caso). Pero desde Descartes ya nada será lo mismo en Filosofía: el sujeto y la conciencia pasan a ocupar un lugar de privilegio, la Metafísica cede su puesto a las Teorías del Conocimiento, el objeto “engordará” en detrimento de la cosa. De ahí que la intencionalidad sea dirigida al ámbito de la conciencia –no al del objeto–, como en el caso de Husserl.

En Descartes, todavía hay un cierto equilibrio: entre acción y pensamiento, entre progreso y fundamentación, entre la instancia subjetiva y la metafísica. Pensamos que la pérdida de ese equilibrio, a favor de la acción, del progreso y del sujeto, constituye el final de la Modernidad, en el que hoy nos encontramos, sin que todavía se vislumbre el triunfo de un nuevo paradigma, en el que impere de nuevo el equilibrio. En momentos tan críticos, es más necesario que nunca escuchar a los auténticos maestros, que brillan en la noche, a modo de faros para navegantes. Maestros como Heidegger, como Zubiri y como Leonardo Polo.

Referencias bibliográficas:

Frankfurt, H.G. (2006) *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Trad. de M. Candel. Barcelona, Paidós.

Hartmann, N. (1957) *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Trad. de J. Rovira Armengol. B. Aires, Losada, 2 vols.

Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el Humanismo*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta.

Polo, L. (1984) *Curso de Teoría del Conocimiento*. Pamplona, EUNSA, vol. I.

Zubiri, X. (1991) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2006) “¿Qué es investigar?”, en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, pp.321-325.

DON LEONARDO, ¡MAGISTER!

Jacinto Choza
Universidad de Sevilla (España)

Resumen: 1. Años de formación de don Leonardo. 2. Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. 3. Polo y su filosofía en los 70 y 80. 4. Maestro y consejero. 5. Personalidad. Cualidades y puntos ciegos. 6. Huérfano de don Leonardo.

Abstract: 1. Formative Years of Don Leonardo. 2. Director of Studies of the Faculty of Arts of the University of Navarra. 3. Polo and his philosophy in the 70s and 80s. 4. Teacher and counselor. 5. Personality. attributes and blind spots. 6. Orphan of Don Leonardo.

1. Años de formación de don Leonardo

Lo que yo sé y cuento de don Leonardo Polo es el resultado de mi convivencia con él. Del trato directo y de lo que él me ha contado de sí mismo, porque como desde el primer momento le tomé un gran afecto y tuve hacia él una admiración profunda, le pregunté muchas cosas sobre su pensamiento y sobre su vida. Hay una semblanza biográfica de don Leonardo en Wikipedia (http://es.wikipedia.org/wiki/Leonardo_Polo), pero está hecha desde el punto de vista de la unidad y continuidad de su carrera filosófica. Creo que las fechas y los datos de esa web son fiables.

Me contó que su padre era republicano y que tuvo que exilarse tras la guerra civil española, pues había trabajado como colaborador muy directo de un destacado político republicano. No me acuerdo bien quién, si era Indalecio Prieto o Negrín o quién. Se había exilado a América, a Nicaragua, de donde había pasado a Chile, y allí había iniciado los trámites para acogerse a una amnistía de Franco y volver a España. Mientras realizaba esos trámites en la embajada de España en Chile, murió.

Don Leonardo vivió parte de su infancia y su juventud sin padre, y sin recursos económicos, lo que no era infrecuente en la España de la posguerra. Pudo realizar la carrera de derecho como ayudante-lazarillo de un estudiante ciego de una acomodada familia madrileña. Tomaba apuntes para él, leía

los apuntes, manuales y bibliografía para él, y de ese modo pudo acabar la carrera con un buen expediente. Lo suficientemente bueno como para conseguir una beca para el Colegio Español en Roma, donde marchó a ampliar sus estudios en 1952.

Antes de marchar a Roma, en Madrid, conoció el Opus Dei, y pasó a formar parte de la institución, en la que permaneció hasta su muerte en 2013. En ese ambiente del Opus Dei madrileño de los años 40 conoció a Raymon Panikkar, que se había integrado en la institución a comienzo de los años 40 y se había ordenado ya como sacerdote.

El contacto con Raymon Panikkar fue decisivo en la vida de Polo. Panikkar le descubrió la filosofía y le inició en ella, y también en la teología, y don Leonardo nunca olvidó a su maestro. Nunca dejó de admirarle ni de quererle, aunque cuando en 1966 el presidente del Opus Dei, Escrivá de Balaguer lo expulsó de la institución, la escasa relación que maestro y discípulo tenían se redujo casi a cero. Para mí fue una profunda satisfacción ponerles en relación otra vez y darles noticias a cada uno del otro, a partir de mi encuentro con Panikkar en 1988.

Mientras estaba en el Colegio Español, el Opus Dei promovió la creación de la Universidad de Navarra en el norte de España, empezando por la facultad de Derecho, y en una de las visitas de don Leonardo a la sede central del Opus Dei en Roma, Escrivá le pidió que se incorporara a la universidad de Navarra para explicar Derecho Natural y Filosofía del Derecho allí.

- Me dijo que explicara Derecho natural con el manual de NN (no recuerdo si Sancho Izquierdo u otro conocido jurista español).
- Padre, ese libro es muy malo.
- Ese libro es muy bueno
- Sí, padre.

Entonces me vine (1954) y expliqué derecho natural con ese libro.

