

Emilio Liaño

EL HÁBITO  
ABSTRACTIVO



# **EL HÁBITO**

# **ABSTRACTIVO**

Emilio Liaño

© Santander, 2025. Emilio Liaño

Edición personal

Diseño de la portada: Juan Porta

Número de registro: O00019981e25P0013952

Depósito legal: SA 169-2025

Esta obra en formato electrónico es para uso exclusivo de quien lo haya descargado. Por favor, remitan a otros interesados a [www.filosofarhoy.es](http://www.filosofarhoy.es) donde también están disponibles otras obras del autor.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra, sea cual sea el medio, sin la aprobación por escrito del titular de los derechos.



# Índice

<b>Prefacio .....</b>	<b>5</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1. El conocimiento habitual en la filosofía.....</b>	<b>11</b>
1. El conocimiento habitual en la filosofía clásica .....	11
2. El conocimiento habitual en la filosofía moderna.....	18
3. El conocimiento habitual en Polo .....	37
3.1 El objeto y la objetualidad .....	38
3.2 La presencia mental .....	45
3.3 La insuficiencia de la abstracción .....	46
3.4 La prosecución operativa.....	49
3.4.1 La vía generalizante.....	50
3.4.2 La vía racional .....	54
<b>Capítulo 2. Introducción al hábito abstractivo.....</b>	<b>57</b>
1. Los actos cognoscitivos.....	58
2. El hábito como luz que ilumina un acto .....	62
3. La separación de los elementos del acto cognoscitivo .....	67

4. El carácter no sintético del acto cognoscitivo .....	72
<b>Capítulo 3. El sentido .....</b>	<b>77</b>
1. La separación de la imagen .....	77
2. El significado en Husserl.....	79
<b>Capítulo 4. El habla .....</b>	<b>89</b>
1. El carácter habitual del lenguaje .....	89
2. El hábito lingüístico abstractivo.....	95
2.1 Los momentos del hábito lingüístico .....	95
2.2 El lenguaje abstractivo.....	99
3. La consideración más amplia del hábito lingüístico .....	101
3.1 El logos .....	102
3.2 La operación del logos.....	106
<b>Capítulo 5. La conciencia .....</b>	<b>109</b>
1. El nivel de la conciencia .....	109
2. La conciencia y el habla .....	115
3. La conciencia sensible .....	118
3.1 La representación del acto en el sensorio común.....	120
3.2 La representación del pasado.....	120
3.3 La representación de los actos corporales.....	122
3.4 Las representaciones de la imaginación .....	124
3.4.1 El espacio y el tiempo .....	124
3.4.2 La unidad de los abstractos .....	127

3.4.3 La circunferencia.....	130
4. El nivel ordinario de la conciencia.....	139
<b>Capítulo 6. El conocimiento de la inteligibilidad.....</b>	<b>145</b>
1. El hábito abstractivo.....	146
2. La comunicación de este hábito.....	150
3. La presencia mental.....	156
3.1 La presencia mental en <i>El acceso al ser</i> .....	157
3.2 La presencia mental en el <i>Curso de teoría del conocimiento</i> .....	160
4. La descripción de la presencia mental.....	171
<b>Capítulo 7. La ampliación del nivel abstractivo .....</b>	<b>183</b>
1. Las operaciones abstractivas y el hábito abstractivo .....	184
2. La ampliación de los temas hallados en el nivel abstractivo .....	188
2.1 El lenguaje .....	188
2.2 El logos .....	190
2.3 La presencia mental .....	191
<b>Epílogo .....</b>	<b>195</b>
<b>Bibliografía y abreviaturas.....</b>	<b>199</b>



# Prefacio

Este libro, *El hábito abstractivo*, es el segundo volumen de otra obra, *Las operaciones abstractivas*, que por la conexión entre ambas he querido escribir y publicar al mismo tiempo. Con esto quiero decir que parte de la investigación de la abstracción ha tenido su fuente en lo que he sido capaz de llegar en la comprensión del hábito abstractivo.

Ya lo dije en el prefacio de *Las operaciones abstractivas*, pero no está de más recordar que la abstracción no se justifica completamente por sí misma. Es el hábito abstractivo el que permite dar razón de ciertas cuestiones de la abstracción, especialmente de su intencionalidad. Es por ello que veía la necesidad de escribir ambas obras en paralelo para ver mejor su conexión.

Evidentemente, esta segunda obra depende más de la primera que al revés. Es posible leer *Las operaciones abstractivas* sin necesidad de saber sobre el hábito abstractivo, pero difícilmente se puede leer *El hábito abstractivo* sin conocer la abstracción. En este punto añadimos que la cuestión del hábito abstractivo presenta una mayor complejidad por ser un tema que ha sido más desarrollado muy recientemente, por lo que hay pocas referencias históricas a las que uno se pueda dirigir, y las que hay no son fáciles

de entender. Es conveniente tener en cuenta que se trata de un tema que ha sido abordado explícitamente en el siglo XX, y por ello no es de extrañarnos su dificultad, la cual no es tan evidente a primera vista.

# Introducción

El hábito abstractivo es un conocimiento intelectual propuesto por Polo dentro de su teoría del conocimiento. En su obra, Polo no desarrolla este hábito en un lugar determinado, pero es muy observable en el tomo II de su *Curso de teoría del conocimiento*. No obstante, si miramos el índice de ese tomo II no encontraremos el nombre de hábito abstractivo en ningún apartado; es mucho más frecuente el término de presencia mental. En cualquier caso, el nombre de hábito abstractivo es usado explícitamente por Polo con cierta frecuencia en su obra. Que este libro tenga como título ese nombre, indica que estoy en la misma dirección que Polo, aunque algunas diferencias puedan hacer sospechar que tiene poco que ver. Mi trabajo va en la dirección de una mayor profundización de las aportaciones de Polo, y como tal no me queda más remedio que reconocerlo por manifiestas que sean las diferencias.

La cuestión de los hábitos mentales en Polo es bastante compleja porque no se reduce a un único acto, el abstractivo, sino a una multiplicidad de ellos con los que se obtienen diversos conocimientos. Se puede decir que la noción de hábito es uno de los ejes centrales de su filosofía, con un planteamiento que difiere mucho, tanto de la noción clásica como de la moderna.

En nuestro anterior volumen ya hicimos mención del hábito, en parte en lo que se refiere a la intencionalidad, algo que será tratado más en extenso al final de esta obra; y también en el conocimiento del acto de ser. Entonces se dijo estrictamente lo mínimo para poder entender lo dicho ahí. Recordemos que, en Polo, su aportación central es lo que denominó como el abandono del límite mental. Esta peculiar aportación tiene una conexión directa con el conocimiento habitual. El límite mental tiene que ver con el conocimiento intencional, el cual está acotado a las imágenes sensibles. Este límite ha sido puesto más de manifiesto por la filosofía moderna quien ha llegado a afirmar que no es posible el conocimiento de la realidad: es la crítica kantiana del conocimiento que trató de revelar los límites del conocimiento que no deben ser rebasados, salvo riesgo de extravío mental.

Polo no solo afirma que se pueda descubrir el límite mental, sino que también cabe superarlo. Esta superación es realizada en la mayor parte de los casos a través de hábitos mentales. Un hábito mental es un acto cognoscitivo que ilumina otro acto cognoscitivo. En este tipo de actos, ya no se cuenta con imágenes a las que referirse, por lo que tampoco se puede hablar de intencionalidad. Es más, diremos que estos actos iluminan la intencionalidad, pero no necesariamente solo ello. Este nuevo nivel cognoscitivo, el habitual, supone una elevación sobre el conocimiento intencional; por eso, desde este nivel se hace posible denunciar la limitación del conocimiento intencional, y también que cabe un conocimiento superior.

Este conocimiento superior, sin embargo, no se da según un mismo esquema. Es decir, hay una pluralidad de hábitos que tienen sus conocimientos específicos, según los actos que iluminen. Desde nuestra perspectiva, el primer hábito mental es el abstractivo, pero incluso podríamos hablar de una especie de hábito previo que es el de la conciencia. Este último hábito puede ser incluido dentro de los hábitos abstractivos como haremos

nosotros en esta obra, aunque con un enfoque más amplio. Después tenemos los hábitos de las operaciones racionales del concepto y del juicio (hábito conceptual y judicativo). Además, están los hábitos metafísicos con los que se conoce el acto de ser (hábito de los primeros principios) y, sobre todo, los hábitos con los que se conoce la interioridad. La antropología trascendental de Polo está desarrollada sobre los hábitos.

En fin, queremos decir que nosotros solo vamos a detenernos en una de las múltiples piezas que compone la doctrina de los hábitos mentales. No obstante, por ser la primera vez donde se expone esta cuestión, es de gran interés hacerlo lo mejor posible, porque es clave para todo el resto.

También quiero avisar que esta obra, como la anterior, se ha pretendido escribir de manera sencilla, incluyendo el menor número posible de discusiones teóricas, e introduciendo referencias históricas solo si estas pueden facilitar la comprensión de lo que se está exponiendo. Sin embargo, con esto no quiero decir que la temática sea fácil en absoluto. El conocimiento habitual, tal como se expondrá en esta obra, ha sido abordado con más atención en el siglo XX. En el próximo capítulo se expondrá la noción de hábito en la filosofía medieval y en la moderna. No negamos que estas filosofías contengan aspectos importantes sobre los hábitos, pero su desarrollo ha sido bastante limitado. Es en el siglo XX, con la fenomenología, y especialmente con Polo, que se atiende más directamente a los hábitos y se les saca más rendimiento filosófico.

Por tanto, decimos que lo que se va a exponer tiene un desarrollo muy cercano que no ha sido tenido en cuenta en gran parte de la filosofía. De hecho, actualmente, el conocimiento habitual es prácticamente aprovechado solo por pensadores que siguen la estela poliana. Fuera de este ámbito, la doctrina sobre los hábitos cognoscitivos es muy escasa, ya sea en los filósofos de tendencia clásica o moderna.

Por tanto, los temas que vamos a desarrollar a continuación podrán parecer simples, pero no lo son. Llegar a entenderlos no es posible solo con una mera lectura. Esto es así, porque la teoría de las operaciones cognoscitivas no es una cuestión de ideas más o menos interesantes, sino del ejercicio de esas operaciones cognoscitivas. Sin embargo, la filosofía, hoy en día, se basa fundamentalmente en ideas. Desde esta última óptica, la detección de las operaciones cognoscitivas parece una actividad con un rendimiento filosófico muy pobre, que es mejor ignorar para centrar la investigación en cuestiones más jugosas. Esta actitud es muy razonable, salvo que entonces se renuncia a tratar de saber cómo conocemos. Si se ignoran las operaciones cognoscitivas, nuestra pregunta a cualquier pensador es la siguiente: ¿Cómo saben lo que afirman, sea lo que sea?, ¿de dónde han sacado sus tesis? No decimos que sea siempre necesario conocer las últimas razones de todo, pero nos parece muy conveniente saber cómo es nuestro modo de pensar. Creo que esta es una demanda legítima de la modernidad, en la que se han hecho bastantes progresos.

Desde luego, para poder entender, ejercer, los hábitos mentales, es necesario previamente tener un mínimo conocimiento de las operaciones cognoscitivas. De otra manera, todo lo que se diga sobre los hábitos son solo ideas que tendrán poca utilidad. En nuestro caso, hemos escrito el anterior volumen sobre *Las operaciones abstractivas*, que viene a ser la primera de las operaciones cognoscitivas. También tengo otra obra sobre *La operación de la generalización y de la negación*, pero debo avisar de que se trata de una investigación de carácter doctoral con todas las limitaciones que ello conlleva para un público que no sea especialista en la materia. En cualquier caso, conocer la generalización es también una buena ayuda para la comprensión de esta obra, teniendo en cuenta que no es una operación difícil de detectar porque la ejercemos con mucha frecuencia: es de las operaciones más usadas en la ciencia, y también en la vida cotidiana.

# Capítulo 1. El conocimiento habitual en la filosofía

Antes de entrar en la materia de una forma específica, vamos a dar un paseo por la historia de la filosofía para ver lo que se ha aportado sobre esta cuestión. Por supuesto, esto podría llenar libros, pero nosotros solo queremos presentar aquellos aspectos que nos parecen más relevantes para nuestra exposición. Ya hemos dicho que el hábito abstractivo como tal solo ha sido propuesto por Polo. En este capítulo únicamente presentaremos algunas aportaciones sobre los hábitos en general. De esta manera nos servirá de marco para todo el resto de esta obra.

## 1. El conocimiento habitual en la filosofía clásica

El conocimiento habitual no es algo exclusivo de Polo. Encontramos vestigios del mismo, al menos, desde Aristóteles. De hecho, la aportación más importante para este campo fue la tesis aristotélica: “El pensamiento es acto”<sup>1</sup>. Esta afirmación ya fue puesta en evidencia en el anterior

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1051a30. Citado en Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, EUNSA, Pamplona 2000, Cap. I, II, 50. En adelante, Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*. Esta obra da una visión global del hábito en general y en Polo, y me he apoyado en ella para parte de la redacción de este capítulo.

volumen como una de las claves de la teoría del conocimiento que aquí se defiende. No vamos a insistir más en este punto, pero no podemos dejar de recordar que para la teoría del conocimiento habitual es un elemento primordial.

La siguiente pieza clave es la distinción de las operaciones cognoscitivas. También se consideró en el anterior volumen que Aristóteles distinguió algunas operaciones intelectuales, pero lo hizo de una forma tan breve y ambigua que no podemos decir que haya dado un verdadero paso hacia adelante en esta dirección. Es cierto que entrevió las operaciones cognoscitivas, pero no fue capaz de distinguirlas con nitidez, y menos aún de caracterizarlas. También dijimos que esta falta de definición de las operaciones intelectuales contrastaba mucho con el gran trabajo realizado para describir las operaciones sensibles en todos los niveles, que ha hecho que sea muy válido hasta el día de hoy.

¿Encontramos algo más en Aristóteles sobre el conocimiento habitual? Sí, aunque sea más bien muy escaso. En palabras de Collado: “Vamos a considerar, aunque sea muy brevemente, lo que constituye la noción de hábito en Aristóteles. El término que sirve para designar el hábito (que es su traducción latina) es *héxis*. Aunque puede recibir diversas significaciones, el sentido más habitual es el de una clase de cualidad, y por tanto se trataría de un accidente. (...). Este es el sentido que se desarrolla ampliamente, por ejemplo, en la *Ética Nicomaquea*”<sup>2</sup>. Vemos que la noción latina de hábito tiene una dependencia del término griego *héxis* usado por Aristóteles. En este texto se pone en evidencia que la *héxis* aristotélica tiene un estatuto metafísico (físico) de cualidad, o sea, es entendido como un accidente, lo cual no deja de ser una comprensión curiosa de esta noción, porque es difícil entender sobre qué tipo de sustancia sea un accidente. Tal

<sup>2</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 51.

vez se pueda decir que un hábito depende de una potencia, pero entonces esa potencia sería una sustancia (si el hábito es un accidente). El encaje metafísico del hábito es realmente delicado, hasta tal punto que, generalmente, se prefiere dejarlo fuera de la investigación. No insistimos más en esta cuestión, solo apuntamos que Polo propone los hábitos fuera del marco categorial de Aristóteles. Esto le llevó al desarrollo de su antropología, de forma tal, que esta queda fuera de la metafísica; es decir, que propone un tipo de ser, el ser personal, que no se puede englobar dentro del ser del universo donde debe ser aplicado el análisis de las categorías aristotélicas.

El otro punto reseñable en la cita de Collado es que el hábito es una noción que tiene su aplicación mayormente en el campo de la ética. No es realmente en Aristóteles una noción cognoscitiva, sino una herramienta con un fin claramente práctico. Collado, no obstante, encuentra un texto de esta noción con un perfil más teórico: “Sin embargo, hay un texto donde héxis aparece con un sentido, que si bien es difícil de determinar, sin embargo se asimila al acto: “Hábito se llama, en un sentido, cierto acto de lo que tiene y es tenido, como cierta acción y movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito)”<sup>3</sup>. Por nuestra parte, podemos decir que el carácter cognoscitivo de esta noción en el texto aristotélico es dudoso, aunque pueda ser admitido como tal. Se habla del hábito como un cierto acto o movimiento, algo que comparten todos los actos tanto cognoscitivos como prácticos. Y lo que se añade del vestido tampoco es mucho más esclarecedor.

<sup>3</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 51. La cita de Aristóteles es *Metafísica* 1071b12-1072b30.

Para nosotros, lo más significativo es que la noción de hábito en Aristóteles es muy escasa como reconoce Collado: “No obstante, poco más se puede decir por el reducido número de textos en los que se habla de ese sentido del acto”<sup>4</sup>. Se refiere al acto como hábito en sentido cognoscitivo, no práctico. Por tanto, vemos que en la filosofía tradicional, la noción de hábito nace en un marco fundamentalmente práctico, aunque se pueda encontrar algún indicio de un sentido teórico.

En Santo Tomás, la cuestión del hábito también tiene un origen principalmente práctico. “El tratamiento del hábito que se hace en la filosofía tradicional está estrictamente ligado a la noción de facultad. Además, tradicionalmente han recibido mayor atención el estudio de los hábitos de la voluntad, que los del entendimiento. Las motivaciones que orientan la filosofía de Tomás de Aquino hacen que esto sea así de un modo especial”<sup>5</sup>. Aun con todo este peso práctico, Collado afirma que “El Aquinate distingue claramente dos tipos de hábitos (del entendimiento y de la voluntad), pero el tratamiento que hace de los intelectuales es paralelo a los de la voluntad”<sup>6</sup>. Es decir, se pueden detectar en Santo Tomás tanto los hábitos prácticos como los teóricos.

Otro rasgo que sirve para caracterizar el hábito, según Santo Tomás, es el de disposición: “En el tratado sobre los hábitos, Tomás de Aquino parte, para llegar a su caracterización, de la noción de disposición. Dice que el hábito es una disposición, pero no como las disposiciones corporales que se dan en los animales”<sup>7</sup>. En palabras de Santo Tomás: “(...) el

<sup>4</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 52.