En 1963 empezó la facultad de Filosofía y Letras con la sección de Filosofía incluida,

Don Leonardo empezó a dar clases de Filosofía, y tuvo entre sus alumnos a Rafael Alvira y a Eugenio Trías, miembros por entonces del Opus Dei.

La vocación intelectual de don Leonardo se había decantado completamente hacia la filosofía, y se había encauzado hacia la carrera académica. Por eso realizó una tesis doctoral en filosofía, en la Universidad Complutense de Madrid (1961), que luego publicó en Ediciones Universidad de Navarra con el título de *Evidencia y realidad en Descartes*, en 1963.

En 1967 obtuvo la cátedra de Filosofía de la Universidad de Granada, en unas oposiciones en cuyo tribunal actuaba Antonio Millán Puelles, que no le

votó, a pesar de haber sido su director de tesis doctoral en la Complutense. Don Leonardo siempre tuvo eso como un punto dolorido en su corazón, y don Antonio Millán siempre justificó su actuación diciendo que si él, siendo catedrático, no entendía la filosofía de don Leonardo, cómo iban a poder entenderla los alumnos. Sin embargo, eso no empañó nunca la amistad y el aprecio personal que sentían el uno por el otro, en aquellos ambientes fraternos del Opus Dei, aunque yo no recuerdo haberle oído a ninguno de los dos frases de aprecio por el pensamiento filosófico del otro.

2. Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra

Don Leonardo volvió a Navarra, como Profesor Ordinario de Filosofía a comienzos del curso 1969-70, y entonces empezó mi relación con él.

Yo había iniciado los estudios de Filosofía en la Universidad de Sevilla en el curso 1961-62, bajo el magisterio de Jesús Arellano, miembro también del Opus Dei. En el curso 1962-63 me incorporé a la institución, en 1963-64 y 1964-65 hice los cursos tercero y cuarto de la especialidad en la Universidad Complutense de Madrid, marché a Roma para estudiar Pedagogía y Teología allí en centros dependientes de la Universidad de Navarra los cursos 1965-66 y 1966-67, y en octubre de 1967 llegué a la Universidad de Navarra. Durante los cursos 1967-68 y 1968-69 terminé el quinto curso de la licenciatura en Filosofía, hice los estudios de licenciatura en Derecho Canónico e inicié estudios de Teología.

Aquellos fueron los años de la revolución estudiantil en todo el mundo. En todo occidente fueron los años de la revolución sexual. En los ambientes católicos, fueron los años de la revolución del Concilio Vaticano II. Y en España fueron los años del renacimiento del nacionalismo vasco y el nacimiento del terrorismo de ETA.

Todo eso afectaba a la Universidad de Navarra, que por entonces tenía la estructura de una empresa familiar y el funcionamiento confiado de un Colegio Mayor. Por esas circunstancias yo había ido centrando mi actividad cada vez más en la facultad de Filosofía y Letras y había empezado a desempeñar funciones de Director de Estudios, con una proyección amplia sobre otros ámbitos de competencias.

Cuando llegó don Leonardo de Granada, fue nombrado Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, teniéndome a mí como ayudante adjunto. También colaboraba con nosotros a veces Miguel d'Ors, recién licenciado en Filología Románica, con el que desde entonces mantuve una profunda amistad.

Una de las manifestaciones del aprecio mutuo entre Miguel y yo fue que, como él es gallego y lo que más aprecia en el mundo es lo gallego,

decidió que yo tenía que ser también gallego, y que mi apellido en realidad no era Choza, sino Chouzas, y así me llamaba con frecuencia. Don Leonardo adoptó también la terminología, y desde entonces en adelante siempre me llamó “Óptimo Chouzas”.

Una de las funciones de la Dirección de Estudios era gestionar el orden y la disciplina académica, y por tanto, el trato y la negociación con la revolución estudiantil.

Como don Leonardo tenía una especial dificultad para abordar las cuestiones desde un punto de vista que no fuera el intelectual, incluso el teórico-especulativo, enfocaba así también las reivindicaciones de los estudiantes y las respuestas que había que darles. Y así lo hacía.

En una de esas ocasiones, nos reunimos Don Leonardo, Miguel y yo para estudiar un escrito reivindicativo de los estudiantes y darles una respuesta. Don Leonardo y yo empezamos a redactar un documento que empezaba aludiendo a una asamblea, unos acuerdos y una manifestación de días anteriores, con las palabras: “El pasado día ...” Entonces Ignacio Falgueras, que había terminado la licenciatura en Filosofía a la vez que Miguel y yo, y que se había venido de Granada a Pamplona siguiendo a don Leonardo para hacer la tesis con él, recogió el documento y lo llamó la *Transacto die*, según la costumbre de denominar a los documentos pontificios con el *incipit*, con las primeras palabras del texto. Creo que entre las obras completas de Don Leonardo no figura la *Transacto die*, y temo que se haya perdido, mucho más cuando en la voz “Leonardo Polo” de Wikipedia, se dice que fue un político y abogado español, además de filósofo, profesor y escritor.

Durante mucho tiempo yo creí que el enorme estruendo político y social de aquellos años, y sobre todo el modo en que retumbaba en la Dirección de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, le había producido a don Leonardo una depresión profunda que le mantuvo alejado de las tareas académicas durante dos años. Él me dijo más tarde que no. Que no había sido una depresión, y que no había sido provocada por ese estruendo, sino que había sido inducida por una medicación de psicofármacos que le administraron.

En medio de aquellos problemas, mientras la universidad se estructuraba jurídicamente y académicamente, el Opus Dei tomaba posiciones dentro de la Iglesia católica y se replegaba sobre enfoques tradicionales en la línea de Pio XII y sobre todo de Pio X, en guardia ante las posiciones del Pablo VI y el Vaticano II. La Universidad de Navarra fue prescindiendo de unos profesores e incorporando a otros según estuvieran en mayor o menor sintonía con la ortodoxia a proteger, pero don Leonardo estuvo siempre al margen de eso. Bien porque estuvo en Granada desde el 67 al 69, bien porque a su vuelta estuvo de baja unos dos años, o bien por su especial dificultad para las tareas de gestión práctica.

En cambio, se vio más afectado por otra medida de protección de la ortodoxia que emanó directamente de Escrivá, el presidente General del Opus Dei y Gran Canciller de la Universidad de Navarra. Hacia 1969 o 1970, los profesores de filosofía pertenecientes al Opus Dei fuimos convocados a una sesión en la que se nos comunicó que al suprimir Pablo VI el Índice de Libros Prohibidos, Escrivá lo había vuelto a imponer, y además ampliado, para proteger a la Iglesia y la fe de los creyentes, y que la Universidad de Navarra tenía que ser ejemplar en eso. En cierto modo, se generó la tendencia a interpretar que la responsabilidad sobre la fe de la Iglesia recaía principalmente sobre el Opus Dei y la Universidad de Navarra, una vez que la Iglesia parecía remisa a asumirla.

En consecuencia, no se podrían leer, ni recomendar en la Universidad los libros incluidos en el antiguo Índice, ni los que se iban agregando al nuevo. Los profesores podían pedir permisos para leerlos y se les concedería muy restrictivamente y con causa muy grave. A su vez, los profesores y académicos del Opus Dei asumirían la tarea de reseñar todos los libros de esos índices, exponer las doctrinas perniciosas y exponer junto a ellas el antídoto pertinente.

Estos comunicados y estas medidas sí afectaron realmente a don Leonardo. En un primer momento declaró que si no se podía estudiar ni enseñar filosofía, que él no la enseñaría. Por otra parte declaraba que afortunadamente él ya había leído todos esos libros que se prohibían. Y finalmente prosiguió con su tarea docente habitual, desarrollando su propio pensamiento en relación con los diversos autores de la historia de la filosofía.

Don Leonardo no participó en la tarea de sacar adelante las colecciones de libros en que se editaban versiones indirectas de los textos prohibidos con los correspondientes antídotos de sana doctrina. Esas colecciones mantuvieron su producción desde algunas editoriales gestionadas por miembros del Opus Dei durante una década, o quizá más.

3. Polo y su filosofía en los 70 y 80

Cuando Polo llegó a Pamplona y empecé a trabajar con él en la Dirección de Estudios, empecé también a asistir a sus clases y le pedí que fuera el director de mi tesis doctoral, a la que yo había puesto como tema y título “Presupuestos antropológicos y gnoseológicos de la noción de ‘Dios’”.

Lo que me interesaba sobre todo era conocer su filosofía y entenderla, porque ejercía una fascinación inusitada en un profesor sobre su auditorio. Y como tenía muchas ocasiones de estar con él, porque teníamos que estar juntos en muchos momentos, aprovechaba esos tiempos para preguntarle.

Por supuesto asistí a su curso monográfico de doctorado sobre la *Introducción a Ser y Tiempo de Heidegger*, por supuesto que leía *El acceso al ser*, y *El ser I. La existencia extramental*, y por supuesto que escuchaba todas sus

conferencias y leía sus artículos de divulgación. Pero sobre todo, en esos dos años que estuvo de baja, iba a su casa a verlo con frecuencia, entraba en su habitación, me sentaba en una silla a los pies de su cama, le preguntaba y el empezaba a explicarme.

“A es A supone A. Eso es todo. Esa es la clave de todo y ahí está todo”. Creo que pocas veces ha habido un discípulo más deseoso de aprender de su maestro, un maestro más deseoso de comunicar sus descubrimientos a un discípulo, y unos resultados más decepcionantes en relación con esos deseos.

Yo leía y releía *Evidencia y realidad en Descartes, El acceso al ser y El Ser I. La existencia extramental*, y el beneficio de saber, de comprender y de entender, obtenido durante el tiempo en que realizaba ese esfuerzo era nimio.

La cosa cambiaba cuando le escuchaba sus Cursos de psicología, sus Cursos de Teoría del conocimiento, sus lecciones sobre Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger o Hegel. Entonces la ganancia de saber y de comprensión era tan enorme y tan radiante que compensaba todos los esfuerzos.

Mi situación de perplejidad e incompreensión ante el pensamiento de Polo era la más común entre los colegas de la sección de Filosofía. José Luis Fernández, otro ayudante que hacía su tesis doctoral sobre Malebranche con don Jesús García López, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia que estuvo aquellos años en Navarra como profesor, le preguntaba a su maestro:

- Don Jesús, ¿qué piensa usted de Polo?
- Que es un genio.
- Pero, ¿usted le entiende?
- No
- Entonces, ¿cómo sabe que es un genio?
- Pues porque cuando habla de cualquier filósofo y lo expone, hace una exposición tan profunda y tan clara, que ves que entiende a esos filósofos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos.