<sup>5</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 61.

<sup>6</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 62.

<sup>7</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 61. Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 50, a.3, ad. 2.

hábito comporta una disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a la operación o el fin de la misma, en cuanto que algo se dispone bien o mal a este”<sup>8</sup>. El carácter dispositivo del hábito, sin embargo, no decide nada respecto al carácter teórico o práctico de los hábitos, pues tanto unos como otros pueden ser considerados según la disposición. El carácter dispositivo es un rasgo propio del ser humano; la pregunta sería aquí hasta qué punto es dependiente del hábito o, al contrario, si el hábito es una forma de disposición.

Es interesante otra afirmación de Collado que gira en torno a la disposición: “En esta *quaestio* aparece con claridad el carácter dispositivo del hábito, al que se otorga un estatuto intermedio entre el acto puro y la potencia pura”<sup>9</sup>. Esta afirmación no deja de tener cierta dificultad porque no sabemos qué es lo que hay entre un acto y una facultad. Santo Tomás, al menos, no habla de ello de forma directa. Probablemente, lo que sí podemos decir es que el hábito se comporta a veces como una facultad, y otras veces como un acto. Tampoco podemos decir mucho más, porque Santo Tomás no es más explícito en esta cuestión. Pero no dejamos de resaltar este carácter híbrido del hábito, que le da una superioridad sobre el acto y lo acerca, más que a la facultad, a la de potencia intelectual (o práctica).

El carácter cognoscitivo de los hábitos se hace más patente cuando Santo Tomás se ocupa del conocimiento del hombre. “Pero respecto al conocimiento habitual sí afirmó que el alma se ve por su esencia, o sea, que por estar su esencia presente a sí, puede proceder al acto de conocimiento de sí misma, del mismo modo que, por el hecho de tener el hábito de alguna ciencia, en virtud de la presencia del hábito, uno puede percibir

<sup>8</sup> Santo Tomás, S. Th., I-II, q. 49, a.4. Citado en Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 62.

<sup>9</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 65.

todo aquello que subyace a dicho hábito. Para que alguien perciba que tiene alma, y atienda a lo que ocurre en ella, no requiere de hábito alguno, sino que basta para esto la sola esencia del alma, que está presente a la mente, pues de ella proceden los actos en los que se percibe a sí misma actualmente”<sup>10</sup>. El hombre tiene una dificultad cognoscitiva bastante obvia para quien acepte su realidad espiritual, que es precisamente la ausencia de imagen de esta última a la que podamos atender. Esta carencia de lo físico en el alma es lo que ha llevado a algunos a negar lo espiritual, aunque sean tantas las manifestaciones del alma, que son mayoritarios los filósofos que han aceptado lo espiritual como distinto y superior a lo físico.

Estamos de acuerdo con Santo Tomás, en que el conocimiento del hombre requiere de unos actos cognoscitivos superiores a los intencionales. Con imágenes, solo se puede conocer su parte material y, desde luego, los hábitos pueden ser una alternativa. La cuestión, sin embargo, es caracterizar este tipo de actos cognoscitivos. De hecho, el texto de Santo Tomás no ha sido muy claro: primero parece que propone el conocimiento habitual para el conocimiento del alma, y luego dice que el conocimiento del alma es directamente su esencia, sin necesidad de hábitos. En cualquier caso, decimos que la cuestión de los hábitos es más amplia que la antropología y, a la vez, tiene un papel clave en esta parte de la filosofía.

Un aspecto del conocimiento habitual descubierto por Santo Tomás, es su posterioridad respecto al conocimiento abstractivo. “El Aquinate es claro al afirmar que el conocimiento que se tiene del acto no es el primero, ya que lo que se entiende en primer lugar es lo abstraído en las cosas

<sup>10</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 10, a.8. Citado en Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 69.

materiales”<sup>11</sup>. El hábito cognoscitivo es un acto que conoce actos, por ello siempre tiene que darse después de otro acto cognoscitivo. Esto es más fácil de ver cuando ese conocimiento es de lo material: “Es por eso distinto el acto por el cual el entendimiento conoce la piedra, del acto por el cual entiende que la conoce, y así sucesivamente”<sup>12</sup>.

Es patente que Santo Tomás ve algunas características del conocimiento habitual. A continuación, presentamos el texto más interesante respecto a esta materia: “Lo que primero es conocido por el entendimiento humano es el objeto; y secundariamente se conoce el mismo acto por el que se conoce el objeto, y por el acto se conoce el mismo entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Y por eso dice el filósofo que los objetos se conocen antes que los actos y los actos antes que las potencias”<sup>13</sup>. Santo Tomás advierte una jerarquía de niveles que va desde los contenidos sensibles hasta el de las potencias espirituales, las cuales son conocidas a través de sus actos.

Con lo dicho, vemos que Santo Tomás propone la cuestión de los hábitos con mucha más extensión que Aristóteles. Hay en Santo Tomás una dependencia respecto de Aristóteles, que tiene como consecuencia que el hábito es más desarrollado en su vertiente práctica. Luego, además, Santo Tomás expone algunos rasgos de los hábitos cognoscitivos, los cuales nos han parecido positivos, aunque la cuestión quede todavía poco desarrollada. La limitación más importante, desde nuestro punto de vista, es que la teoría del conocimiento habitual tomista no adquiere la suficiente

<sup>11</sup> Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 67. Cfr. S. Th., I, q. 87, a. 3, ad. 2.

<sup>12</sup> Santo Tomás, S. Th., I, q. 87, a.3, ad. 2. Citado en Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 67.

<sup>13</sup> Santo Tomás, *De Veritate*, I, q. 87, a.3. Citado en Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Cap. I, II, 83.

madurez como para tener más peso en su teoría del conocimiento. Es evidente que admite el conocimiento habitual, y que algo lo caracteriza, pero apenas profundiza en sus consecuencias. Tal vez la antropología tomista tenga su dependencia del conocimiento habitual, pero esto no ha quedado explícitamente reflejado, es decir, su antropología se desarrolla con escasas referencias al conocimiento habitual.

## 2. El conocimiento habitual en la filosofía moderna

En la filosofía moderna se da una situación curiosa. Lo primero y más claro es que tiende a ignorar el conocimiento habitual. Desde luego no hay muchas referencias a Aristóteles en esta materia, y a Santo Tomás ya son prácticamente inexistentes. Con esto decimos que hay una ruptura en la modernidad con todo lo que se desarrolló anteriormente acerca de esta cuestión.

Sin embargo, es posible encontrar rastros del conocimiento habitual en la filosofía moderna. Avisamos que no van a utilizar el término de hábito, por lo que debemos señalar en qué nos basamos para afirmar que en ellos haya una relación con el conocimiento habitual. Bien, pues la cuestión del hábito aparece en los modernos al hablar de la conciencia. La conciencia, por su lado puramente cognoscitivo, es un tipo de conocimiento habitual. Para Polo es uno de los niveles de conocimiento habitual inferior: darnos cuenta de que estamos conociendo. Nosotros desarrollaremos la conciencia en uno de los capítulos, como una parte más del hábito abstractivo.

Comenzaremos exponiendo la conciencia en Hegel en donde pienso que se detecta este hábito de forma más visible. Al inicio de su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel dice: “El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o

el *saber en general*. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este *elemento*<sup>14</sup>. Aquí Hegel está refiriéndose al conocimiento del hombre, eso sí, en unas condiciones que difieren mucho de las de Santo Tomás. Sin entrar en cuestiones como la del absoluto ser otro, que son parte importante de la metafísica hegeliana, señalamos que la puerta de este conocimiento principal que es la filosofía, comienza en la conciencia. La conciencia nos abre a este tipo de conocimiento tan particular.

Al analizar el conocimiento de lo sensible, Hegel dice: “Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos estos mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como *objeto*<sup>15</sup>. Hegel se está refiriendo aquí al conocimiento de las cosas reales que están a nuestro alrededor. Ante la multitud de todas ellas, advierte que siempre hay dos elementos presentes, independientemente en donde pongamos la atención, los cuales son el quien que conoce, ‘el *éste*’, y el objeto de lo conocido, que Hegel denomina como ‘*esto*’. Este análisis de Hegel abre dos vías de conocimiento: la del sujeto, el quien que conoce, y la del objeto, como aquello que está presente en cualquier clase de contenido.

Centrándonos en el objeto, que es lo que nos interesa en este apartado: “Hay que preguntarle, por tanto, a ella misma: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el *esto mismo*<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971, Prólogo, II, 2, 19. En adelante, Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.

<sup>15</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 64.

<sup>16</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 64.

Dentro del esto, hay dos elementos que siempre se encuentran, independientemente de cuál sea el objeto. Se trata del ‘ahora’ y del ‘aquí’.

Para entender lo que es el ‘ahora’, Hegel propone el ejercicio de un simple experimento: “A la pregunta de *¿qué es el ahora?* contestaremos, pues, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora*, este *mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía”<sup>17</sup>. De manera similar podemos hacer con el ‘aquí’: “y lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con el *aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es una *casa*. El *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc.”<sup>18</sup>.

Lo importante en ambos casos, es que tanto el ‘ahora’ como el ‘aquí’ no desaparecen aun cuando cambien los contenidos. Podrá pasar que ahora es de noche, o que ahora es mediodía, pero siempre hay un ahora. El ahora no depende del contenido, del momento temporal, sino que es el medio a través del cual se conoce. Lo mismo sucede con el aquí, que independientemente que estemos delante de un árbol, o de una casa, siempre ocurre que hay un aquí. Estos dos elementos, el aquí y el ahora, serían, para Hegel, elementos constituyentes del objeto.

Hegel se aproxima a dos rasgos del objeto mental intencional que son su atemporalidad y su inespacialidad. El ahora hegeliano apunta a que, en

<sup>17</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 64.

<sup>18</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 65.

el conocimiento intencional, todo el objeto es conocido fuera del tiempo. El ahora que se repite continuamente es la capacidad del pensamiento de estar fuera de cualquiera de ellos. Con respecto al aquí, la inespacialidad del objeto, es que todo ello se encuentra equidistante. Ante la mirada, tan cerca está el sol como nuestra mano. El ‘aquí’ del objeto reside en que está tan igualmente presente lo más lejano como lo más próximo.

Lo importante del análisis de Hegel es que se detiene específicamente en el objeto, no tanto en el contenido. Cuando se nota la diversidad de lo sensible se puede descubrir el objeto mental que tiene sus propios rasgos, aquellos que permiten el conocimiento.

Ahora que hablamos del objeto mental, podemos recordar el apartado que dedicamos a esta noción en el anterior volumen, en el cual se hizo una referencia explícita a Kant. Efectivamente, los elementos en los que se detiene Hegel, son los que propuso Kant para poder definir el fenómeno cognoscitivo. La línea que toma Hegel, no es algo totalmente originario suyo, sino un análisis sobre la propuesta de Kant acerca del fenómeno sensible. Desde nuestro punto de vista, la conciencia sensible hegeliana tiene un claro antecedente en Kant. Es indudable que, para Kant, el análisis sobre el objeto sensible también se encuentra dentro del nivel de la conciencia, en su caso, la aclaración del propio conocimiento. Para nosotros, la detección del objeto del conocimiento solo puede hacerse cuando este es iluminado desde el nivel del conocimiento habitual superior.

Es más, podríamos retroceder también hasta Descartes. En este caso, no aparece la dupla del espacio y del tiempo, sino que este concentra su análisis en la cosa pensante y en la cosa extensa. En Descartes, el tiempo no tiene una presencia de tanta altura como la extensión, y su papel es aportado por el pensamiento (*res cogitans*). Kant corrige este papel del pensamiento cartesiano, y lo sustituye por la temporalidad, donde viene a

recoger la subjetividad (entre otras cosas). Descartes, que trata de moverse en el plano de la evidencia, no detecta con suficiente nitidez el objeto mental, ya que este vendría a ser una parte de la cosa pensante.

Aunque vemos que la filosofía moderna no atiende al conocimiento habitual, tal como es presentado en la filosofía clásica, sin embargo, no es del todo ajena, al aceptar la conciencia que es una parte del conocimiento habitual. De hecho, este nivel de la conciencia es el que se da en el hábito abstractivo. Es por esto, que luego nos detendremos más despacio en los detalles de este tipo de conocimiento.

En la filosofía contemporánea dependiente de la filosofía moderna, también aparece el conocimiento habitual, aunque tampoco se haga ninguna referencia explícita a esta terminología. Aquí, además del nivel de la conciencia, también la encontramos en otra línea que surge de la preocupación por una nueva cuestión.

En efecto, Dilthey es un filósofo del siglo XIX, posterior a Hegel, que está preocupado por la fundamentación de las ciencias del espíritu. La filosofía kantiana fue desarrollada desde la intención de descubrir hasta qué punto la filosofía (metafísica) era una ciencia, teniendo en cuenta que se tenía como modelo la matemática y la física de Newton: es la exposición de la *Crítica de la razón pura*. Kant llega a la conclusión de que ambas ciencias tienen un fundamento mientras que la metafísica carece de ello.

Desde luego, para quien acepte los razonamientos de Kant, la mecánica newtoniana vendría a ser una disciplina científica, pero ¿qué pasa con el resto de las ciencias? Dilthey estaba especialmente interesado en las ciencias del espíritu, y más particularmente por la historia. Desde Kant, las ciencias, para poder tener ese estatuto, debían superar una prueba que asegurase que sus contenidos eran verdaderos. Por ello, Dilthey quería

obtener un proceso paralelo al de Kant que permitiese ampliar el número de las ciencias fundadas según un aparato crítico.

De este objetivo fundamentador, se hace eco el siguiente texto de Dilthey: “En la vida tenemos, como su primera determinación categorial, fundamentadora para todas las demás, la temporalidad. Ésta asoma ya en la expresión “curso de la vida”. El tiempo se nos da mediante la unidad abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que se presentan en ella le son comunes las relaciones de coetaneidad, sucesión, distancia temporal, duración, cambio. De ellas se han desarrollado, sobre la base de la ciencia natural matemática, las relaciones abstractas que Kant ha puesto como base a su teoría del fenomenismo del tiempo”<sup>19</sup>. El nuevo elemento clave que se va a incluir en la conciencia es la temporalidad. La cuestión del tiempo en Dilthey proviene de los nuevos intereses que son introducidos en la filosofía.

Conviene no perder de vista la posición primera de la conciencia: “La primera actividad de la captación objetiva eleva lo contenido en lo dado a conciencia distinta, sin que tenga lugar un cambio en la forma de lo dado. Designo a esta actividad “primaria”, porque el análisis retrógrado del pensamiento discursivo no encuentra ninguna otra actividad más simple”<sup>20</sup>. Dilthey quiere llegar a lo último a lo que puede acceder el pensamiento, que es como su fondo, y que no es otra cosa que la conciencia. Sobre ella se urden otros elementos que luego son necesarios para la fundamentación de la historia: “Este “estar presente para mí” puede designarse como “ser consciente” o como “vivencia”, (...)”<sup>21</sup>. La vivencia es el contenido de lo

<sup>19</sup> Dilthey, W., *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944, (2014, 1<sup>a</sup> ed. electrónica), 217. En adelante, Dilthey, *El mundo histórico*.

<sup>20</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 144.

<sup>21</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 31.

que vivimos, en este caso para Dilthey, elevado al nivel de ser consciente de lo que vive. “Se presenta entonces la observación interna, sea de la vivencia o de su recordada presencia. Así se me convierte en objeto”<sup>22</sup>. Lo objetivado es la presencia o el recuerdo de las vivencias.

Traer a la conciencia en Dilthey, es traer a la presencia, donde la temporalidad va tomando cada vez mayor preeminencia. “En esta continuidad también la parte más pequeña es lineal, es un mero transcurso; no se encuentra un “es” ni en la parte más pequeña. Pero el tiempo concreto consiste más bien en la precipitación incesante del presente en la cual “lo presente” se está haciendo pasado y lo futuro presente. “Actualidad” no es sino concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia, (...)”<sup>23</sup>. La presencia está íntimamente ligada, no solo a lo que tenemos delante, sino también al pasado y al futuro, con los cuales no puede dejar de relacionarse. Todo presente apunta hacia un futuro que acaba deviniendo pasado. “Esta decantación progresiva de la realidad en la línea del tiempo, que constituye el carácter del presente, a diferencia de la representación de lo vivido o de lo que se ha de vivir, este sumirse constante del presente hacia atrás, en un pasado, y este hacerse presente de lo que apenas si hemos acabado de esperar, querer o temer y que sólo se hallaba en la región de lo representado, he aquí lo que constituye el carácter del “tiempo real””<sup>24</sup>. El tiempo real de Dilthey es un tiempo unificador de las vivencias.

“Precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida. Pero como el presente nunca es, sino que aun la fracción más pequeña de ese avance continuo en el tiempo incluye presente y recuerdo de aquello que

<sup>22</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 33.

<sup>23</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 93.

<sup>24</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 93.

acaba apenas de ser presente, resulta que no es posible experimentar lo presente como tal. A esto se añade que la conexión de lo recordado con lo presente, la persistencia de la realidad cualitativamente determinada, la actuación de lo pasado, como fuerza, en lo presente comunica a lo recordado un carácter peculiar de “presencia”. Y la “presencia” consiste en el resultar incluido lo pasado en nuestra vivencia; aquello que de esta suerte constituye en la corriente del tiempo una unidad vivencial porque tiene un significado unitario en el curso de la vida compone la unidad más pequeña que podemos designar como vivencia”<sup>25</sup>.

En Dilthey, la inclusión del pasado y del futuro en el presente decanta una nueva noción, la de presencia, que no coincide exactamente con lo que tenemos delante. La implicación del pasado y del futuro, sacan al presente de su posición privilegiada en la presencia. Realmente, lo presente es prácticamente inexistente comparado con el pasado que va creciendo continuamente y con el futuro que parece enorme, al menos en las primeras etapas de la vida.