Para entender a Polo había que tener, y hay que tener, una sensibilidad especial para la ontología y la teoría del conocimiento, una capacidad especial para entender cualquier tema desde ese punto de vista. Igual que hay que tener una sensibilidad especial para el lenguaje y el sentido para entender bien a Wittgenstein y sintonizar con él. Y además hay que familiarizarse con su terminología.

Esa sensibilidad sí la tenía Ignacio Falgueras, que hacía con él sus tesis sobre Spinoza, y la tienen sus discípulos de Málaga, Juan García González, Juan José Padial, algunos de Pamplona, como Juan Fernando Sellés, y algunos de América como Héctor Esquer, que son los que más han estudiado y difundido

do su pensamiento.

Mi contribución al conocimiento y difusión de la obra de don Leonardo se inscribe más bien en el orden de la gestión práctica. En los años 70, Polo desarrolló su investigación y magisterio filosófico en la forma de actividad docente, de manera que no distinguía entre investigación y docencia. En general, y como decía Alejandro Llano, que se incorporó a la facultad de Filosofía y Letras de Navarra en 1975, Polo no distinguía los géneros literarios, de manera que siempre hacía lo mismo: pensar en voz alta, ya se tratara de una clase, una conferencia, una tertulia o una conversación de café.

No sé si por sugerencia de don Jesús Arellano, que grababa en magnetofón sus clases y que pasó un par de años como profesor en Navarra en aquel quinquenio, o por sugerencia mía, o cómo, el caso es que nos hicimos con un equipo de grabación. Don Leonardo, con esa especial dificultad que, insisto, tenía para todo lo práctico, se sentía desbordado por el cúmulo de ideas y descubrimientos que suscitaba en una amplia y variada docencia, a la que se veía obligado por la escasez y transitoriedad del profesorado y por los cambios de los planes de estudio. Esas clases se transcribían mecanográficamente, y esos textos eran remitidos nuevamente a don Leonardo que los revisaba.

Un día que don Leonardo se sentía como fiera enjaulada, y con un ánimo derrotista y depresivo, sobrepasado por la tarea docente que le había sido impuesta (entre otros, por mí mismo, que ya le había sustituido del todo en el cargo de Director de Estudios), le tranquilicé y le dije: no sé preocupe, Magister, verá como lo arreglamos y lo dejamos todo ordenado y manejable.

Me fui a la Librería Universitaria, que era uno de nuestros proveedores, compré un montón de carpetas tamaño DIN A-4, una perforadora y un montón de roturadores rojos, azules y negros con punta de diferente grosor. Me lo llevé todo a su despacho. Allí nos pasamos un buen rato perforando folios mecanografiados, metiéndolos en carpetas y escribiendo los títulos en sus lomos. Luego los distribuimos en las estanterías. Y todo quedó en orden:

- Aquí las tiene. Las obras completas inéditas del Magister.

Don Leonardo se quedó asombrado y su ansiedad se cambió en calma gozosa, mientras me miraba como si yo hubiese separado las aguas del Mar Rojo para que pasará la multitud del pueblo elegido. Cogía una carpeta, la abría, la cerraba y la volvía a dejar en su sitio. Y luego otra, y otra, como un niño con zapatos nuevos. Allí estaban las Lecciones de Psicología, el Curso de Teoría del Conocimiento, la Conferencia sobre la libertad. Todo. Disponible, manejable.

Adquirió la costumbre de trabajar sobre esos textos mecanografiados, y así es como surgieron sus publicaciones a partir de los años 70. Cogía un texto mecanografiado, tachaba unos párrafos y añadía otros a mano, con roturador

fino. Luego se mecanografiaba otra vez, luego hacía la revisión definitiva, y luego pasaban a maquetación para la imprenta.

Durante los años 80 y 90 don Leonardo dio numerosos cursos en la Universidad Panamericana de México, en la Universidad de la Sabana de Colombia, y en la Universidad de Piura en Perú. De esos cursos salieron unas cuantas publicaciones, y creo que el procedimiento de producción de todas ellas fue este de exposición oral, transcripción mecanográfica, corrección, nueva revisión y maquetación para imprenta.

Don Leonardo no necesitaba consultar bibliografía, consultar los libros o revisar las revistas más recientes. Nietzsche dice que los pensadores que aportan algo realmente nuevo vienen ya con su aportación dentro y solo tienen tiempo para escribirla, y no para ver lo que dicen otros. Kierkegaard también veía una viva incompatibilidad entre pensar y recoger y ordenar información. Heidegger también y Wittgenstein mucho más. Hegel y Zubiri tenían el gusto de la erudición, y disfrutaban recogiendo datos de revistas de física o de medicina del mismo año en que publicaban sus obras. Pero esa erudición actualizada no era especialmente relevante para su obra. Es posible que los sistemas de evaluación de la investigación y los evaluadores de artículos para revistas científicas, que empiezan a generalizarse ahora, aprendan conforme van madurando, a valorar el pensamiento junto a la erudición actualizada.

4. Maestro y consejero

En 1970, después de leer mi tesina de licenciatura sobre el tema “Presupuestos antropológicos y gnoseológicos de la noción de ‘Dios’”, le dije a don Leonardo si quería dirigirme la tesis sobre el mismo tema. Me dijo que sí. Apenas volvimos a hablar sobre el asunto. Cayó enfermo y estuvo unos dos años de baja. La dirección del trabajo la asumió don Antonio Millán Puelles, “para no dejar eso empantanado”, y cuando leí la tesis en 1973 don Leonardo todavía estaba recuperándose.

En una de las conversaciones con don Leonardo sobre la tesis me dejó claro algo que nunca he olvidado y que siempre he repetido a quienes han trabajado conmigo:

- Óptimo Chouzas, una tesis no se la puede plantear uno como un problema teórico.
- ¿Por qué no, Magister?
- Porque un problema teórico uno se puede morir sin resolverlo. Y lo más probable es que uno se muera sin resolverlo. Pero una tesis uno no se puede morir sin hacerla. Hay que hacerla, y además en un tiempo determinado.

Mientras hacía la tesis estaba enfrascado en las tareas de gobierno y gestión universitaria, y cuando la terminé seguía hipotecado en la misma tarea. Por eso me sentía profundamente insatisfecho de mi tesis, de mi docencia y me sentía incapaz de afrontar con éxito una carrera universitaria. Veía mi futuro como dedicado a la gestión y administración de la universidad, lejos de la aspiración más intensa de toda mi vida que había sido y seguía siendo saber. Y se lo confió a don Leonardo.

- Magister, yo no puedo seguir así. Si yo soy profesor de filosofía, pero no sé filosofía, esto es un fraude. Porque yo no sé filosofía.
- Y quién sabe filosofía... Yo tampoco sé.
- No, no, no, Magister. Usted no sabe como Sócrates no sabía. Lo que yo digo de mí es distinto. Si yo soy profesor de filosofía, en la medida en que lo soy y en la medida en que no sé filosofía, no es que esté cometiendo un fraude y esté mintiendo. Es que yo mismo, en mí sí mismo, soy mentira. Y eso no quiero. No puedo... Bueno, se puede ser profesor de filosofía, y llegar a catedrático, y no saber filosofía... Conozco casos, y usted también... Y lo que no sé es cómo lo soportan...
- Bueno Chouzas, es que no se lo plantean así de radicalmente.
- Bueno, pues yo, no es que me lo plantee así, es que no soy capaz de verlo de otra manera, y por eso lo mejor es que no me dedique profesionalmente a la filosofía, sino a la gestión y administración universitaria...
- Hmmm, bueno...

En 1975 llegó a la Facultad de Filosofía de Navarra Alejandro Llano, que había sacado la cátedra de metafísica de la Universidad de Valencia. Primero se hizo cargo de la Facultad de Filosofía y Letras como decano, y más tarde de la universidad misma como rector. Una de las primeras medidas que tomó fue relevarme del cargo de Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras para que pudiera centrarme en el estudio y pudiera iniciar con dedicación una carrera académica. De este modo Alejandro Llano me salvó la vida. Salvó mi vida intelectual, y con ello simple y llanamente, mi vida, porque mi máximo anhelo había sido siempre saber, y no mandar. Y así pude volver a una relación más estrecha con don Leonardo, que compartía esos mismos afanes que yo y en los mismos términos.

Entonces me propuse a mí mismo una prueba que le confesé a don Leonardo. Iba a realizar un trabajo que hiciera las veces de tesis doctoral para mí mismo, con todo el rigor de investigación y aparato crítico que a mi modo de ver requería una tesis doctoral. Si lo culminaba de modo que a mí

mismo me resultara satisfactorio, seguiría en la universidad y en la filosofía, trabajando de ese modo. Si no lo lograba, me buscaría otro trabajo que no consistiera en saber.

Ese trabajo fue realizado y titulado “Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey”. Se lo enseñé a don Leonardo, lo leyó, y dijo

- Caray, este tío lo ha visto. Sí. El hábito es el problema clave.

Después escribí el libro *Conciencia y afectividad. (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, que don Leonardo leyó conmigo, capítulo a capítulo, conforme lo iba terminando y me iba pidiendo aclaraciones sobre los asuntos que no le resultaban suficientemente explícitos. No perdonaba ni una. Y el libro fue concluido en un pulso con él en que las tesis sostenidas salían vencedoras una y otra vez.

A partir de entonces ya podía hablarle de tú a don Leonardo. Podía ser filósofo y podía ser profesor de filosofía para mí mismo ante mí mismo.

De todas formas había una cosa que nos separaba. A mí lo que más me interesaba, y por lo que me inclinaba una y otra vez, era la cultura, y don Leonardo no. No es que no compartiera esa inclinación, que desde luego no la compartía. Se trataba de algo más profundo:

- Chouza es que la cultura no es el tema de la filosofía. El tema de la filosofía es el ser.

Quizá por eso yo sentía, y sentí siempre, que don Leonardo no me reconocía como discípulo. Reconocía a Ignacio Falgueras, que había terminado su tesis sobre Spinoza y de la que se sentía orgulloso. Falgueras tenía la misma sensibilidad que él para los temas filosóficos y los enfocaba desde su mismo punto de vista ontológico-gnoseológico, pero yo no. Mis puntos de vista y mis enfoques eran los de Vico, Nietzsche, Dilthey, Freud, que a Falgueras le parecían más bien “mundanos”, que pertenecían al ámbito de lo que Millán Puelles llamaba la “filosofía impura”, y que se distinguía netamente de la filosofía pura, que era la metafísica.

Juan García, y Juanjo Padiá, la escuela de Málaga, eran los discípulos genuinos. Los que crearon el Instituto Leonardo Polo de Filosofía. Yo me sentía un poco discípulo de segunda fila, y filósofo de segunda fila casi hasta el final de mi carrera. Hasta que Juanjo Padiá y Alberto Ciria, discípulos genuinos de Polo, me empezaron a reconocer como continuador y émulo de él, y hasta que yo empecé a comprender que, al igual que la filosofía del lenguaje, y más aún que ella, la filosofía de la cultura había llegado a convertirse en filosofía primera. Pero eso fue cuando ya había pasado la primera década del siglo XXI.