En Husserl encontramos un nuevo paso dado hacia adelante en la dirección incoada por Dilthey. Por una parte, mantiene una fuerte consideración de la conciencia que se apoya en Descartes: “Por lo tanto, esto vale para todo *cogito* o, en palabras corrientes, para toda *conciencia*. Toda conciencia es conciencia de aquello que es consciente en ella y eso que es consciente es tomado *como tal*, exactamente como se encuentra en la conciencia, pertenece (en la actitud de la *epogé*) al ámbito de la subjetividad trascendental”<sup>26</sup>. La conciencia es para Husserl, una puerta de entrada de su método cognoscitivo que es la fenomenología. En este último texto hacía

<sup>25</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 94.

<sup>26</sup> Husserl, E., *Las conferencias de Londres*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, II, 47.

referencia a la *epogé*, elemento básico del método que consiste en poner entre paréntesis lo que se quiere atender dejando fuera todo lo que no sea estrictamente lo conocido. No entramos en más análisis de la fenomenología, aunque tenga una cierta conexión con el conocimiento habitual, pero nos alejaría demasiado del propósito de esta obra.

La conciencia, por otra parte, es el conocimiento de las vivencias internas. “Un *segundo* concepto de conciencia encuentra su expresión en el término de *conciencia interna*. Es ésta la «percepción interna» que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos, ya en general, ya en ciertas clases de casos. La evidencia que es habitualmente adjudicada a la percepción interna, indica que se entiende ésta como una percepción *adecuada*, que no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción; y a la inversa, que los representa y afirma tan intuitivamente como están vividos de hecho en y con la percepción”<sup>27</sup>. Dentro de las vivencias internas, se encuentran las percepciones, actos cognoscitivos, que Husserl va a calificar como percepciones internas. Estas percepciones internas son percepciones de percepciones.

En Husserl también encontramos nociones clásicas como es la de reflexión. “*Toda la fenomenología* no es más que la *autorreflexión científica de la subjetividad trascendental*, que primero procede de un modo directo, aun con cierta ingenuidad, pero luego medita críticamente sobre su propio *logos*; esta autorreflexión procede del *factum* a las necesidades esenciales, al

<sup>27</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2, Alianza Editorial, Madrid 1999, V, 1, 5, 481. En adelante, Husserl, *Investigaciones lógicas* 2.

*logos primordial*, del que surge todo lo “lógico”<sup>28</sup>. La reflexión en Santo Tomás era un método cognoscitivo necesario para el conocimiento del alma. Husserl echa mano de esta noción para explicar cómo conocemos nuestro conocer. “Así, la última fundamentación de toda verdad es una rama de la autorreflexión universal que, practicada con radicalismo, es absoluta. Con otras palabras: es una autorreflexión que empiezo con la reducción trascendental y que me lleva a una aprehensión absoluta de mí mismo, de mi ego trascendental”<sup>29</sup>. Vemos que Husserl entiende el autoconocimiento en términos reflexivos. Esta reflexión repercute en la conciencia modificándola: “Hay que ponerse aquí en claro ante todo que *toda clase de “reflexión”* tiene el carácter de una *modificación de la conciencia* y de una modificación que en principio puede experimentar *toda conciencia*”<sup>30</sup>. Para nosotros, más que hablar de reflexión, preferimos usar el término hábito que hace referencia a un nuevo acto cognoscitivo. Esta novedad cognoscitiva hace innecesaria la modificación de la conciencia, puesto que ya es en sí un nuevo conocimiento, no la modificación de algo previo.

Vemos que Husserl avanza en el conocimiento habitual en una línea que ya fue incoada por Dilthey. Es por ello que Husserl reflexiona sobre las nociones que Dilthey propuso con bastante más extensión, y dentro de otros ámbitos en los que Dilthey no llegó a investigar, como es el de la fenomenología. Otra cuestión relacionada con el conocimiento habitual es el del objeto, o la objetividad.

<sup>28</sup> Husserl, E., *Lógica formal y Lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1962, II, 7, 104, 283. En adelante, Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*.

<sup>29</sup> Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 7, 104, 284.

<sup>30</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económico, México 1962, 2<sup>a</sup> edición, III, 2, 78, 176. En adelante, Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*.

“Pues bien, cuando llevamos a cabo un acto de conocimiento, o como prefiero expresarme, cuando vivimos en él, estamos «ocupados con lo objetivo» de que hace mención y posición cognoscitiva; y si es un conocimiento en sentido estricto, esto es, si juzgamos con evidencia, lo objetivo nos es *dado* originariamente. La situación objetiva no se halla entonces frente a nosotros de un modo meramente presunto, sino que está realmente ante nuestros ojos, y en ella el objeto mismo como lo que es, o sea, exactamente tal como es mentado en este conocimiento y no de otra manera: como sede de estas propiedades, como miembro de estas relaciones, etc. No tiene presunta, sino realmente, tal naturaleza y *como* dotado realmente de tal naturaleza está dado a nuestro conocimiento”<sup>31</sup>.

Lo objetivo es lo que tenemos delante en nuestro conocer. Primariamente, el objeto era entendido como la cosa real, sin embargo, para Husserl, lo objetivo es lo dado por el acto cognoscitivo. “*La objetivación* es, pues, siempre una *función activa del yo*, un tener conciencia, activamente creyente, del algo de que se es consciente; y esto es uno, es continuamente el *mismo* a través de la extensión continua de la conciencia en su duración. (...). Precisamente esta identidad como correlato de una identificación que ha de realizarse al repetirla en forma abiertamente infinita y libre, constituye el *concepto estricto del objeto*”<sup>32</sup>. Husserl enfatiza la objetivación hasta el punto de hacer de ella una función del yo. Cabe utilizar esta terminología, aunque prefiero la denominación del acto que respeta más la independencia de los actos cognoscitivos respecto del sujeto.

<sup>31</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, Alianza Editorial, Madrid 1999, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 62, 192. En adelante, Husserl, *Investigaciones lógicas 1*.

<sup>32</sup> Husserl, E., *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980, Introducción, 13, 66.

El otro elemento básico del conocimiento habitual en Dilthey era la temporalidad, la cual también tiene un peso importante en Husserl. “La aprehensión integral del objeto contiene dos componentes: una constituye el objeto según sus determinaciones extratemporales, la otra produce el lugar temporal, el ser ahora, el haber sido, etc. El objeto, en cuanto materia temporal, en cuanto que posee el lugar temporal y la extensión temporal, en cuanto lo que dura o se transmuta, en cuanto lo que es ahora y más tarde ha sido, brota puramente de la objetivación de los contenidos aprehensivos; en el caso de los objetos sensibles, consecuentemente, de los contenidos sensibles”<sup>33</sup>. Este texto tiene un interés doble para nosotros por ser un exponente de la temporalidad dentro del conocimiento sensible, tal como nosotros presentamos en la abstracción, y en el hábito abstractivo. En nuestro caso no hablamos de una composición doble del objeto porque la temporalidad es ejercida desde una facultad propia como es la memoria.

Husserl analiza el objeto según el ‘ahora’ como ya hiciese Hegel en su conciencia sensible:

“Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del “ahora” y en cómo a este “ahora”, y en principio a todo “ahora”, se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a uno con esto, todo “ahora” actual se convierte en un “hace un momento”, y el “hace un momento” a su vez y continuamente en un siempre nuevo “hace un momento” de “hace un momento”, etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido.

<sup>33</sup> Husserl, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Editorial Nova, Buenos Aires 1959, I, 2, 30, 111. En adelante, Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*.

El *ahora* actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente para una materia siempre nueva*<sup>34</sup>.

El ‘ahora’, en este texto juega un doble papel, tanto en su función de presentación donde lo conocido es lo presente ahora, como en su consideración repetitiva que podemos identificar como el fluir de la temporalidad o, lo que es lo mismo, el tiempo rítmico de la imaginación.

Husserl acepta el carácter retentivo de la memoria: “La conciencia retencional contiene, de una manera real-inmanente, una conciencia acerca del carácter pasado del tono, es decir, un recuerdo fonético primario, y no puede descomponerse en el tono sentido y la aprehensión en cuanto recuerdo”<sup>35</sup>. Y plantea un papel simétrico de la imaginación para el futuro: “De modo semejante forma la fantasía la representación del futuro partiendo del pasado, a saber, en la expectativa”<sup>36</sup>. En cualquier caso, básicamente son la memoria y la cogitativa aristotélica.

Husserl, no obstante, da un sentido nuevo a la cuestión de la temporalidad: “El acto constituido, erigido de una conciencia del ahora y una conciencia retencional es percepción adecuada del objeto temporal. En efecto, éste debe incluir diferencias temporales; y diferencias temporales constitúyense precisamente en tales fases, es decir, en una *protoconciencia, retención y protención*”<sup>37</sup>. En Husserl, detectamos, a diferencia de Aristóteles, que tiene un planteamiento de la temporalidad más unitario. Las diversas facultades aristotélicas son expuestas en Husserl según la unidad de la conciencia.

<sup>34</sup> Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 81, 193-194.

<sup>35</sup> Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 12, 80.

<sup>36</sup> Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 1, 4, 60.

<sup>37</sup> Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 31, 116.

Vemos que en Husserl está presente el conocimiento habitual con bastante profundidad y extensión. Eso sí, Husserl expone las cuestiones de manera circular, haciendo difícil captar toda su comprensión. Lo presentado aquí es una exposición parcial de su propuesta.

Otro autor donde el conocimiento habitual es relevante, es Heidegger. Seguimos en la misma dinámica de los dos autores anteriores, en los que no se hace referencia a la terminología clásica y, por ello, hay que detectar su propuesta siguiendo la línea que hemos abierto con Dilthey y Husserl. El siguiente texto de Heidegger es una muestra de ello: “La tesis según la cual todo conocimiento tiende a una “intuición” tiene el sentido tempóreo de que todo conocer es presentación. Quede aquí sin zanjar si acaso toda ciencia y, en especial, todo conocimiento filosófico, aspira a ser una presentación. Husserl usa el término “presentación” para caracterizar la percepción sensible. Cf. *Log. Untersuchungen*, 1<sup>a</sup> ed. (1901), tomo II, p. 588 y 620. El análisis *intencional* de la percepción y de la intuición en general no podía menos de sugerir esta caracterización “tempórea” del fenómeno”<sup>38</sup>.

No obstante, Heidegger tiene su peculiar punto de vista que difiere del de Husserl. Si en este último, la bisagra fundamental era la conciencia que estaba en la puerta de su fenomenología, Heidegger articula su filosofía sobre otras nociones como, por ejemplo, el *Dasein*: “Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo”<sup>39</sup>. El *Dasein* es el ente peculiar entre los entes porque posee unos rasgos que son exclusivos suyos. El *Dasein* puede ser traducido como el Ser-ahí, donde el adverbio ‘ahí’ no

<sup>38</sup> Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, 69, b), 378-379 (EN 363), Nota 1. En adelante, Heidegger, *Ser y Tiempo*.

<sup>39</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, 12, 81 (EN 54).

es una indicación de lugar, sino el posicionamiento ontológico de este tipo de ser con su funcionalidad específica (el de su acceso intelectual al resto de los entes). Heidegger dice que lo esencial del *Dasein* es que está-en-el-mundo, lo cual no debe ser entendido de forma banal. “El mundo es sólo si existe un *Dasein* y en la medida en que exista. La naturaleza puede ser también incluso aunque no exista ningún *Dasein*. La estructura de ser-en-el-mundo pone de manifiesto la esencial peculiaridad del *Dasein*, que proyecta un mundo, no después y ocasionalmente, sino de tal modo que lo proyectado del mundo pertenece al ser del *Dasein*. En este proyecto, el *Dasein* siempre se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere, es en un mundo*”<sup>40</sup>.

El *Dasein* no está simplemente en el mundo. Según Heidegger, el *Dasein* proyecta su propio mundo; su estar en el mundo es según aquello que proyecta. Vemos que el *Dasein* no es como los demás entes que están simplemente ahí, dentro de un mundo que los rodea. En el *Dasein*, el estar (en el mundo) es más activo porque impone una proyección propia sobre lo exterior. Añadimos que lo peculiar del *Dasein* no es solo proyectar, sino que tiene otra capacidad con más interés en lo que se refiere al conocimiento habitual. “Lo resplandeciente está en el “Ahí” [*im “Da”*] antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez *para* la circunspección. “Abrir” [*”Erschließen”*] y “apertura” [*”Erschlossenheit”*] son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de “dejar abierto” - “estado de lo que queda abierto””<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 1<sup>a</sup>, 3, 15 c), 213 (EO 241-242). En adelante, Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

<sup>41</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, 16, 102 (EN 75).

Lo propio del pensar, más que en proyectar, está en abrir a los entes que se encuentran alrededor. La capacidad de proyectar, de acuerdo a la filosofía clásica, reside en la facultad sensible de la cogitativa y, sin embargo, el pensar, la intencionalidad, nos abre hacia la realidad exterior. Esta es una de las características que Heidegger descubre en el *Dasein*. Esta apertura es también relacionada con la conciencia por el propio Heidegger: “La conciencia da a entender “algo”, la conciencia *abre*. De esta caracterización formal surge la indicación de remitir este fenómeno a la *aperturridad* del *Dasein*”<sup>42</sup>. Todo esto nos sugiere que Heidegger se está moviendo en el plano del conocimiento habitual. Solo reprochamos a Heidegger que endose estas propiedades al *Dasein*, ya que nosotros ajustamos más proponiéndolas dentro de los actos cognoscitivos, en un estadio previo al del sujeto. Situado en la conciencia, la apertura del conocer es más coherente. “El análisis de la conciencia arranca de una constatación indiferente en relación con este fenómeno: que la conciencia de alguna manera nos da a entender algo. La conciencia *abre*. Perteneces, por consiguiente, al ámbito de los fenómenos existenciales que constituyen el ser del Ahí en cuanto aperturidad, (...)”<sup>43</sup>. ‘La conciencia *abre*’ es una declaración bastante explícita del poder de la intencionalidad que solo puede remitir a la imagen desde dicha apertura.

La apertura no es el único rasgo del pensar. Para Heidegger, esta propiedad del *Dasein* se da desde una salida de sí: “Todo arrebataimiento está, en sí mismo, *abierto*. Al éxtasis le pertenece una *apertura* peculiar que se da con el fuera de sí. Designamos como *horizonte* del éxtasis aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la *amplitud abierta* hacia la cual el arrebataimiento como tal está fuera de sí. *El arrebataimiento abre y mantiene abierto ese*

<sup>42</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, 54, 289 (EN 269).

<sup>43</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, 55, 290 (EN 270).

horizonte”<sup>44</sup>. La apertura es extática, es decir, saliendo fuera de sí misma, en una salida que da lugar a un horizonte, que puede ser entendido como un horizonte de comprensión; es el horizonte desde el cual se abren los entes al *Dasein*.

Otro importante rasgo del pensamiento es la mismidad: “Lo que deviene es lo mismo [*das Gleiche selbst*], es decir: lo uno y mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico”<sup>45</sup>. Se puede decir que se conoce según lo uno. Lo conocido es lo mismo que lo conocido, tesis que puede parecer banal, pero que tiene su interés por que solo es propio de cada acto pensado. Por ejemplo, no se da que dos actos de pensar sean lo mismo, ni que la realidad física sea la misma en dos estados temporales diferentes. La mismidad es una característica exclusiva de los objetos pensados.

Vemos que Heidegger propone muchos rasgos del pensamiento. Otro de ellos es la de umbral: “El umbral está constituido por la viga sobre la que se descansa todo el portal. Sostiene el Medio en el que ambos, fuera y dentro, se atraviesan. El umbral sostiene el Entre. En su fiabilidad se junta lo que, en el Entre, entra y sale. La fiabilidad del Medio no debe ceder hacia ningún lado”<sup>46</sup>. El umbral hace referencia al lugar del ‘entre’ lo físico y lo espiritual. La presencia permite asomarse al mundo físico sin mezclarse con ese mundo.

<sup>44</sup> Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2<sup>a</sup>, 1, 19 b), 322 (EO 378).

<sup>45</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*, 2<sup>o</sup> tomo, Ediciones Destino, Barcelona 2000, 2<sup>a</sup> edición, 4, 14.

<sup>46</sup> Heidegger, M., *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2002, 3<sup>a</sup> edición, 20.

Heidegger, aglutina todas estas características del pensamiento en la noción de presentificación: “Y, por último, cada vez que digo «ahora», me comporto respecto de lo subsistente o, más exactamente, respecto de lo que se presenta [*Anwesendes*], que está en mi presente [*Gegenwärt*]. Este comportamiento respecto de lo que se presenta, en el sentido de tener-ahí [*Dahaben*] algo que se presenta, que se expresa en el «ahora», lo llamamos la presentificación [*Gegenwärtigen*] de algo”<sup>47</sup>. Presentificación no deja de ser una traducción de un término alemán que hace referencia a la presencia. El uso de neologismos es solo para darle un matiz que no posee el lenguaje vulgar o de la filosofía previa. En este caso, lo que presentificación añade a la presencia es la incorporación de la temporalidad:

“Si miramos el reloj, entonces decimos «ahora». Con ello expresamos el tiempo que con el reloj sólo determinamos numéricamente. El decir «ahora» y el expresar un «luego» o un «hace un rato» han de tener un determinado origen. ¿De dónde sacamos el «ahora» cuando decimos «ahora»? Evidentemente no mencionamos ningún objeto, ninguna cosa subsistente, sino que, en el ahora se expresa, lo que llamamos nosotros el presentificar algo, el presente [*Gegenwart*]. En el «hace un rato» se expresa un retener y en el «luego» un anticipar. En la medida en que todo «hace un rato» es un «ya-no-ahora» y todo «luego» es un «todavía-no-ahora», en la expresión de un «luego», que proviene de un anticipar, siempre se encuentra también ya una presentificación, un comprender a la vez el «ahora». Cada una de estas determinaciones del tiempo, «ahora», «luego» y «hace un rato», es expresada a partir de la unidad de un presentificar-anticipar-retener u olvidar”<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2<sup>a</sup>, 1, 19 b), 313 (EO 367).