5. Personalidad, cualidades y puntos ciegos

Y ¿qué tipo de persona era?, ¿cómo era ese genio en la vida diaria, en el trato personal? Pues un chulo madrileño, de Chamberí, el chulo más desvalido y enternecedor que uno pueda haber encontrado jamás.

- Siempre estuve convencido de que yo era el hombre más listo del mundo hasta que conocí a Escrivá. Entonces me di cuenta de que él era más listo que yo.

Y siempre presumió de ser el hombre más listo que había conocido, con una humildad, una ingenuidad, una inocencia y un candor que despertaba la más condescendiente de las sonrisas y la más benévola ternura. Porque resultaba totalmente obvio que era un completo inútil para cualquier asunto relacionado con la vida práctica, con la gestión, con la organización, con la administración, con el gobierno e incluso con la diplomacia y el trato con las personas.

Don Leonardo tenía tal pasión por las ideas y vivía con tanta intensidad los asuntos intelectuales, que podía olvidarse de que, por ejemplo, al juzgar una tesis doctoral, estaba juzgando también a una persona, a un autor, a un estudiante. Por eso en ocasiones podía ser tan implacable y desconsiderado en sus juicios, porque trataba solo con ideas y perdía de vista a las personas.

Pero por otra parte, en cuanto que salía del mundo eidético era tan sencillo, tan amable, tan cordial, tan respetuoso con todo, que hablaba con el doctorando como si la discusión filosófica quedara igual de lejos que la guerra del Peloponeso y no tuviera ninguna relevancia para la relación personal. Porque, en efecto, no tenía ninguna.

Le gustaba presumir de ser el mejor jugador de ajedrez, el mejor conductor de motos y de coches, el más experto en mecánica del automóvil, en aviones de caza o en subfusiles ametralladoras. Exactamente igual que un pre-adolescente que presume del coche de su padre. Y como no pocas veces podía ser cierto, entre eso y la ternura que provocaba, casi nadie tenía especial interés en contradecirle. Y era tan chulo que, siendo numerario del Opus Dei como era, es decir, célibe, le gustaba presumir de que era más experto que nadie en saber cuáles eran las mujeres más complacientes del mundo con los hombres e insistía en que las abisinias y las tártaras les llevaban mucha delantera a las demás.

Obviamente esto hacía las delicias de quienes le queríamos y provocaba en nosotros las más regocijantes de las sonrisas. Le gustaba mucho la ginebra, y los licores en general, y también el Whisky, y presumir de conocer las marcas más exóticas y aguantar más que nadie bebiendo (y ciertamente, como Sócrates, aguantaba mucho alcohol en el cuerpo).

También se mostraba su enorme humildad por el modo en que se denominaba a sí mismo “el sobrero”. En las corridas de toro, en España, se suelen lidiar seis toros, y siempre hay alguno más, “el sobrero”, que se saca si ha habido algún fallo o algún problema en alguno de los anteriores. Él se consideraba “el sobrero” para dar las asignaturas para las que faltaba profesor, para dar un tema de conferencia que rellenase los programas, el último recurso al que acudir con confianza sin que se sintiese menospreciado o minusvalorado.

Frente a su afición a las ciencias y a la técnica, era igualmente notable su incapacidad para las artes. Jamás quedó embebido en la contemplación de ningún cuadro o ninguna escultura, jamás quedó transportado por ninguna melodía, jamás glosó un poema de ningún poeta. Solamente la novela era su aproximación al campo de las artes. Por una parte la novela de ciencia ficción, que pertenece más al género de las ciencias que al de las letras y más al de la técnica que al de las artes, y por otra parte la novela policiaca.

Cuando se jubiló, cesó por completo su producción filosófica, hasta tal punto que a veces evitaba las visitas de colegas o discípulos que iban a plantearle cuestiones especulativas, y recibía como a los reyes magos a aquellos amigos que les llevaban colecciones de novelas de Aghata Christy o del Comisario Maigret, como Juanjo Padial. Y esa fue la actividad intelectual de la última etapa de su vida, la de un pre-adolescente.

6. Huérfano de don Leonardo

En 1981 obtuve por oposición la cátedra de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Obtuve la entonces denominada “agregación” que se convirtió en cátedra después de un periplo a través de la Universidad de Murcia.

Cuando llegué a Sevilla, la Facultad de Filosofía, como 15 años antes la de Navarra, estaba también empezando y había que construirlo casi todo desde cero. Y a mí me tocaba, como catedrático recién incorporado, tomar un protagonismo destacado en esa construcción: dirigir tesis, fomentar publicaciones, formar parte de tribunales de oposiciones, reformas planes de estudios, etc. Entonces es cuando yo he experimentado en mi vida una sensación más intensa de orfandad, de orfandad intelectual. Me había quedado huérfano de don Leonardo.

En Pamplona me sentía con las espaldas cubiertas porque tenía la certeza de que cualquier problema con el que pudiera encontrarme, podía ir a resolverlo con don Leonardo, y que don Leonardo me daría la solución. Pero ahora en Sevilla no tenía a don Leonardo. No sólo no tenía a don Leonardo, sino que además el don Leonardo de tanta gente que empezaba sus tesinas y sus tesis era yo. Y yo, aunque me sentía legitimado en mi profesión filosófica, tenía muy clara la dimensión de mi ignorancia. Yo sabía lo que quería saber, y lo que quería estudiar y enseñar, pero tenía que aprenderlo. Y poco a poco,

fui asumiendo ante mí mismo el papel de ser el don Leonardo de los demás en la tarea de impulsar sus tesis, sus publicaciones y la consecución de sus plazas de profesores.

Desde 1981 mis contactos con don Leonardo fueron cada vez menores, y a la vez cada vez más íntimos. Don Leonardo venía a Sevilla de vez en cuando y se alojaba en el Colegio Mayor Guadaira, donde yo residí hasta 1996. Entonces yo le acompañaba a veces a donde tuviera que ir, le llevaba la cartera y lo que hiciera falta.

Desde mi llegada a Sevilla en 1981 yo empecé a manifestar cierta hostilidad ante las autoridades del Opus Dei en situaciones determinadas y a distanciarme cada vez más de la institución. Esa actitud y conducta mía motivó una cierta preocupación por parte de las autoridades de la institución y de los antiguos compañeros de batallas en la Universidad de Navarra. En no pocos casos recibí cartas tuyas que eran muestra de aprecio y de afecto y que yo recuerdo desde entonces con una gratitud creciente.

Ya había pasado la época de la revolución estudiantil, de la revolución sexual, de la revolución del Vaticano II, España había desembocado en una democracia pacífica y el terrorismo vasco apenas era perceptible en Andalucía. Eran tiempos de bonanza por todos los cuatro puntos cardinales. ¿Qué es lo que pasaba ahora? ¿Por qué adoptaba yo una actitud de hostilidad?

Esa pregunta también se la hacía don Leonardo, y en uno de sus viajes a Sevilla me la formuló directamente. Antes jamás habíamos hablado del Opus Dei o de la situación de ninguno de los dos en la institución porque era pacífica y porque de esos asuntos no se hablaba. Pero ahora la cosa era distinta.

- Chouzas, qué es lo que te pasa. Qué es lo que te ha pasado.
- Magister, lo que me ha pasado es Juan Pablo II.

Escrivá había muerto en junio de 1975 y Pablo VI, el Papa que suprimió el Índice de Libros Prohibidos, en agosto de 1978. La mayoría de los miembros del Opus Dei, especialmente los más ‘avisados’ y los más ingenuamente creyentes en el carisma de la institución, esperábamos que el Papa siguiente restauraría a la Iglesia sobre los principios de Pio XII y Pio X, que era sobre los que pretendía restaurarla Escrivá.

- Magister, yo escuché el discurso de Juan Pablo II en la sede de las Naciones Unidas de Nueva York el 2 de octubre de 1979. Y luego leí el discurso a los científicos alemanes en la catedral de Colonia en noviembre de 1980. Proclamó las libertades individuales. Pidió perdón en nombre de la Iglesia por el caso Galileo y por las injerencias indebidas de la Iglesia en el desarrollo de la ciencia. No hablaba diciendo las mismas

cosas que Pio XII y Pio X y Escrivá. Hablaba diciendo las mismas cosas que Pablo VI. Yo he sentido que mi alma y mi cuerpo se escindían en dos mitades. El Papa y la Iglesia por un lado, Escrivá y el Opus Dei por otro.

- Y te has pasado al Papa.
- No, no me he pasado a nadie. Me he quedado roto en dos.
- Sí. Así es como pasa.

No recuerdo si en esa visita o en otra, en esa conversación o en otra, le dije que ya no le seguía a él.

- Usted es un tradicionalista. Y yo ahí no le sigo.
- ¿Yo? Pero si yo no he leído a De Bonald en mi vida.
- Y eso qué tiene que ver. Pero ha leído a Hegel.

Por lo demás nadie necesita leer a un autor para adoptar una actitud ideológica u otra.

Después de esas conversaciones ya no nos volvimos a encontrar ni a ver. Preguntábamos cada uno por el otro cuando veíamos a amigos comunes, y nos alegrábamos si sabíamos que estábamos bien. Un par de años antes de su muerte conversé varias veces con Héctor Esquer, en México, y me contó sus años de trabajo con Polo en Pamplona cuando Héctor aún pertenecía a la institución.

- Hablamos de ti varias veces. Le pregunté qué es lo que te había. Contaba exactamente lo que tu cuentas y como tú lo cuentas, añadiendo algo.
- Jacinto me dijo que se quedó roto y que no se pasó a nadie. Pero yo creo que sí, que se pasó al Papa.

Amigos son los que tienen la mejor versión de uno mismo, o la que tiene uno mismo. Por eso sé que Polo es mi amigo, mi maestro, y que me quiso y me respetó hasta el final. Yo también le he admirado, le he querido y le he respetado siempre. Yo hice mi opción y él la suya. No sé si la Iglesia, o el Opus Dei tienen pendiente una especie de Juicio de Nürenberg, pero sí sé que alguien recordará siempre que los hombres son responsables de sus actos, de sus opciones. Cada uno hizo la suya.

Después de la muerte de don Leonardo se publicó, como obra póstuma, un tratado de temas teológicos, una Cristología (*Epistemología, creación y*

divinidad. EUNSA, 2014). Me alegré mucho al ver el índice y poder compararlo con la *Cristología* de Panikkar. Me dio mucha alegría verlos coincidir ahí. Y me gustaría algún día poder unirme a ellos en un estudio como los suyos, antes de que me llegue también a mí el momento de ir a dormir con mis padres.