<sup>48</sup> Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2<sup>a</sup>, 1, 19 b), 314 (EO 368).

La presentificación de Heidegger es una noción en clara continuidad con la presentación de Dilthey. Viene a ser una unificación de la temporalidad con una cierta diversidad de matices como es su carácter extático o la apertura de un horizonte. Heidegger también propone que esta presencia es diferente a lo que normalmente llamamos como presente, del estar presente:

“El *presente*: apenas nombramos esta palabra y ya estamos pensando en el pasado y el futuro, el antes y el después a diferencia del ahora. (...).

Si debemos, empero, caracterizar al tiempo desde el presente, entendemos éste como el ahora a diferencia del ahora-ya-no del pasado y del ahora-todavía-no del futuro. Pero el presente significa a la vez presencia o asistencia”<sup>49</sup>.

La presentificación es la consideración de lo temporal desde lo presente. Por ello, también incluye el pasado como el ahora-ya-no y el futuro como el ahora-todavía-no. Lo presente sin más, sería lo inmediatamente conocido, tal como es en nuestra actividad ordinaria. La presencia, en su noción más elevada, es la consideración de la realidad desde todo el ámbito temporal.

Con estos pocos trazos hemos mostrado la cuestión del conocimiento habitual en estos importantes autores. Tanto Husserl como Heidegger, tienen mucho más desarrollo en sus nociones. Aquí solo hemos puesto lo imprescindible para permitir la mejor comprensión del hábito abstractivo.

<sup>49</sup> Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 2001, 3<sup>a</sup> edición, 30.

### 3. El conocimiento habitual en Polo

Expondremos ahora una parte de la doctrina del hábito en Polo. Advertimos que esta temática es mucho más amplia que todas las consideraciones que hemos visto en la filosofía anterior, y no podemos hacer siquiera un resumen de su propuesta. En Polo, los hábitos son cruciales en su metodología que bautizó con el nombre del abandono del límite mental. Este método abre cuatro campos diferentes como son la metafísica, la física, la antropología de la persona humana y de la esencia de la persona humana. Todos estos campos son tratados en torno al conocimiento habitual. Esto nos indica que la amplitud de esta temática en Polo es enorme y aquí solo vamos a referirnos a lo que nos atañe más directamente.

En cuanto al hábito abstractivo, empezamos diciendo que Polo afirma que su propuesta del conocimiento habitual enlaza con la clásica que ya hemos presentado en el primer apartado, y cuyo mayor exponente es Santo Tomás. En ese apartado dijimos que esta filosofía hace una cierta caracterización de los hábitos que tuvieron más peso en la parte de la práxis, aunque tenía también una orientación teórica.

Por otra parte, Polo tiene una conexión con la conciencia tal como ha sido desarrollada por la filosofía moderna, y que también hemos expuesto en el apartado anterior. Esta doble conexión, con la filosofía clásica y moderna, ha hecho difícil su comprensión para muchos pensadores, cuando estos solo aceptan una de las tradiciones, y rechazan la otra en bloque.

Una noción capital en Polo respecto al conocimiento habitual es el de presencia mental. Dicha noción es introducida por Polo en el tomo II de su *Curso de Teoría del Conocimiento* apoyándose en el concepto

heideggeriano del plexo de lo interesante<sup>50</sup>. De acuerdo a esta sugerencia de Heidegger se puede describir el *Dasein* como un ser-en-medio-del-mundo. El hombre es un ser que vive interconectado con las cosas reales según la utilidad. ¿Qué es un martillo? Un utensilio que sirve para clavar clavos. Los clavos, a su vez, sirven para colgar cosas, y así sucesivamente. Para Polo, sin embargo, no se puede confundir el conocimiento con la utilidad, por lo que propone una corrección de esta descripción que usa Heidegger: “El pensar no es el interés; el interés no es posible sin el pensamiento, pero este último no está en el interés como en su estatuto propio, sino comunicado. (...). El conocimiento en sentido estricto no es el tener que ver con el fin en términos relativos, sino en términos absolutos”<sup>51</sup>. Para Polo, la propuesta de Heidegger es valiosa pero insuficiente para la descripción del conocimiento porque este es más amplio que lo interesante: “Según mi capacidad teórica estoy ante el mundo como objeto, no ante el mundo según un plexo interesante”<sup>52</sup>.

### 3.1 El objeto y la objetualidad

La noción que se torna central en este análisis es, por el momento, el objeto. “En tanto que susceptible de consideración detenida, llamaré al objeto pensado *objetualidad*, o pura esencia para emplear la terminología de Husserl. Una esencia pura está enteramente alejada de la posibilidad de organización manual: las esencias no son manipulables. Si considero una objetualidad, no la adscribo a mi vida práctica. Las objetualidades no son del orden del hábito predicamental, el cual permite una adscripción de

<sup>50</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Obras Completas Serie A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5<sup>a</sup> edición, 2, 45 y ss. En adelante, Polo, *CTC II*.

<sup>51</sup> Polo, *CTC II*, 2, 2, 52.

<sup>52</sup> Polo, *CTC II*, 2, 3, 58.

cosas (según el hábito)”<sup>53</sup>. Constatamos la dependencia que tiene Polo de los desarrollos gnoseológicos de estos autores. Polo ve en la propuesta de Heidegger un buen vehículo para exponer la objetividad: “En la fórmula propuesta «estar-en-el mundo», el mundo lo tomo como la objetividad misma. Sólo tomado así, dicha fórmula es una expresión que significa, descriptivamente, el conocimiento intelectual”<sup>54</sup>. Para Polo, esta fórmula, ‘estar-en-el-mundo’ es buena para describir el conocimiento en su vertiente puramente intelectual.

Por medio de esta expresión, Polo expone los rasgos que son propios del conocimiento intelectual:

“En la expresión «estar-en-el mundo», el mundo es lo abierto como tal. Aquí «abierto» no es lo que se expresa al decir, por ejemplo, «la puerta está abierta» (en vez de cerrada), sino lo que no se oculta, lo que está ahí delante, la objetualidad misma. El mundo es lo abierto. Abierto es la primera caracterización que describe el mundo como objetualidad. «Estar-en-lo abierto» tiene el mismo significado que «estar-en-el mundo». El hombre está en aquello que está abierto según el «en». (...). Lo estrictamente abierto se corresponde con un sentido del «en» no circumscriptivo: «estar-en-el mundo» es «estar-en-lo abierto» según el «en» (aunque consideramos la fórmula por partes, constituye una unidad: el mundo es lo abierto pero no sin el «en»)”<sup>55</sup>.

En este primer rasgo (el mundo es lo abierto), vemos que Polo coincide con una de las expresiones utilizadas por Heidegger para caracterizar al *Dasein*. Sin embargo, Polo, que solo coloca la objetualidad dentro del pensar, concreta que en la expresión del conocimiento intelectual, este

<sup>53</sup> Polo, *CTC II*, 2, 3, 59.

<sup>54</sup> Polo, *CTC II*, 2, 3, 59.

<sup>55</sup> Polo, *CTC II*, 3, 2, 65.

tiene lugar en el ‘en’ de dicha expresión (estar-*en*-el-mundo). El hombre está en el mundo según el ‘en’; esta apertura de la que Polo habla no se da por estar en medio del mundo, sino en la medida que este se abre por el ‘en’ que resume el conocer intelectual.

Las notas que describen el conocimiento intelectual no se reducen solo al abrir. “La apertura del mundo no es un proceso, sino que es inmediata; esto puede también llamarse ya. «Estar-en-el mundo» significa estar ya en el mundo. El mundo no ha sobrevenido, sino que es inseparable del «en». Según esto, puede decirse que es lo dado: «estar-en-el mundo» significa que el mundo está dado. Esto, a su vez, significa que hay. «Ya» es lo mismo que «dado»; «dado» es lo mismo que «abierto»; y «abierto» es lo mismo que «inmediato». Así pues, «estar-en-el mundo» es equivalente a «estar-en-lo dado», «estar-en-lo que hay», «estar-en-lo abierto», «estar-en-lo que ya»”<sup>56</sup>. La inmediatez del conocer, la simultaneidad de conocido con conocer, puede ser descrito con el adverbio ‘ya’. ‘Ya’ es la no temporalidad del conocer, es decir, que se conoce sin que transcurra el tiempo entre el acto y su contenido. Esto conocido inmediatamente puede también ser descrito como lo dado y como lo que hay. “No digo: el objeto es lo que hay, sino que objeto significa «hay». «Hay» no significa que ese algo que hay, precisamente porque lo hay, lo haya en realidad, o en sí mismo, sino simplemente que lo hay en tanto que dado, en tanto que mismo, en tanto que abierto inmediatamente. Se trata de pura mismidad: *algo* y *hay* se corresponden exactamente, de modo que no tiene sentido *hay* sin *algo*, ni *algo* sin *hay*”<sup>57</sup>. Es un hecho que mientras se conoce hay en el plano inteligible. Esto que hay se puede describir como algo. Este algo, o este hay, es lo que es poseído por el conocer. “Ese «en» es posesivo respecto de lo abierto: «estar-en-lo abierto» es, justamente, poseer lo abierto. Lo abierto

<sup>56</sup> Polo, CTC II, 3, 2, 66.

<sup>57</sup> Polo, CTC II, 4, 2, 78.

es lo tenido (tenido como abierto). La tenencia pura no es física, sino cognoscitiva. Lo poseído por el pensar es lo habido: lo que hay<sup>58</sup>. Este rasgo del conocer, el poseer, o el haber es lo que está en la base de la habitabilidad. El hombre habita en el mundo desde el conocer.

Polo resume algunas de estas notas en una descripción muy compacta: “Mundo significa lo abierto, lo inmediato, lo dado, lo que ya, lo que hay. Esta es la descripción del mundo como objeto”<sup>59</sup>. Aquí mundo no se entiende estrictamente como el universo físico, sino el universo desde el lado del conocimiento. De hecho, estas notas, más que al mundo, corresponden al objeto que es conocido en la operación cognoscitiva. Este objeto no debe ser entendido como una cosa real: “La palabra objeto se emplea a veces en el sentido de objeto real, como equivalente a cosa, pero ese no es el sentido que aquí tiene porque las cosas *qua* cosas no están abiertas”<sup>60</sup>. Esta separación del objeto conocido del objeto real es una de las claves de la comprensión de los actos cognoscitivos. Es por ello que Polo aconseja comenzar la filosofía (teoría del conocimiento) por esta noción. “Hay todavía otra razón para empezar por el objeto pensado. No se suele reparar en el objeto, la atención no se detiene en él porque contamos ya con él. Precisamente por eso interesa a la filosofía. La filosofía no es el mundo al revés, como decía Hegel. Tampoco es contraria al sentido común pero sí es un modo de afrontar asuntos que el sentido común no tiene en cuenta. La filosofía se constituye con carácter diferencial; considera asuntos que no se suelen considerar (sobre todo la teoría del conocimiento)”<sup>61</sup>. Ciertamente, el objeto, tal como aquí lo exponemos, no está dentro de las conversaciones ordinarias. Es más, se hace difícil a alguien ajeno a esta temática, saber de

<sup>58</sup> Polo, *CTC II*, 5, 1, 94.

<sup>59</sup> Polo, *CTC II*, 3, 3, 67.

<sup>60</sup> Polo, *CTC II*, 3, 3, 68.

<sup>61</sup> Polo, *CTC II*, 4, 1, 75.

qué se está hablando exactamente. La investigación del objeto mental requiere poner una suficiente atención a lo conocido hasta que empieza a detectarse (el acto y el objeto). En la filosofía, especialmente desde la modernidad, viene a ser una noción relativamente común, con los diferentes matices que existen entre los diversos pensadores.

Del objeto, Polo pasa a la objetualidad: “El estatuto que corresponde a lo pensado puede llamarse objetividad, u objetualidad, del objeto. La objetualidad es un asunto peculiar en que, por lo general, no reparamos”<sup>62</sup>. La objetualidad es todo aquello relativo al objeto conocido. “Estoy tratando de exponer la descripción estricta de lo pensado en cuanto inseparable del pensar. No se trata de describir un objeto particular, sino la objetualidad misma. Es evidente que la objetualidad no puede describirse con los caracteres de algún objeto pensado; si hiciéramos eso, los demás objetos pensados quedarían excluidos. La objetualidad en cuanto tal no es objeto alguno; es simplemente la correspondencia de lo pensado con el pensar. En la fórmula «estar-en-el mundo», el «en» es aquello respecto de lo cual únicamente se describe la objetividad”<sup>63</sup>. La objetualidad es la consideración del objeto como tal. Todas estas descripciones son difíciles porque no se puede llegar a ellas a través de demostraciones. “Las notas de la objetividad que aparecen en la descripción de la expresión «estar-en-el mundo» son intenciones directas. Según esto, el mundo no tiene valor sustantivo, sino que se resuelve en esas notas que hemos descrito. No se trata de una descripción lingüística, sino de una descripción fenomenológica. El mundo no es un nombre propio y su descripción (lo abierto, dado, ya, hay, etc.) unos predicados”<sup>64</sup>. Polo propone que la caracterización de la objetividad se hace a través de una descripción fenomenológica, al modo

<sup>62</sup> Polo, *CTC II*, 4, 3, 85.

<sup>63</sup> Polo, *CTC II*, 4, 3, 84.

<sup>64</sup> Polo, *CTC II*, 4, 2, 77.

como hace Husserl. Esta descripción fenomenológica, por su parte, requiere de la previa realización del conocimiento del acto para poder describirlo.

Vale la pena insistir en la dificultad de la investigación de la objetualidad o del objeto. “La operación cognoscitiva con la que se conoce una operación cognoscitiva no es la operación cognoscitiva conocida. El *en* no se puede objetivar porque el objeto no es ningún pensar. El objeto se corresponde con el *en* en la medida en que el *en* no aparece como una nota suya”<sup>65</sup>. No cabe una atención directa del acto cognoscitivo, es decir, no cabe su atención intencional. Por ello, cuando se intenta, el acceso a la objetividad se torna imposible. No decimos que no haya acceso al acto cognoscitivo, sino que este acceso es habitual, una iluminación de la operación.

Otra nota descriptiva del conocimiento intelectual es la mismidad: “Es preciso entender estos caracteres como perfectamente implicados; en último término, como lo mismo: abierto, en sentido puro, significa inmediato; inmediato, en sentido puro, significa hay. En su estricta mismidad esas notas son la objetividad del objeto pensado (el objeto en cuanto que objeto, no la realidad del mundo). (...). Todo lo pensado es lo mismo; no otro, sino lo mismo. Se piensa A en tanto que mismidad, en tanto que A es A: ese «es» significa mismidad, no significa un conectivo predicativo. La mismidad es la objetividad”<sup>66</sup>. La mismidad es una nota descriptiva de la objetividad. Este rasgo es difícil de ser advertido porque lo aplicamos tan a menudo a las cosas reales, que lo consideramos un rasgo general de la realidad. Tendemos a pensar que las cosas son las mismas, lo cual no es tan cierto porque están en continuo cambio. Lo que es lo mismo, constante,

<sup>65</sup> Polo, *CTC II*, 5, 4, 105.

<sup>66</sup> Polo, *CTC II*, 3, 3, 70.

es lo conocido como conocido. “Ser conocida para una cosa es una denominación extrínseca. El pensamiento no modifica la cosa justamente porque establece la objetividad de ésta en términos de mismidad, lo cual es completamente ajeno a una modificación. Por tanto, la mismidad no es una nota real”<sup>67</sup>. La mismidad es una nota de cada acto cognoscitivo y, por tanto, no hay mismidad en dos actos cognoscitivos distintos. Por ejemplo, no hay dos abstractos iguales. Solo se mantiene la igualdad, la mismidad, dentro de cada (abstracto) acto cognoscitivo.

Polo también relaciona todos estos caracteres del objeto con la intencionalidad. “Ahora, al iniciar el estudio de la intelección, sacamos el objeto del paréntesis describiéndolo como estricto miembro del «estar-en». Sin ese «en» no se podría hablar de objeto pensado, y sin objeto pensado no cabe el «en». «In», con acusativo, tiene sentido direccional. El «en» está dirigido, sin transcurso, a lo dado, abierto, inmediatamente: ya hay. El «en» es una dirección a lo dado; es lo que los medievales llaman *intentio*. La *intentio* es una dirección que no supone separación, o que falte un tramo”<sup>68</sup>. La *intentio* medieval es lo que nosotros hemos llamado intencionalidad, la cual consideramos como la clave del conocer.

Con respecto a la intencionalidad, hay un punto que afirma Polo en el que estamos en cierto desacuerdo. “La operación conoce formando; lo que forma es la intencionalidad, pero la operación no se forma a sí misma. La intencionalidad no es el acto, sino el objeto. Por tanto, en el nivel del objeto cabe una reflexión intencional, pero no una reflexión sobre el acto. Para ello sería necesario que el acto se confundiera con la intencionalidad”<sup>69</sup>. Para Polo, la intencionalidad se concentra en el objeto, no en el

<sup>67</sup> Polo, *CTC II*, 3, 4, 71.

<sup>68</sup> Polo, *CTC II*, 3, 3, 67.

<sup>69</sup> Polo, *CTC II*, 9, 2, 177.

acto. Para nosotros, la intencionalidad es activa y debe ser considerada más en el lado del ‘haber’ que en el de lo que ‘hay’.

### 3.2 La presencia mental

También interesa destacar que Polo considera que uno de los términos que mejor se adapta a la objetividad es el de presencia: “La palabra que mejor expresa el sentido del «en» es la palabra «presencia». El «en» de la expresión «estar-en-el mundo» significa presencia. En el lenguaje corriente se emplea la palabra «presencia» referida a lo físico intramundano. Ese uso es incorrecto, ya que en el mundo hay (tan sólo) objetos. La presencia es, precisamente, el valor intelectivo del en respecto del objeto pensado”<sup>70</sup>. La presencia mental es una noción central en Polo. Viene a ser la presentificación de Heidegger o de Husserl, pero más ajustada al conocimiento según la noción de acto cognoscitivo.

“La presencia en sentido estricto supera la diversidad espacial, y también la diversidad temporal: por eso el objeto es lo abierto inmediatamente ya. Ahora añadimos que en sentido estricto presencia significa presencia mental. Los objetos sensibles son poseídos ya, pero no cabe establecer la noción de objetualidad sensible.

La anulación de la distancia y del tiempo es la presencia cognoscitiva, la actualidad como presencia. Pero la presencia como estatuto del objeto (la constancia comunicada al objeto) es el «en» en sentido mental. La presencia del mundo es la presencia mental”<sup>71</sup>.

Polo adscribe a la presencia los rasgos de la objetualidad: la atemporalidad y la inespacialidad en cuanto que lo presente está inmediatamente,

<sup>70</sup> Polo, *CTC II*, 5, 1, 96.

<sup>71</sup> Polo, *CTC II*, 5, 1, 96.

sin retraso temporal, y totalmente accesible, tanto lo que es espacialmente lejano como lo próximo.

Para Polo, la presencia es lo que da la condición de objeto de manera activa: “Respecto de lo abierto la presencia significa la apertura. (...). Quizá sea más adecuada la palabra umbral que la palabra apertura: respecto de lo abierto, la apertura es el umbral; el umbral tiene que ver con lo abierto, pero sin clausura previa”<sup>72</sup>. Por ello, la presencia también es la responsable de las demás características de la objetualidad. “La presencia respecto de lo inmediato es el «cabe sí», el apud, el «junto a sí». Esto quiere decir que el «en», la presencia respecto de lo inmediato, no se separa de sí. Precisamente por ello no tiene que «ir por»; y porque no tiene que «ir por», la objetualidad es inmediata”<sup>73</sup>.

Detenemos por el momento nuestro análisis de la presencia mental porque ya lo desarrollaremos más adelante por tratarse también de una cuestión clave de nuestra investigación. Solo subrayamos como la noción de la presencia mental adsorbe en Polo los rasgos de la objetualidad.

### 3.3 La insuficiencia de la abstracción

Otra cuestión relacionada con el conocimiento habitual de la abstracción es la detección de la limitación de esta operación. La abstracción no es la única operación cognoscitiva y, por tanto, se puede conocer más que abstractos. Para ello hacen falta actos superiores a los intencionales: “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

<sup>72</sup> Polo, *CTC II*, 5, 3, 100.

<sup>73</sup> Polo, *CTC II*, 5, 3, 102.

intrínsecamente por la facultad es la operación iluminada). La inteligencia así entendida es una facultad creciente (potencia del *esse hominis*, no el intelecto pasivo del naturalismo árabe), capaz de operaciones diversas, más de las que admite el aristotelismo. De esto depende, a su vez, el modo de enfocar la declaración de insuficiencia de los abstractos<sup>74</sup>. Polo afirma que el intelecto agente puede iluminar los actos dando lugar a un conocimiento de la insuficiencia de estos (actos). En concreto, Polo habla de la insuficiencia de los abstractos.

La limitación de la abstracción es lo que Polo denomina su insuficiencia en orden al conocimiento (de otros objetos), lo cual es advertido habitualmente:

“La primera es ésta: si el conocimiento abstracto saturase nuestra capacidad intelectual, entonces no habría que proseguir. Si en el modo de la abstracción se conociese «todo» lo que la inteligencia puede conocer (objetiva o habitualmente), la prosecución operativa carecería de sentido, y no se daría. Por tanto, sólo en la medida en que se advierte la insuficiencia del conocimiento abstractivo tiene sentido la prosecución operativa. Por eso suelo llamar a la prosecución operativa: *declaraciones de la insuficiencia de la abstracción*. Que la inteligencia siga ejerciendo operaciones sólo es posible en la medida en que con esas operaciones se declara que el conocimiento abstractivo no es suficiente. El conocimiento abstractivo no es «todo» el conocimiento; con él no se conoce «todo» (en especial, porque el conocimiento habitual no es objetivo). Sólo si la inteligencia «Sabe» que el conocimiento abstractivo no es suficiente, puede declararlo insuficiente, y esa declaración es justamente la prosecución operativa de la

<sup>74</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento III*, Obras Completas Serie A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5<sup>a</sup> edición, Introducción, 4, 39. En adelante, Polo, *CTC III*.

inteligencia. Las declaraciones son operaciones. Ahora bien, ¿cómo puede la inteligencia averiguar o notar la insuficiencia del abstracto? La respuesta es ésta: en virtud del hábito correspondiente a la abstracción”<sup>75</sup>.

Polo apela a la experiencia común de que conocemos más que abstractos: no todo lo que conocemos es reducible a abstractos. Es un hecho que podemos hacer juicios, los cuales no son explicables desde la abstracción. Polo afirma desde este hecho, que la abstracción no satura la inteligencia. Esto lo explica más extensamente por medio de la noción de todo. Esta noción no puede ser abstractiva, porque a este nivel solo podemos conocer cosas aisladas, pero no de todas ellas como conjunto. Desde la abstracción, la noción de todo es sin más ininteligible.

Y ¿cómo conocemos esa insuficiencia? A través del hábito abstractivo, aunque, no es tan fácil decir cómo el hábito sea capaz de declarar esa insuficiencia. Todo parece indicar que esta insuficiencia es detectable desde operaciones superiores y podría ser que esta insuficiencia sea iluminada desde esas operaciones superiores. En cualquier caso, lo cierto es que el hábito abstractivo hace posible la realización de esas nuevas operaciones.

Además, añadimos que la insuficiencia de los abstractos es doble: “La declaración de insuficiencia en orden a la capacidad mental se ha de distinguir de la declaración de insuficiencia en orden a la realidad”<sup>76</sup>. Para conocer esta insuficiencia doble hace falta que se iluminen los abstractos al menos desde dos direcciones diferentes.

“Si la inteligencia es perfeccionada al recibir, iluminada por el intelecto agente, la operación que ha ejercido, crece como facultad, y

<sup>75</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 23.

<sup>76</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 47.

su capacidad de proseguir operativamente es asegurada. A su vez, es claro que esa prosecución tendrá que ver con la *insuficiencia* del abstracto. Notar que el conocimiento abstractivo no es el más alto equivale a *declarar* su insuficiencia. Tal insuficiencia es relativa, en primer lugar, a la inteligencia misma y, en segundo lugar, al conocimiento de la realidad; pero estas dos insuficiencias no son iguales; las declaraciones de las insuficiencias de la abstracción son, por tanto, irreductibles (de acuerdo con el axioma de la jerarquía; de aquí que su unificación requiera otra operación). De ninguna manera puede ser lo mismo declarar que el abstracto no satura la capacidad de pensar, y declarar que el abstracto no es el conocimiento último o el más perfecto de lo real que su unificación requiera otra operación). De ninguna manera puede ser lo mismo declarar que el abstracto no satura la capacidad de pensar, y declarar que el abstracto no es el conocimiento último o el más perfecto de lo real”<sup>77</sup>.

Añadimos a lo anterior que Polo afirma la diferencia jerárquica de los dos tipos de insuficiencia. Esto va a tener como consecuencia que las operaciones que vengan posteriormente tengan un mayor o menor rango cognoscitivo.

### 3.4 La prosecución operativa

La insuficiencia de la abstracción está en la base de la prosecución operativa, como ya ha salido en los anteriores textos de Polo. Tal vez, la iluminación de esta insuficiencia proceda de la realización de nuevas operaciones. Es claro que, si ejercemos operaciones distintas a la abstracción,

<sup>77</sup> Polo, CTC III, 1, 73-74.

entonces los abstractos son insuficientes respecto a ciertos contenidos del conocimiento.

No obstante, Polo afirma que hay dos tipos de operaciones que proceden precisamente de cada tipo de insuficiencia: “La tesis que mantengo es ésta: las operaciones intelectuales que siguen a la abstracción (la abstracción es la primera operación) no son de un solo tipo: se prosigue de dos maneras distintas (unificables de acuerdo con un tercer tipo de operación cuyo estudio se inicia en este tomo). En ambos casos, la prosecución es una declaración de la insuficiencia del conocimiento abstractivo. Pero la abstracción es insuficiente respecto de dos instancias inconfundibles, a saber, la facultad y la realidad. Por ello la prosecución sigue dos líneas, cuya distinción debe ser suficientemente precisa”<sup>78</sup>. La insuficiencia con respecto a la propia inteligencia va a dar lugar a la generalización, y la insuficiencia respecto a la realidad dará lugar a la vía de la razón.

### **3.4.1 La vía generalizante**

Las operaciones que siguen a la no saturación de la inteligencia reciben diversos nombres como son el de generalización o vía generalizante, o el de negación.

“Desde el hábito correspondiente a la abstracción se puede proseguir de dos maneras, o siguiendo dos líneas divergentes. La primera es la operación de negar. Al ascender en esa línea se ejerce una pluralidad de operaciones. Llamo a la otra línea operativa operatividad racional.

Según la primera línea operativa se declara la insuficiencia del abstracto respecto de la inteligencia, o, lo que es igual, que el

<sup>78</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 4, 37-38.

conocimiento de los abstractos no agota la capacidad de la inteligencia. Ese no agotamiento es propio de cualquier facultad cognoscitiva, puesto que ninguna operación satura su potencia, pero puede ser declarado tan sólo por la inteligencia”<sup>79</sup>.

Para Polo, como hemos dicho antes, la capacidad de la inteligencia de realizar una pluralidad de operaciones tiene lugar porque esta (la inteligencia) no se satura con ningún nivel operativo. Con un ejemplo muy simple, es un hecho que conocemos colores y también conocemos sonidos. Los colores no saturan el conocimiento sensible externo. En el nivel sensible, esta diferencia es muy obvia, pero en el nivel intelectual hay que definir con precisión los diversos tipos de operaciones y sus objetos, para poder advertir la no saturación en este nivel.

En orden a esta insuficiencia de la potencia, Polo describe con más detalle cómo tiene lugar esta prosecución operativa: “Como perfección de la potencia intelectual, el hábito abstractivo permite la operación que declara la insuficiencia de las determinaciones abstractas en orden a la potencia intelectual. Esto significa: la diferencia entre los abstractos equivale a que ningún abstracto es todo lo pensable; dado que el valor verbal de la presencia mental no es capaz de unificar la pluralidad de las determinaciones abstractas, hay que proceder a *igualarlas*, lo que se logra pensándolas en general”<sup>80</sup>. La prosecución avanza en la dirección de la diferencia de los abstractos. Ciertamente, los contenidos de los abstractos son diferentes pero, sin embargo, su diferencia no es total. Dentro de las diferencias de los abstractos se puede advertir unas semejanzas que permiten igualar los abstractos desde cierta perspectiva.

<sup>79</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 44.

<sup>80</sup> Polo, *CTC III*, 4, 141. Nota 2.

Visto desde el ángulo de la insuficiencia, surge la noción de ‘todo’: “Así se formula *por primera vez* (los abstractos no son esa noción) la noción de *todo*: todo lo pensable. Ningún abstracto es todo lo pensable. Los abstractos son plurales, y en su pluralidad son irreductibles: un perro es distinto de un gato (como abstractos, se entiende: el objeto abstracto «perro» se distingue del objeto abstracto «gato»)”<sup>81</sup>. Existe el abstracto perro y el abstracto gato, y desde la abstracción son diferentes sin más. Sin embargo, mediante el hábito abstractivo pasamos a un nivel superior donde advertimos que no solo podemos pensar abstractos (perro, gato, gallina, vaca, etc.).

“La noción de «todo» (insisto: *todo* lo pensable) sólo se puede pensar de modo negativo, y *respecto* de los abstractos. ¿Y cómo se formula esa noción? En términos de idea general. Por eso, la operación de negar no objetiva propiamente la negación entre abstractos (la distinción de abstractos no es negativa), sino la generalidad. Lo que ocurre es que la generalidad se obtiene según un respecto declarativo que niega la suficiencia de los abstractos. Por eso la llamo operación de negar. No es una operación que niegue temáticamente; lo que hace temáticamente es generalizar. Ni perro es todo lo pensable, puesto que se piensa también gato, ni gato es todo lo pensable, puesto que se piensa también perro. ¿Cómo encontrar algo que sea un todo respecto de los dos? Generalizando, esto es, con una noción general respecto de los dos. Por ejemplo, la noción de «animal». La noción de animal no es una noción abstracta”<sup>82</sup>.

No solo vemos que gato no es perro, y ninguno de ellos es caballo, sino que además podemos objetivar nociones que no son ninguno de esos

<sup>81</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 44.

<sup>82</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 44.

abstractos. Estas nociones son las ideas generales. En el caso de perro, gato, etc., podemos obtener la idea general de animal. La noción de animal no es un abstracto. Si le preguntamos a la abstracción qué es un animal, nos respondería que no sabe, mientras que si le preguntamos por burro, nos señalaría ese animal determinado. “Generalizar es pensar la igualdad homogénea general, la cual es negativa respecto de las distinciones entre los abstractos”<sup>83</sup>. Generalizar es negar que la diferencia de varios abstractos sea absoluta, encontrando una cierta igualdad, homogeneidad o semejanza. Ahora se puede ir entendiendo mejor la neta distinción entre los dos tipos de insuficiencia que dan lugar a estas dos vías operativas.

“Lo dicho nos compromete a justificar que, a partir del hábito abstractivo, es posible otra línea de operaciones mentales. La tesis es: la operatividad racional es estrictamente distinta de la generalización. Las operaciones con las que se objetivan ideas generales indeterminadas no son las operaciones con las que se declara la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de la realidad. No es lo mismo que el abstracto no sature la capacidad intelectual y que el abstracto no agote lo que se puede conocer de la realidad; en un caso se toma en cuenta que el hábito ha perfeccionado a la facultad y que, por tanto, se puede seguir pensando, sin más, y en el otro caso se toma en cuenta que todavía no se ha conocido suficientemente la realidad: ambas declaraciones no se deben confundir”<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 46.

<sup>84</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 56-57.

### 3.4.2 La vía racional

La vía racional es una declaración de la insuficiencia del abstracto con respecto a la realidad.

“Si el hábito es superior a la operación correspondiente, el hábito no sólo la conoce, sino también lo que llamo su *insuficiencia*. (...).

Pero el abstracto, por ser intencional, es insuficiente también respecto del conocimiento de la realidad. En virtud del hábito abstractivo se declara dicha insuficiencia. La línea operativa correspondiente es el conocimiento racional de lo real. Tanto el objeto abstracto como los que se obtienen en la primera declaración de insuficiencia son intencionales (o sólo objetos); el conocimiento racional de la realidad no lo es”<sup>85</sup>.

Esta insuficiencia de la abstracción significa que cabe conocer más sobre la realidad física que no está dado en la abstracción. “La segunda manera de proseguir operativamente desde la abstracción está referida a la realidad: es algo así como un incremento del conocimiento de la realidad relativamente al que de ella dan los abstractos”<sup>86</sup>. Si antes decíamos que cabían más nociones que las abstractivas, ahora se dice que se puede profundizar en el conocimiento de la realidad. Polo afirma que esta profundización se da por medio de tres operaciones: “Así pues, se ejercen tres operaciones (concebirla, juzgarla y fundarla) que llamo fases: la anterior guarda el implícito que es explícito en la siguiente”<sup>87</sup>. Para poder hacer estas operaciones es necesario una capacidad de la inteligencia: “Por consiguiente, es oportuno recordar que la inteligencia no ejercería la operación

<sup>85</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Obras Completas Serie A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2<sup>a</sup> edición conjunta, 5, 1, 458-459. En adelante, Polo, *CTC IV*.

<sup>86</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 58.

<sup>87</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 59.

explicitante si no fuera perfeccionada por el hábito abstractivo, el cual manifiesta la presencia mental como verbo, o sea, como articulación temporal (en presencia)”<sup>88</sup>. El conocimiento de esta vía es peculiar, frente a la abstracción y la generalización, en cuanto que no es intencional. El hábito abstractivo, al iluminar el abstracto eleva la inteligencia para que pueda ejercer la explicitación.

La explicitación es la capacidad de la inteligencia de pugnar con los principios físicos. Estos principios físicos son los aristotélicos, aunque entendidos con ciertos matices diferentes. Entre ellos, de los más importantes es que las causas nunca se dan aisladas en la naturaleza. Esto implica que hay una pluralidad de principios que son conocidos por medio de estas operaciones. Añadamos que los abstractos no conocen los principios físicos de ninguna de las maneras. Profundizar en el conocimiento de la realidad es desvelar estas concausas a través de las cuales se articula la realidad física.

Decíamos que la vía racional progresaba a través de tres operaciones: “El ser se conoce objetivamente desde el abstracto mediante una prosecución operativa que consta de tres operaciones, a las que llamo fases: el concepto, el juicio y la fundamentación. La operación de fundar se llama, a veces, operación de demostrar”<sup>89</sup>. Describimos brevemente cada una de estas operaciones. El concepto es la operación con la que se conoce la sustancia aristotélica, la concausalidad formal y material. En el juicio se conoce la naturaleza de la sustancia, esto es, los accidentes. Y con la fundamentación se conoce el fundamento, es decir, el ser como aquello que da soporte a la realidad física concausal.

<sup>88</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 103.

<sup>89</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 6, 57.

Cabe decir muchas más cosas acerca de estas operaciones, pero aquí solo queremos presentar lo imprescindible para tener claro que la abstracción es solo la primera operación cognoscitiva, y no da, ni mucho menos, explicación de todo que se puede conocer. Tener una pequeña idea de lo que viene por detrás permite entender mejor la abstracción y su hábito, ya que, a fin de cuentas, las operaciones se entienden mejor cuando se contrastan entre ellas y se advierte que, efectivamente, conocen objetos que son diferentes para cada tipo de acto.