POLÍTICA EDITORIAL

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política de Open Access

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el *comité editorial* decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la directora adjunta elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

6. Normas de publicación

6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a themata@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

6.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

7.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

1.1 El comentario al «De caelo»

7.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecuilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.; *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Íbidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

Platón: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en Griffith, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

9. Agenda de publicación

Proceso de publicación

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

10. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

11. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respecto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

EVALUADORES 2012-2014

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es la directora adjunta, Clara Ríos, la que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. En caso de discrepancia, se recurrió al juicio de un tercer evaluador. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

Este es el primer listado público de los evaluadores de la revista y, por ello, se han añadido los que han revisado los números publicados entre 2012-2014. A partir de ahora publicaremos un listado anual en el último número del año con los evaluadores de los dos números del año en cuestión.

Adame de Heu, Clara Cristina (University of Virginia's College at Wise)

Alemañ Berenguer, Rafael Andrés (Universidad de Alicante)

Alvira, Rafael (Universidad de Navarra)

Anrubia Aparici, Enrique (Universidad Cardenal Herrera)

Antón Pacheco, José Antonio (Universidad de Sevilla)

Arisó, Albert (EAE, Barcelona)

Ariso, José María (UNIR)

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (Universidad de Huelva)

Ayala Martínez, Jorge Manuel (Universidad de Zaragoza)

Aymerich Ojea, Ignacio (Universidad Jaume I)

Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla)

Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla)

Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad de Mar del Plata- Argentina)

Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla)

Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)

Betancur, Marta (Universidad de Caldas)

Buganza Torio, Jacob (Universidad Veracruzana)

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde)

Cabrera Rodríguez, José Antonio (Universidad de Sevilla)

Canady Salgado, Jacobo (Universidad de Sevilla)

Caram, Gabriela de los Ángeles (Universidad Nacional de Cuyo – CONICET, Argentina)

Cecilia Lafuente, Avelina (Universidad de Sevilla)

Correcher Valls, Juan Francisco (Alicante)

de Diego González, Antonio (Universidad de Sevilla)

de Garay, Jesús (Universidad de Sevilla)

de la Maza, Mariano (Pontificia Universidad Católica de Chile)

de Mingo, Alicia (Universidad de Sevilla)

Dezzuto, Flavia (Universidad Nacional de Córdoba)

Diosdado, Concepción (Universidad de Sevilla)

Durán Guerra, Luis (Universidad Mendoza, Argentina)

Espiña, Yolanda (Universidad Católica de Portugal)

Fernández Díaz, Natalia (Universidad de Zhejiang)

Fernández Peychaux, Diego Alejandro (CONICET)

Gaitán Torres, Antonio (Universidad Carlos III)

García González, Juan A. (Universidad de Málaga)

Gete Garrido, Daniel (Glasgow)

Glardino, Valeria (Universidad de Sevilla)

Gómez García, Sergio (Zaragoza)

Gómez, Víctor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana)

Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona)

Gutiérrez Pozo, Antonio (Universidad de Sevilla)

Hernández Antón, Ignacio (Universidad de Sevilla)

Koprinarov, Lazar (South-West University "Neofit Rilski")

Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)

Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia)

López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca)

López Frías, Francisco Javier (Universidad de Valencia)

Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla)

Masiá, Juan (Sophia University)

Maturo, Graciela (Academia Nacional de las Ciencias de Buenos Aires)

Mayocchi, Enrique Santiago (Universidad Católica de la Plata)

Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla)

Moreno Márquez, César (Universidad de Sevilla)

Moro, Óscar (Memorial University of Newfoundland)

Ochoa Marón, Jorge Marín (Universidad de Caldas)

Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla)

Osorio, Alfonso (Universidad de Navarra)

Padial, Juan José (Universidad de Málaga)

Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Perú)

Panea Márquez, José Manuel (Universidad de Sevilla)

Peiró Labarta, Elías (Universidad de Zaragoza)

Pérez Borbujo, Fernando (Universitat Pompeu Fabra)

Pérez Rodríguez, Cristina (Universidad de Valladolid)

Peretti Peñaranda, Cristina de (UNED)

Pintos Peñaranda, María Luz (Universidad de Santiago de Compostela)

Piulats, Octavi (Universidad de Barcelona)

Postigo Solana, Elena María (Universidad San Pablo CEU)

Queraltó Moreno, Ramón (Universidad de Sevilla)

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Paraguay)

Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile)

Rodríguez Marciel, Cristina (UNED)

Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla)

Rodríguez Orgaz, César (UNED)

Rosales Mateos, Emilio (Universidad de Sevilla)

Sánchez Espillaque, Jéssica (Universidad de Sevilla)

Santos Gómez, Carmen (Universidad de Sevilla)

Santos Herceg, José (Universidad de Santiago de Chile)

Soler Gil, Francisco (Universität Bremen)

Suárez Villegas, Juan Carlos (Universidad de Sevilla)

Terol, Gabriel (Universitat de València)

Trilles Calvo, Karina P. (Universidad de Castilla-La Mancha)

Van Ditmarsch, Hans (CNRS - Université de Lorraine)

Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin)

Wolny, Witold (University of Virginia's College at Wise)

Yepes Hita, José Luis (Universidad de Murcia)

Zirón Quijano, Antonio (Universidad Nacional Autónoma de México)