## Capítulo 2. Introducción al hábito abstractivo

En el anterior capítulo hemos abordado el conocimiento habitual desde una perspectiva histórica, tanto por el lado de la filosofía clásica como por el de la filosofía moderna y contemporánea. Hemos finalizado con la propuesta poliana sobre el hábito, y más concretamente sobre el hábito abstractivo que está en la base de nuestro planteamiento. Aun habiendo diferencias notorias entre ambas teorías, lo que nosotros expomos tiene una total dependencia con Polo y, creo, que es una continuación muy en la línea de su pensamiento<sup>1</sup>.

En este capítulo vamos a ofrecer unas bases y una anticipación de lo que vamos a desarrollar con más extensión en el resto de esta obra. De alguna manera, queremos poner el esqueleto de lo más esencial sobre lo que se soporta el hábito abstractivo.

<sup>1</sup> Lógicamente ya existen diversidad de opiniones sobre cómo continuar a Polo, en donde no hay una coincidencia completa. Es normal que algunos piensen que mi propuesta no es fiel al pensamiento poliano, algo que respeto totalmente. Cuando hablo de continuidad, quiero decir que trato de dar un mayor ajuste de este ámbito gnoseológico y, por tanto, mi propuesta es más compacta y unitaria que lo que Polo dice al respecto.

## 1. Los actos cognoscitivos

En el primer apartado queremos volver a retomar el estatuto de acto de las operaciones cognoscitivas. De esto ya hemos hablado en el anterior volumen porque es una de las aportaciones polianas que han tenido más éxito en la teoría del conocimiento.

Recordamos que, a lo largo de la historia de la filosofía, los actos cognoscitivos han sido parcialmente aceptados. Con esto queremos decir que, como tales, los actos cognoscitivos no han sido rechazados pero, en general, sus propuestas han sido insuficientes para un correcto desarrollo de la teoría del conocimiento. Por ejemplo, Aristóteles propone dos tipos de actos cognoscitivos sin estar ninguno de ellos apenas descrito. Santo Tomás, por su lado, habla de tres operaciones que no concuerdan bien con las aristotélicas. Escoto y Ockham hablan de otras operaciones donde introducen entre ellas a la intuición, operación con la que se conoce directamente la realidad. En la modernidad, Descartes no distingue ningún tipo de operaciones cognoscitivas, salvo alguna alusión a la intuición, como tampoco aporta ninguna clasificación Kant. Sin embargo, por el lado de los empiristas ingleses, tanto Locke como Hume, aunque especialmente Locke, proponen una operación cognoscitiva. Por su parte, Hegel tiene en cuenta la negación en donde se puede distinguir la primera y la segunda negación, y ambas incluidas en lo que se conoce como dialéctica. En la filosofía contemporánea, ni Husserl ni Heidegger proponen operaciones cognoscitivas en la teoría del conocimiento.

Con todo esto, vemos que no hay un rechazo total a aceptar los actos cognoscitivos; estos, como tales, son aceptados, pero su aprovechamiento es más bien escaso e, incluso, en algunos pensadores es nulo. En contraste, hemos dicho que el planteamiento poliano es muy fuerte en la dirección del conocimiento operativo. Para Polo es axiomático que el conocer se da

en acto, y esto luego se continúa en un esfuerzo para distinguir correctamente las diferentes operaciones cognoscitivas. Para nosotros, la actitud de la filosofía respecto a las operaciones cognoscitivas no ha permitido su aprovechamiento en el resto de la filosofía. Podemos decir que la distinción de los actos cognoscitivos previos a Polo, solo han servido para tener una cierta comprensión de cómo se ejerce el conocimiento, pero no para progresar en la propia temática filosófica.

Tal vez, uno de los intentos más importantes para tratar de entender cómo sea el conocimiento humano ha sido el realizado por Kant. Este ensayo ha sido importante por el gran esfuerzo realizado en el mismo, teniendo en cuenta que es una explicación bastante diferente a cualquier planteamiento anterior. Sin embargo, recordamos que Kant no distingue ningún tipo de operación cognoscitiva, y sus explicaciones son, desde nuestro punto de vista, generales. Además, Kant parte de la suposición de que no podemos conocer la realidad en sí, algo que está en la base de su éxito ya que le lleva a dar una teoría del modo por el cual conocemos pero, también de su fracaso, al limitar el conocimiento en unos niveles que no han sido aceptados por muchos pensadores posteriores.

Ante todas estas actitudes hostiles o indiferentes al conocimiento operativo, deberíamos tratar de explicar por qué no es tan patente nuestra capacidad de distinguir los actos cognoscitivos. Con esto no quiero decir que tengamos una percepción adversa a esta actitud cognoscitiva. Ya desde Aristóteles es muy patente que podemos ejercer diferentes actos cognoscitivos. Nadie tiene la más mínima duda sobre la diferencia entre el acto de ver y el acto de escuchar: ambos son claramente diferentes, y nadie tiende a confundirlos. Los sentidos externos no generan dificultades y son admitidos sin apenas confrontamiento. Otra cosa son los sentidos internos. Aquí ya no encontramos una unanimidad mayoritaria. Por ejemplo, el sensorio común suele pasar desapercibido. Por otro lado, la imaginación

ha tenido una recepción muy notable, mientras no se entre en una caracterización muy específica, y la memoria también es bastante aceptada, mientras que la cogitativa suele ser más ignorada que rechazada. En el nivel sensible interno es menor el acuerdo que en el sensible externo. Esto parece razonable porque los sensibles externos inducen a pocas dudas, mientras que al adentrarnos en la interioridad ya no contamos con imágenes tan nítidas.

Lo que se hace difuso en el nivel sensible interno, se vuelve casi totalmente borroso en lo que hace referencia a las operaciones intelectuales; aquí el acuerdo es prácticamente nulo. Detectar los actos intelectuales no ha resultado nada sencillo, de forma que, aunque se hayan intentado caracterizaciones de las mismas, en general luego siempre han quedado al margen de las discusiones filosóficas. No es en absoluto claro que seamos capaces de ejercer unas operaciones cognoscitivas determinadas. Es más, ni siquiera es claro que, efectivamente, existan unas operaciones determinadas, ni lo que puedan aportar en el caso de que existan.

Hemos de decir que, desde Descartes, la filosofía ha intentado un acceso a la verdad sin contar con las operaciones cognoscitivas. Descartes inicia un camino filosófico donde el objetivo primordial es estar seguro de que llegamos a conocer la verdad. El énfasis se sitúa en la certeza, más que en la verdad. Los grandes protagonistas de estas propuestas han sido los sistemas filosóficos. Estos sistemas son un conjunto de verdades que tratan de asegurar que su contenido sea necesariamente verdadero. Esto lo intenta Descartes, Kant, Fichte, Hegel y otros. De hecho, este objetivo se mantiene en la filosofía contemporánea, aunque se suaviza el objetivo porque no se plantea con la radicalidad de los filósofos modernos.

Hago memoria de estos sistemas filosóficos porque es el ambiente en el que respiramos actualmente. Ahora no se mantiene el radicalismo por

la certeza que buscaban los modernos, porque nos parece dudoso que se pueda alcanzar una verdad absoluta. Por ello, se tiende a aceptar verdades pequeñas, es decir, que no tengan el objetivo de ofrecer grandes explicaciones, ni que pretendan asegurar una validez temporal duradera. Se acepta la verdad, pero aquí y ahora. Mañana y en otro sitio, cualquiera sabe. ¿Se rechazan las teorías filosóficas? No, pero mejor si son de un alcance modesto. Al mismo tiempo, las verdades científicas sí que están bastante aceptadas, sobre todo si tienen rendimiento tecnológico, las cuales suelen funcionar en forma de teorías con unos pocos principios que hay que aceptar, y todo un desarrollo teórico y experimental muy sistemático que hace las veces de fundamento de dichas teorías.

En este ambiente no nos es fácil entender qué puedan ser los actos cognoscitivos. Si yo puedo conocer la física, las matemáticas, la historia, la filosofía, en fin, cualquiera de las ciencias actuales, sin necesidad de distinguir ningún tipo de acto cognoscitivo, entonces ¿qué puedo esperar de estos actos? Es más, es que en estas ciencias no aparece el más mínimo indicio de que estos se puedan dar. ¿Es posible que ejerzamos operaciones cognoscitivas y no tengamos la menor percepción de ellas al investigar en el derecho, la química o en tantas otras ciencias? Todo esto es difícil de encajar. Tal vez, alguien podría objetar a favor de los actos cognoscitivos, el que las dificultades señaladas anteriormente son meramente psicológicas. Tal vez sea así, pero este es el ambiente en el que nos encontramos, en el que lo difícil es advertir las operaciones porque no tenemos percepción de ellas, y menos aún de su necesidad.

Desde nuestro punto de vista es conveniente dar razón de esta problemática y dar una respuesta respecto a qué es lo que aporta la doctrina de los actos cognoscitivos. Por una parte, ya decimos que su advertencia nace primeramente de la verdad. Esta verdad no reside tanto en sostener una tesis por la cual existe un acto cognoscitivo u otro. Aquí la cuestión no se

puede resolver en el plano de las ideas, sino en el ejercicio de los actos cognoscitivos que proponemos. En este sentido, no cabe sustitución. Tal vez no todos puedan realizar estos actos, o al menos no todos (los actos). En este caso, se puede dar fe a los que sí pueden, pero entonces se trata de un acceso pobre a dichos actos. Esto, no obstante, tampoco debería sorprender a nadie, porque así sucede en la física, en la medicina, etc. Porque no sepamos medicina, no por ello pensamos que otros no podrán curarnos o saber de esa ciencia.

Por supuesto cabe rechazar que estos actos sean posibles. Así ha pasado a lo largo de la historia en muchas personas, y es una parte de la libertad que todos tenemos de decidir sobre tantas cosas, y entre ellas la filosofía. Por nuestra parte, está la responsabilidad de realizar lo que decimos y de contar lo mejor posible. Pensamos que los actos cognoscitivos, al menos algunos de ellos, pueden ser advertidos con cierta facilidad. Hasta el momento, hemos intentado mostrarlo por medio de la abstracción que ya ha sido presentada en el anterior volumen. También pienso que es fácil detectar la generalización, operación que ya he caracterizado en otra publicación. La generalización es una operación muy usada en la actualidad, por lo que estamos muy acostumbradas a ella. Pero no todas las operaciones son fáciles de detectar, y entre las difíciles se encuentran, sobre todo, los hábitos cognoscitivos.

## **2. El hábito como luz que ilumina un acto**

Ahora ya pasamos a una de las tesis centrales del conocimiento habitual y es que este se realiza por medio de la iluminación del propio acto cognoscitivo. En principio, si se acepta la espiritualidad del alma y, por tanto, del conocimiento, esta tesis no plantea ninguna dificultad en cuanto a su posibilidad. Recordemos que, históricamente, una cuestión muy

debatida ha sido la capacidad del espíritu para conocer la realidad física. Esto siempre ha sido difícil, y desde la modernidad se ha sostenido por algunos filósofos la incompatibilidad entre lo espiritual y lo material. La cosa pensante y la cosa extensa fueron definidas de tal modo que no tenían nada común entre ellas. Desde entonces se ha discutido mucho sobre cómo se conoce la realidad, y algunos pensadores han llegado a rechazar que se pueda conocer la realidad.

Desde el lado del conocimiento habitual no hay este problema de heterogeneidad, ya que aquí nos estamos moviendo solo en el lado de la espiritualidad. En principio no plantea ninguna dificultad que el espíritu pueda conocer el espíritu.

Además, en lo que se refiere al conocimiento de lo material, nosotros, a diferencia del pensamiento moderno, sostenemos que esto se hace por medio del conocimiento intencional. La intencionalidad, de por sí, tiene la superioridad de poder abrirse a lo físico real. En este punto, no pensamos que haya que aducir ninguna demostración porque es evidente que lo hacemos constantemente. Nosotros solo añadimos que esa capacidad que advertimos una y otra vez se realiza por medio de la intencionalidad. Pero que esto lo hacemos no puede ser puesto en duda por nadie.

Ahora bien, si se rechaza la intencionalidad, la pregunta es cómo se explica que somos capaces de conocer la materialidad. Es más, esta cuestión se puede intensificar pidiendo que se explique qué significa conocer para esas personas. Kant no aceptó la intencionalidad, al menos la ignoró, pero sí se tomó el esfuerzo de explicar, según él, lo que es conocer. De este ensayo nos ha legado un trabajo enorme con el que ha dado una respuesta de lo que entiende por pensar. Esta teoría kantiana del conocimiento, sin embargo, no ha tenido una plena aceptación desde el principio. Sobre todo, el rechazo del conocimiento de la realidad fue una tesis que ha

provocado serias discusiones. Nosotros no aceptamos en absoluto esta tesis kantiana, a la vez que detectamos algunos puntos que han sido positivos para la filosofía.

En cualquier caso, si se rechaza la intencionalidad, y no se da una explicación alternativa seria, entonces lo que está pasando es que se rehúsa a saber qué sea conocer. Aunque es muy claro que para nuestra vida ordinaria no hace falta entender cómo conocemos, sin embargo, esta laguna es más importante si estamos hablando de la filosofía. Teorizar sobre la realidad sin haber reflexionado sobre nuestro propio pensamiento es una temeridad porque no vamos a poder dar razón de nuestras teorías.

Volviendo al conocimiento intencional, podemos recordar que la intencionalidad depende del intelecto agente. La prioridad cognoscitiva la tiene el intelecto agente que es ante todo acto, y no un acto cognoscitivo, sino acto del ser personal del que depende el conocimiento. El acto cognoscitivo se da cuando el intelecto agente ilumina las imágenes y forma la intencionalidad iluminando dichas imágenes. La imagen inteligible es la imagen elevada al plano inteligible, lo cual no significa otra cosa que esa imagen está abierta a la intencionalidad. La intencionalidad no se constituye en sí, sino que es dependiente del intelecto agente y, al mismo tiempo, siempre la acompaña una imagen. No cabe hablar de intencionalidad sin imagen.

Bien, pues la iluminación de la que hablamos en el conocimiento habitual también depende del intelecto agente. El intelecto agente es el principio de cualquier acto cognoscitivo. No tiene sentido hablar de intencionalidad sino la acompaña el intelecto agente, es decir, no puede darse la intencionalidad de forma aislada. Porque no se da aislada, es iluminable desde el propio intelecto agente. Ahora no hay una imagen sensible que sea el término del intelecto agente, sino que lo que se ilumina es una

realidad espiritual. Por esto decimos que ya no se trata de un conocimiento intencional. Restringimos la intencionalidad solo al conocimiento de imágenes. Añadimos que el conocimiento de actos cognoscitivos es superior al conocimiento de imágenes.

La iluminación del acto cognoscitivo implica un nuevo acto del intelecto agente que desvela el anterior acto. Aquí tal vez pudiera parecer que no hace falta una elevación del acto, como sí se hace con la imagen, pero debemos pensar que lo importante no es tanto la elevación, necesaria en el caso de la imagen, sino la apertura de lo conocido. Por ello, el acto cognoscitivo como conocido, está en otro nivel respecto del mismo acto que conoce una imagen.

Por otro lado, tampoco queremos perder de vista que la terminología de luz iluminante del conocimiento habitual es claramente simbólica. Al hablar del conocimiento espiritual, en principio, estamos por encima de cualquier referencia sensible; pero entonces, ¿con qué contamos para poder describir este tipo de actos? En principio con ninguna, sobre todo si nos atenemos al orden en el cual hasta ahora solo hemos hablado de las operaciones abstractivas. Este problema lo tenemos con la intencionalidad, y con todo lo que esté por encima en el lado de lo espiritual. La solución a este problema se irá dando en este volumen, sobre todo al final, pero es una limitación siempre inherente a las realidades espirituales, sobre todo para aquellos que las rechazan por no tener imágenes de ellas.

Otro asunto a tener en cuenta, es que la iluminación aquí expuesta no tiene que ver con la reflexión propuesta por la filosofía clásica. Recordamos que el conocimiento reflexivo es planteado por la filosofía medieval para explicar el conocimiento del hombre, más específicamente del alma. La dificultad que tenían para este conocimiento es el mismo que hemos presentado en los párrafos anteriores. La solución a la falta de imágenes en

lo que se refiere al alma, puesto que esta es espiritual, es decir que existen actos cuya intencionalidad se vuelve sobre el propio acto. Veamos que esta solución se propone sin salir del conocimiento intencional. Para estos filósofos, la única posibilidad de conocer el alma, es el volver de la intencionalidad sobre sí misma. Esta comprensión ha decantado con los términos de conocimiento reflexivo.

Para nosotros, la reflexión intencional es imposible porque cada acto tiene su propio objeto, por lo que no se puede iluminar un acto que ya se realizó y se desvaneció anteriormente. Por otro lado, se podría también decir que la intencionalidad apunta a su propio acto, pero esto también tiene sus problemas. Para empezar, se hace difícil entender qué signifique que la intencionalidad ilumina su propio acto sin hacer referencia a ninguna imagen. Veamos que se trataría de una contorsión intencional de ciento ochenta grados, con lo que el acto de conocer se consumaría en ello mismo. Nosotros no podemos aceptar un acto cognoscitivo que se conoce a sí mismo, pues en este caso se detendría el conocimiento<sup>2</sup>.

Con el conocimiento habitual no se conoce el propio acto. En nuestro caso no se da una vuelta sobre sí misma y, por tanto, no podemos hablar de que sea conocimiento reflexivo. Con el conocimiento habitual, lo que se conoce es el anterior acto. Por ello, el hábito abstractivo ilumina la operación de la abstracción. También por ello cabe hablar de diferentes hábitos dependiendo de las operaciones cognoscitivas que estemos ejerciendo.

<sup>2</sup> Avisamos que sí puede haber un tipo de acto que conozca que conoce. Sería un tipo de acto muy específico, es decir, no sería la solución al conocimiento de las realidades espirituales, sino un tipo de acto que no tiene línea prosecutiva.

### 3. La separación de los elementos del acto cognoscitivo

Hemos hablado del conocimiento habitual como la iluminación de actos cognoscitivos, y así, de entrada, puede parecer una propuesta bastante coherente. Ciertamente para nosotros lo es, pero también tiene sus debilidades.

La primera de ellas reside en que parece tener un recorrido muy corto. Es decir, es bonito decir que los actos sean iluminables por el intelecto agente desde dentro, pero ¿qué podemos hacer con esto? Esta es una de las dificultades más serias que han pesado sobre el conocimiento habitual, el que apenas haya posibilitado un escaso desarrollo teórico. Esta pega la podríamos expresar de esta otra forma: aunque afirmemos que existe un conocimiento habitual, ¿qué diferencia hay con respecto a los que lo rechazan? Por ahora prácticamente ninguna, pues las implicaciones que conlleva el conocimiento habitual son muy escasas. Este es un problema real, ciertamente, que solo se puede resolver avanzando por la teoría del conocimiento habitual. En la línea de la solución de este problema, espero que sirva lo que exponemos en esta obra. No obstante, no debemos olvidar el importante progreso que ha hecho Polo en este campo. La verdad es que son muchas sus averiguaciones que han puesto nuevamente en el mapa filosófico la doctrina del conocimiento habitual.

Pero hay otra dificultad que tiene más relevancia aún. Hemos hablado del conocimiento habitual como la iluminación de un acto cognoscitivo, y todo parece muy correcto hasta que nos percatamos de que estos actos no son simples. Esta dificultad es más difícil de detectar porque la filosofía, habitualmente, pone la composición en lo físico material. Al ver la disgregación de un cuerpo vivo, nos es manifiesto que este estaba compuesto en los elementos en los que se multiplica desde su descomposición. Es más, esto ha sido una razón para la demostración de la inmortalidad del alma.

Puesto que esta es simple, se pensaba, no se puede descomponer y, por tanto, no puede desaparecer como sí ocurre con las realidades materiales.

Desde luego, decidir sobre la simpleza o composición de las realidades espirituales no es nada fácil. Pero vamos a apoyarnos en la filosofía clásica para afirmar que las realidades espirituales también pueden ser compuestas. Para Santo Tomás, todas las realidades espirituales creadas son compuestas. Solo Dios es absolutamente simple; el resto, como mínimo tiene composición de acto de ser y de esencia. En caso del hombre, habría que añadir el cuerpo. Nosotros nos adherimos a esta corriente que acepta la composición de espiritual que, por otro lado, será de manera distinta que en la realidad material.

En nuestro caso, además, debemos recordar, que hemos afirmado la composición en los actos cognoscitivos. Ya dijimos que todo acto cognoscitivo consta también del objeto. El acto está oculto mientras nos atenemos al objeto, pero oculto no significa inexistente. Desde luego, sin actos no podrían tener lugar los hábitos.

Bien, pues esta composición ya nos plantea problemas. La unidad del acto con el objeto es indudable, pero ¿qué pasa entonces con el objeto cuando se ilumina el acto? Iluminar el acto cognoscitivo podría implicar que el objeto quedara únicamente desatendido, pero no debemos ignorar el hecho de que la iluminación de un acto repercute en todo el acto incluido su objeto.

Por ello, como parte de la iluminación habitual, proponemos lo que llamamos la separación del acto cognoscitivo donde cada elemento juega un papel determinado.

Aunque Polo no sea muy explícito en este tema, sin embargo, hay algún texto en el que acepta esta separación: “La segunda dimensión del

abandono del límite mental es incoada en la manifestación de la operación de abstraer (hábito abstractivo), pues, como se acaba de decir, si la operación -la presencia mental- no es manifestada, no puede ser separada del objeto”<sup>3</sup>. Está claro que quien acepta la composición del acto cognoscitivo, como hace Polo, de alguna manera tiene que aceptar que la iluminación del acto separe al objeto del mismo.

Por nuestra parte, para la separación del acto, vamos a atender a la estructura de la intencionalidad y de la imagen que ilumina. La verdad es que de esta manera nos adelantamos a lo que vamos a afirmar luego de forma más consistente, pero así podemos proponer de una forma más simple el contenido del hábito abstractivo.

La consideración de la estructura de la intencionalidad e imagen, sin embargo, contrasta con una afirmación poliana en la que dice que el objeto es intencional. Por nuestra parte, tendemos a pensar que el acto es intencional; o al menos que la intencionalidad es activa. Desde nuestro punto de vista, es aceptable que se afirme la intencionalidad del objeto pero, en este caso, habría que admitir que se puede separar el objeto en varios elementos (lo cual no es muy problemático): intencionalidad más imagen. Mi propuesta es diversa, siempre teniendo en cuenta que el acto cognoscitivo no se reduce a la intencionalidad, puesto que el intelecto agente lo acompaña.

Repite que Polo acepta esta separación: “Y es que, al manifestar el hábito abstractivo la presencia mental, es conocida la independencia de ésta respecto de las intenciones sensibles antecedentes: manifestar la operación intelectual no es iluminar especies impresas sensibles. También es de notar que aunque el objeto abstracto se convierte al fantasma, la operación de

<sup>3</sup> Polo, *CTC IV*, 5, 2, 466.

abstraer es ejercida exclusivamente por la inteligencia, y que la operación ulterior en que se mantiene la manifestación de la presencia es *eo ipso* separada de cualquier objeto antecedente”<sup>4</sup>. Añado que luego no se extiende en esta materia, o al menos no he sido capaz de detectarlo en sus escritos.

Bien, pues primero, como es obvio, afirmamos que es posible la separación tanto de la intencionalidad como del contenido. Esta es la primera fase. Es más, también decimos que lo más importante es la iluminación de la intencionalidad porque es lo superior, y es lo que deberíamos llamar con más propiedad el hábito abstractivo.

Pero no podemos despreciar el contenido imaginativo porque aquí se dan elementos muy necesarios para el conocimiento en general. Por ello, en esta parte vamos a considerar en primer lugar el sentido en los actos cognoscitivos, después nos detendremos en el lenguaje o el habla y, por último, en la conciencia. Estos son tres apartados que se corresponden con la separación de la imagen. Señalamos que comenzamos por esta parte (de la imagen) ya que es necesario para poder entender la iluminación de la intencionalidad.

Ahora que hemos mencionado el habla, está claro que, después de todo lo que hemos mostrado hasta ahora del conocimiento abstractivo, todavía no sabemos hablar. Esto le podrá sonar raro a alguien porque, no obstante, nosotros hemos utilizado el lenguaje para dar nuestras explicaciones y, además, hay muchos pensadores que exponen sus propuestas sin hacer ninguna referencia al lenguaje. Ciertamente es posible dar por supuesto el lenguaje, como se hace con tantas otras cosas, pero desde la modernidad se tiende a incluir más cuestiones dentro de las indagaciones filosóficas, y el lenguaje es una de ellas.

<sup>4</sup> Polo, CTC IV, 5, 2, 467.

Polo, por su parte, tiene una doctrina sobre el lenguaje que engarza en su teoría del conocimiento precisamente en el hábito abstractivo. Polo no llega a decir que el lenguaje sea habitual abstractivo, sino que se da en el nivel habitual, y lo inicia en el tomo en el que expone con más extensión la presencia mental. Por nuestra parte, aceptamos que el lenguaje se origine por medio de la iluminación de un acto, en este sentido es habitual, y que hace falta una explicación del mismo. En Polo, el lenguaje ha ocupado una parte de sus reflexiones porque se desarrolló, sobre todo en el siglo XX, una línea filosófica que trataba de fundar la verdad en el lenguaje. Dar razón del lenguaje ha sido un modo de ponerlo en su sitio dentro de la filosofía.

En cualquier caso, es indudable el papel fundamental que juega el lenguaje en la vida del hombre. Es tan necesario que solemos pensar en la realidad sin hacer ninguna reflexión sobre esta cuestión. Es evidente que no podemos comunicar nada si no es por medio del lenguaje. Pero es más, incluso muchas veces nos parece que no sea posible pensar sin palabras. Desde luego, esto tal vez sea así, porque si pensáramos sin palabras, esos pensamientos no podríamos comunicarlos. Por ello, hay pensadores que afirman la aprioridad del lenguaje sobre el pensamiento. Esta es una tesis muy arriesgada que no ha sido muy apoyada, también porque no ha sido muy tenida en cuenta.

En la filosofía aristotélica-tomista, la prioridad la tiene el pensamiento. Polo es muy tajante en esta cuestión como nosotros también recogemos y que, de hecho, está en la misma estructuración de estos dos volúmenes. Primero ejercemos actos cognoscitivos, y luego somos capaces de hablar. En Polo, para poder hablar, previamente hay que saber hablar, y esto se concreta en su propuesta habitual del lenguaje.

Además, el lenguaje tiene una componente práctica que no tiene el pensamiento. Para poder hablar hay que articular sonidos, mover músculos, posicionar los labios, etc. No cabe hablar solo de manera puramente espiritual, por lo menos para los humanos. En el lenguaje, por una parte hay que saber hablar, y esto concierne a la teoría del conocimiento, y por otra parte, hace falta un desarrollo práctico muy elaborado. Hablar no es nada fácil, aunque estemos muy acostumbrados a hacerlo con total naturalidad. Esta parte, sin embargo, no pertenece a la teoría del conocimiento. Diversas son las ciencias sobre el lenguaje que habitualmente no son consideradas como filosóficas. La filosofía, sin embargo, le interesa el progreso de estas ciencias porque hay aspectos en los que pueden coincidir.

Antes de hablar del lenguaje, nos detendremos primero en el sentido. Este aspecto de lo conocido no ha sido apenas tenido en cuenta en la filosofía hasta el último siglo. Podría parecer de escaso interés, pero conviene detenerse en esta parte del conocimiento, como hay que hacerlo con todas. No es bueno dar nada por supuesto, o por lo menos hay que intentar que lo supuesto sea cada vez menor.

La última cuestión de la conciencia tiene un interés sobre todo desde la filosofía moderna, ya que es donde se ha utilizado con más frecuencia, por intentar ofrecer la verdad desde tesis elevadas a la conciencia. También es relevante la conciencia desde el punto de vista ordinario ya que es el plano más usual en el que nos solemos mover.

#### **4. El carácter no sintético del acto cognoscitivo**

Hemos hablado de separabilidad de los elementos del acto cognoscitivo, y esto podría dar lugar a entender que conocer es un acto sintético en el que se pueden analizar los diversos elementos que lo componen. Este fue el método que desarrolló Kant para la comprensión del conocimiento

en su *Crítica de la razón pura*. Desde el punto de vista material, cualquier composición se reduce a una síntesis, o puede ser entendida como síntesis de diversos elementos. Aunque nuestro conocimiento sensible perciba un elemento como homogéneo, hoy en día es posible conocer los ingredientes o materias que componen dicho elemento. En la filosofía moderna esto ha sido uno de los métodos más usados desde Descartes quien propone el análisis de las realidades en sus partes más elementales.

Al hablar de elementos o partes en el acto cognoscitivo, parece que no puede haber otra comprensión del mismo sino como una síntesis. Aquí ya debemos rechazar este tipo de planteamiento, incluso añadiendo que los términos ‘elementos’ o ‘partes’ no convienen al acto cognoscitivo. Se podría objetar que intencionalidad e imagen son dos elementos muy claros según nuestra propuesta, y así es; pero al mismo tiempo añadimos que no se encuentran en el mismo nivel, por lo que su comprensión de mezcla, o de composición, es desacertada. No conviene afirmar que el acto cognoscitivo sea una unión de intencionalidad e imagen, porque no hay mezcla entre ambas, sino que la imagen está abierta a la intencionalidad cuando esta es elevada por el intelecto agente, y no antes.

Esta no composición, o síntesis de elementos, tiene una implicación directa en el método. El conocimiento de la separación de sus ‘elementos’ no es por medio del análisis, sino por la iluminación del propio acto. Un análisis del acto cognoscitivo no permite dar cuenta de la realidad de este acto. En concreto, lo que quedaría fuera del análisis es la intencionalidad, ya que el análisis debe ser hecho desde la intencionalidad. Nosotros proponemos, en cambio, la iluminación del acto cognoscitivo, expresión que puede ser difícil de aceptar porque su uso metódico ha sido muy escaso. En nuestro caso, iluminación de un acto no es conocimiento abstractivo, ni siquiera conocimiento intencional. Es un nuevo tipo de acto que ha tenido poca atención en la filosofía en general, y casi nada en la filosofía

moderna. Por ello puede resultar un tanto raro para quienes hayan dejado de lado al conocimiento habitual.

Otra implicación de la no composición de los elementos es que la iluminación de los actos cognoscitivos enriquece su conocimiento. Al analizar un compuesto en sus elementos constitutivos, solo obtienes una relación de lo que forma parte de ese compuesto. El compuesto, como tal, se mantiene idéntico se conozca o no sus partes. El análisis es valioso en la química porque cada elemento tiene unas propiedades que pueden ser mejor o no para nuestros objetivos; pero respecto del acto cognoscitivo tiene menos interés porque nosotros conocemos mediante actos cognoscitivos, no mediante sus elementos analizados. El conocimiento habitual, a diferencia del análisis, al separar los distintos aspectos del acto cognoscitivo, no solo los conoce, sino que permite seguir avanzando respecto de ellos. Esto significa que el conocimiento habitual abre una nueva temática que se basa en lo separado por la iluminación habitual. Por ello no hablamos solo de un mero conocimiento de los elementos de un acto cognoscitivo, donde lo real solo es el acto, ni de sus partes, sino de una ampliación temática que toma su apoyo en los elementos del acto cognoscitivo separados por la iluminación.

Desde el conocimiento habitual y la separación de los elementos del acto, no interesa volver al acto cognoscitivo desde el que se partió, sino que su mirada se dirige hacia algo nuevo que no se encontraba en el acto precedente. El análisis, muy útil en la ciencia moderna, tiene importantes limitaciones en la filosofía. Descartes propone este método de forma sistemática, y Kant lo utiliza de forma explícita en su estudio del objeto del conocimiento. Acepto que Kant ve cosas interesantes, pero a la postre deja el conocimiento tal como estaba antes, porque solo ha sido capaz de ver elementos del conocimiento, pero sin que nos amplíe el horizonte cognoscitivo. Tal es así en Kant, que incluso utiliza su análisis para tratar de

demostrar que el conocimiento humano es limitado. Esta tesis kantiana ignora el conocimiento habitual que llega más lejos que el conocimiento objetivo. Nosotros no compartimos el pesimismo kantiano sobre el conocimiento, fruto del análisis del conocimiento.

De esta manera, se da razón de una tesis clásica que afirma la infinitud del conocimiento. Es obvio que nuestro conocer no se agota en esta vida: nunca hacemos un último acto cognoscitivo salvo que perdamos nuestras potencias; además los hombres pensamos nuevamente una y otra vez, en cada nueva generación, sin que tengamos la conciencia de que ya hayamos agotado todo lo pensable. Siempre aparecen nuevas cosas, puntos de vista, etc., que nos hacen ver que no estamos repitiendo lo mismo una y otra vez. En cuanto a la infinitud del conocimiento, el conocimiento habitual permite entender que no se trata solo de incluir más cosas en el conocer, sino de que hay nuevos campos que no son predecibles desde los estadios anteriores. El hábito abstractivo no puede ser dado sin más desde las operaciones abstractivas. Para ello hace falta un nuevo acto, una nueva iluminación del intelecto agente que nos haga saltar a un nivel superior. En la vida ordinaria, este salto no es tan visible porque convivimos en una mezcla de muchas cosas donde hay progresos y retrocesos, y por ello, donde no está tan claro este carácter infinito del conocimiento.



# Capítulo 3. El sentido

Comenzamos por el primer elemento de la separación que es el sentido. Conviene empezar por aquí porque es el rendimiento más neto del acto cognoscitivo intencional. No es revelar ningún gran misterio que conocemos cosas, o imágenes o sensibles. En este capítulo, nuestra dificultad reside en poner en valor lo que vamos a desarrollar a continuación.

## 1. La separación de la imagen

La tesis de este capítulo es sencillamente esta: en la separación de la intencionalidad respecto de la imagen, esta queda elevada respecto a su estado previo y esto es lo que denominamos como sentido.

Por supuesto no decimos que el sentido se reduzca solamente a la imagen, sino que la imagen como sentido es advertido en la separación del hábito abstractivo. ¿Es que no hay sentido en los actos abstractivos? Claro que lo hay, lo que todavía no se conoce es el sentido como tal, puesto que en la abstracción solo hay objetos conocidos.

Aunque ya sea relativamente fácil hacerse cargo de esta noción por la expresión ‘el sentido’, detengámonos un poco más en ello. Primero, es evidente que el término ‘sentido’ aquí utilizado no tiene que ver con los sentidos corporales. No decimos que ‘el sentido’ sea un sensor que capta

información. De esta noción de sentido ya hablamos en el anterior volumen sobre las operaciones abstractivas. Ahora nos referimos al sentido que tiene más que ver con el significado, o cuando decimos que esto tiene sentido (o que no lo tiene).

‘El sentido’ no es estrictamente el significado porque para este último hace falta el habla. En el nivel que estamos ahora considerando, ‘el sentido’ no viene explicado por palabras, sino que es exclusivamente la imagen. Si nos preguntamos qué es el verde, podemos decir que es un color determinado, o una onda con una cierta frecuencia. Todas esas expresiones pueden ser más o menos correctas, pero no nos aclaran lo que es el color verde. Para poder conocerlo tenemos que ver aquí o allá algo que sea verde, o varios objetos que sean verdes. No hace falta que esos objetos tengan el mismo tono verde, porque lo que queremos resaltar no es lo que es el verde, sino que esas imágenes son lo que dan sentido a la palabra verde.

En el anterior ejemplo he utilizado el término verde para poder explicar el sentido, pero en la abstracción no hay términos a los que referirse; solo tenemos las imágenes captadas por medio de los sentidos (externos e internos). Por ello, es en esta etapa del conocimiento, en la separación del conocimiento habitual, que la imagen como sentido queda desnudamente abierta, sin ninguna otra realidad que se mezcle en ella.

Desde la óptica de la vida normal, no se suele tener dificultad en entender lo que es el sentido. Si alguien dice “me voy”, el sentido es que realmente se marcha (la acción de irse). Es por ello que puede resultar cómico que ahora alguien diga que el sentido es la imagen. En el tiempo en el que lanzamos satélites al espacio y construimos cosas tan sofisticadas, con sentidos tan difíciles de comprender, nos podemos preguntar a qué cuenta viene declarar que la imagen sea el sentido.

Pues la cuenta está en que se trata de un tipo de conocimiento, el conocimiento habitual que, sostenemos, tiene un papel de gran importancia en la filosofía. De hecho, esta descripción del sentido como imagen no tiene interés para quien no cultive la filosofía. No obstante, la sabiduría popular tiene un dicho que recoge esta tesis nuestra: una imagen vale más que mil palabras. Y, en el conocimiento sensible exterior básico, incluso debemos decir que todas las palabras del mundo no sirven para alcanzar su sentido; en este nivel, solo la imagen es capaz de dar sentido.

Filosóficamente hablando, lo que proponemos tiene interés porque es elevar el sentido, en su forma más básica, al nivel de la conciencia. De este nivel hablaremos con más detalle en otro de los capítulos de este volumen.

## 2. El significado en Husserl

Históricamente hablando, la cuestión del sentido no ha tenido mucho espacio en la filosofía, y es más frecuente referirse al significado que al sentido. No obstante, en el último siglo se ha atendido a muchas cuestiones básicas y, en ocasiones, esto ha entrado en el foco de investigación de algunos autores. Un ejemplo de ellos es Husserl.

Este filósofo se marcó como objetivo fundamental filosóficamente la ciencia de la matemática<sup>1</sup>. Esta fundamentación la encontró en la lógica, ciencia que vendría a ser el núcleo de la teoría del conocimiento<sup>2</sup>. En este afán de poner las bases de todo conocimiento, Husserl advirtió el carácter primero del lenguaje. “Las consideraciones de orden idiomático pertenecen, sin duda alguna, a la preparación filosófica indispensable para la construcción de la lógica pura; porque sólo mediante su auxilio pueden los

<sup>1</sup> Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, 21.

<sup>2</sup> Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, 38.

*objetos* propiamente tales de la indagación lógica -y posteriormente las especies y distinciones esenciales de esos objetos- elaborarse con claridad que evite todo malentendido”<sup>3</sup>. El orden idiomático es todo aquello que se refiere al lenguaje, que está muy dentro de las investigaciones fundamentales que Husserl se marca, como vamos a ver a continuación.

La cuestión, sin embargo, no es meramente lingüística porque Husserl analiza los elementos básicos del pensamiento: “Todo pensar, y principalmente todo pensar y conocer teóricos, se lleva a cabo en ciertos «actos», que tienen lugar en la conexión del discurso expresivo. En estos actos reside la fuente de todas las unidades de validez, que se ofrecen al sujeto pensante como objetos del pensamiento y del conocimiento, o como los principios y las leyes explicativas de estos objetos, como las teorías y las ciencias referentes a ellos”<sup>4</sup>. Según Husserl, todo pensar se lleva a cabo por medio de unos actos que tienen una relación directa con el lenguaje.

Dentro del lenguaje hay dos elementos que tienen mayor relevancia, que son la expresión y el significado o sentido. “Sin duda, cuando reflexionamos sobre la relación entre la expresión y la significación y, para tal fin, dividimos en los dos factores de la palabra y del sentido la vivencia compleja, aunque íntimamente unitaria, de la expresión llena de sentido, aparecemos la palabra misma como indiferente en sí y el sentido como aquello a que la palabra «apunta», como aquello que es mentado por medio de ese signo, y la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido, señalar hacia el sentido”<sup>5</sup>. Por tanto, vemos que el sentido es investigado directamente por Husserl. Este siempre lo incluye dentro del lenguaje o comunicación, y en relación con la expresión:

<sup>3</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, 215-216.

<sup>4</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, 597.

<sup>5</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, 241-242.

“Con arreglo a una división fundamental, sepáranse las intenciones objetivantes en *significativas* e *intuitivas*. Probemos a darnos cuenta de la diferencia entre ambas especies de actos.

(...).

La diferencia entre las intenciones expresivas y las puramente intuitivas es fácil de comprender y resalta cuando comparamos los signos y las imágenes. El signo no tiene, generalmente, con lo designado nada de común en su contenido; puede designar tanto lo heterogéneo como lo homogéneo con él. La imagen, por el contrario, se refiere a la cosa por semejanza, y si ésta falta, ya no puede hablarse de imagen”<sup>6</sup>.

En este texto, Husserl, introduce una división fundamental donde se observan los dos elementos claves del lenguaje (en su análisis, Husserl no encuentra nada más elemental). Por una parte, están los signos que apuntan hacia algo, y por otra están las imágenes que están relacionadas con la cosa conocida. Los signos, los utilizamos, pero no tienen que ver con las cosas, mientras que las imágenes son el contenido que enlaza con la realidad conocida. Esto es lo que Husserl también llama sentido, como vimos antes, y que es más explícito en este otro texto:

“Con referencia a toda expresión suelen distinguirse dos cosas:

1.ª La expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado el signo escrito en el papel, etc.

2.ª Certo conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión convierten ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido* o *significación* de la expresión creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 636-637.

<sup>7</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, 239.

Vemos que el sentido en Husserl es muy parecido a lo que nosotros estamos proponiendo, salvo que nosotros no decimos que el sentido se pueda denominar también significado. Nosotros todavía no hemos hecho el análisis lingüístico, aunque lo haremos en el siguiente capítulo donde veremos la proximidad del sentido con el significado. Husserl, por su parte, usa frecuentemente el sentido y el significado como sinónimos: “Significación vale para nosotros, además, como *sinónima* de sentido”<sup>8</sup>. En cualquier caso, nosotros proponemos la independencia del sentido frente al significado por nuestra consideración primera de los actos cognoscitivos, los cuales no son necesariamente lingüísticos.

Hacemos notar que Husserl conecta el sentido con las imágenes y con las sensaciones:

“Los contenidos expositivos de la percepción externa definen el concepto de *sensación* en el sentido estricto habitual. Los contenidos expositivos de la fantasía externa son los *fantasmas sensibles*.

Llamamos *contenido intuitivo del acto* a los contenidos expositivos o intuitivamente representantes *en* y *con* la aprehensión correspondiente a ellos y prescindiendo siempre de la cualidad del acto (si ella es ponente o no), como indiferente para las distinciones de que tratamos”<sup>9</sup>.

Desde luego, es clara una semejanza entre el sentido que hemos propuesto en las operaciones abstractivas y el sentido del que habla Husserl. Esto es bastante patente en los ejemplos que Husserl presenta para facilitar la comprensión de estas ideas, como se ve en el siguiente texto:

<sup>8</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, 253.

<sup>9</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, 655.

“El prototipo para la interpretación de la relación entre el significar y el intuir sería, pues, la relación entre la significación propia y las percepciones correspondientes.

(...). *Veo* un papel blanco y *digo*: un papel blanco, expresando con exacta adecuación solamente lo que veo. Y lo mismo en los juicios enteros. *Veo que* este papel es blanco y esto exactamente expreso diciendo: este papel es blanco”<sup>10</sup>.

Husserl hace un uso frecuente de los ejemplos en el ámbito de la percepción y en el de las matemáticas. El juicio que propone en el último texto no es en sí una pura percepción, pero se basa en la percepción. Otro ejemplo que ratifica lo anterior: “La relación entre la significación y la expresión significativa -y respectivamente su matiz significativo- es la misma que, por ejemplo, la que existe entre la especie «rojez» y el objeto rojo de la intuición -o respectivamente, el momento rojo que en el objeto se manifiesta-”<sup>11</sup>.

Ciertamente, aunque Husserl proponga una consideración conjunta del sentido con el signo, también advierte el carácter esencial del sentido: “Si establecemos como base esta distinción fundamental entre la intención significativa vacía de toda intuición y la que está por el contrario llena de intuición, habremos de separar primero los actos sensibles, en que se verifica la aparición de la expresión como voz o sonido verbal; y así tendremos luego que distinguir dos clases de actos o series de actos, por una parte, los que son *esenciales* para la expresión, si ésta ha de ser expresión, es decir, un sonido verbal animado de sentido, y a estos actos les damos el nombre de *actos de dar sentido* o también *intenciones significativas*”<sup>12</sup>. En el lenguaje, lo

<sup>10</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 694.

<sup>11</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, 295.

<sup>12</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, 243.

primero no es la expresión, sino el sentido. De alguna manera, hay una cierta coincidencia entre lo que propone Husserl y nosotros, puesto que, por nuestra parte, lo primero conocido en una operación intencional es la imagen que es lo que estamos equiparando al sentido en este nivel.

Es innegable que Husserl atiende al sentido cognoscitivo en unos términos parecidos a los que nosotros hemos utilizado. Sin embargo, encontramos alguna diferencia importante entre su propuesta y la nuestra. Husserl no utiliza el marco operativo que nosotros usamos y, tanto la expresión como el sentido, vienen a ser una serie de actos vivenciales que vendrían a ser elementales. Para nosotros, estos actos no son los más básicos, porque primero están las operaciones cognoscitivas y luego, en un segundo paso, aparecen el sentido y las expresiones del lenguaje.

Así, Husserl propone el acto signitivo puro: “El *acto signitivo puro* consistiría en una mera compleción de cualidad y materia, si pudiese existir *por sí*, esto es, si pudiese formar por sí una unidad concreta de vivencia. Pero no lo puede; lo encontramos siempre como complemento de una intuición fundamentante”<sup>13</sup>. Este acto signitivo, tal como Husserl lo expone, no es posible puesto que todo signo (expresión) debe apuntar a algún sentido. De manera análoga define el acto intuitivo puro: “Si traemos ahora a consideración el caso paralelo, el del acto *intuitivo puro*, tampoco su cualidad y materia (su esencia intencional) es por sí separable; también aquí es menester un complemento. Proporcionalo el contenido representante, es decir, el contenido (sensible en el caso de la intuición sensible) que ha tomado el carácter de representante intuitivo al entretejese ahora con una esencia intencional”<sup>14</sup>. En la intuición sí es posible que se dé el

<sup>13</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 662.

<sup>14</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 662.

sentido sin estar referenciado a ninguna expresión que la miente. Aquí volvemos a detectar la superioridad del sentido sobre la expresión.

Husserl aprovecha la definición de estas nociones para tratar de caracterizar los actos cognoscitivos en general. Para ello introduce las definiciones anteriores en un marco más sistemático:

“Ahora bien, nos encontramos con que nos es dada en general la posibilidad de hacer la siguiente distinción fenomenológica:

1. el *contenido intuitivo puro* del acto, o sea, lo que corresponde en el acto al conjunto de aquellas propiedades del objeto, que «entran en el fenómeno»;

2. el *contenido signitivo* del acto, correspondiente de un modo semejante al conjunto de las restantes determinaciones mentadas, sin duda, concomitantemente, pero que no entran en el fenómeno”<sup>15</sup>.

Husserl afirma que los actos, habitualmente, son una mezcla de esos dos actos puros. Es más, propone darles unos pesos que varían entre 0 y 1 para cada acto puro, afirmando que los actos reales son una mezcla de ambos con unos pesos determinados cuya suma es 1<sup>16</sup>. Esto, para nosotros, no es correcto, y no pasa de ser una extrapolación matemática que se ha vertido sobre el análisis cognoscitivo. Denunciamos que, de esta forma, Husserl pone los actos signitivos al mismo nivel que los actos de sentido perdiendo la superioridad del sentido que había advertido en otros lugares.

Pero esta no es la única deficiencia. En las definiciones anteriores de acto signitivo puro y de acto intuitivo puro, Husserl introduce las categorías de materia y cualidad que complican su análisis. Además, hay que añadir el elemento de la representación. “*Todo acto objetivante concreto y*

<sup>15</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 656.

<sup>16</sup> Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 656.

*completo tiene tres componentes: la cualidad, la materia y el contenido representante. Según que este contenido funcione como representante signitivo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez, será el acto signitivo puro o intuitivo puro mixto*<sup>17</sup>. E incluso, en las expresiones se añaden otros elementos diferentes: “Los términos *notificación, significación* y *objeto* pertenecen *esencialmente* a toda expresión. En toda expresión hay algo notificado, algo significado y algo nombrado o de otro modo designado”<sup>18</sup>. Estas composiciones son imposibles para nosotros que nos encontramos en un nivel muy elemental de la investigación de las operaciones cognoscitivas y no podemos recurrir ni a la cualidad, ni a la materia, y en este capítulo, tampoco a las representaciones.

Husserl busca el fundamento del conocimiento y centra su análisis en el lenguaje donde detecta unos elementos muy básicos, pero no distingue las distintas operaciones cognoscitivas. Su análisis fenomenológico se ejerce en todo el pensamiento. Es indudable, para nosotros, que Husserl advierte el momento esencial del sentido en el conocimiento, pero luego pierde estos hallazgos en un planteamiento en el que hay una consideración demasiado general de los actos. Donde Husserl propone los actos signitivos y los actos intuitivos, entre otros, nosotros proponemos las operaciones cognoscitivas diferenciadas donde la abstracción es solo una de ellas. Esto lleva a que nuestra propuesta del sentido sea mucho más precisa y limitada. Nosotros no hablamos del sentido matemático, ni de los juicios, que no se dan en el nivel de la abstracción. Esto nos permite acceder al lenguaje desde las operaciones cognoscitivas, sin que se hallen en el mismo plano.

<sup>17</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, 663.

<sup>18</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, 251.

Husserl, además, admite un paralelismo entre conocimiento y lenguaje: “Así, sentamos a la vez el carácter universal de la coincidencia entre lenguaje y pensamiento. Esa coincidencia designa para nosotros dos dominios paralelos y correlativos: el dominio de las expresiones lingüísticas posibles (locuciones) y el dominio de los sentidos posibles, de las menciones susceptibles de expresarse. De su combinación y unidad en la intencionalidad resulta el dominio, de dos facetas, de las locuciones actuales y concretas, de las locuciones con sentido”<sup>19</sup>. Este paralelismo de lenguaje y pensamiento deprime a este último, puesto que solo admite el pensamiento que ya es acompañado por una expresión. De esta manera es imposible advertir los actos cognoscitivos en sus estados más originarios, antes de ser vestidos con las palabras. Esto que no tiene más importancia en el conocimiento intencional, donde los contenidos son nombrados de manera muy neta, por ejemplo llamamos verde al correspondiente color; sin embargo tiene mayor gravedad en los actos cognoscitivos superiores como son los hábitos, pues estos solo se ejercen más estrictamente al margen de las palabras.

<sup>19</sup> Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 3, 27.



# Capítulo 4. El habla

Ahora tenemos que investigar el habla, lenguaje o expresión. Al exponer el sentido en Husserl fue inevitable referirse al leguaje porque este siempre los considera en una cierta unidad. Nosotros, sin embargo, hemos propuesto primero el sentido porque es la separación más primaria de la intencionalidad y de la imagen, teniendo en cuenta que dejamos para más tarde el estudio de la intencionalidad. Ciertamente, la imagen, dentro del acto cognoscitivo, tiene una función muy clara de aportar el contenido, pero aquí también queremos mostrar que el sentido es un momento del lenguaje que va a permitir considerar el habla de forma independiente al hábito abstractivo.

## 1. El carácter habitual del lenguaje

La consideración habitual del lenguaje la encontramos en Polo quien lo introduce al final del segundo tomo de su *CTC*. “En cuanto que la presencia articula el tiempo, le corresponde un hábito. Tal hábito, que es el hábito imperfecto de conciencia, es el hábito lingüístico. Es preciso notar lo lingüístico como hábito. Lo característico del lenguaje como hábito es el saber hablarlo, lo cual es distinto de las articulaciones de frases

efectivamente dichas o escritas”<sup>1</sup>. La articulación del tiempo al que hace referencia al inicio del texto es la abstracción; después afirma la correspondencia con un hábito imperfecto que es el lingüístico. Polo añade que es distinto saber hablar que ser capaz de decir frases, como para acentuar el carácter primario de hábito del lenguaje frente a todo el aparato necesario para poder efectivamente hablar.

De primeras, Polo no da razones sobre esta introducción del lenguaje en medio del conocimiento abstractivo, ni por qué tiene una naturaleza habitual. Su tesis es simplemente afirmada: “Lo que se llama saber hablar, como hábito, es el hábito correspondiente a la abstracción articulante”<sup>2</sup>. Más tarde, sí que da alguna motivación de esta irrupción del lenguaje en su análisis de la abstracción. “Sin embargo, cabe decir que el lenguaje como hábito es quasi-consciente. Por eso, y porque la conciencia trascendental kantiana es también una quasi-conciencia, son posibles ciertas comparaciones con la analítica del lenguaje. Se ha llegado a decir que el lenguaje es el trascendental que sustituye a la conciencia trascendental; es la propuesta del *Tractatus* wittgensteniano según la interpretación de Stenius: una consecuencia del olvido de los actos cognoscitivos”<sup>3</sup>. Polo reacciona contra una corriente filosófica del siglo XX que propone el carácter primario del lenguaje en la filosofía. Para Polo, esto sería la pérdida de los actos cognoscitivos. Ciertamente, como hemos visto en Husserl, desde el lenguaje no es posible advertir las operaciones cognoscitivas. Observamos que, para Polo, el lenguaje es un hábito quasi-consciente. Más adelante ya veremos que discrepamos sobre esta última tesis.

<sup>1</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 215.

<sup>2</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 215.

<sup>3</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 215.

En Polo notamos una preocupación acerca del lenguaje que conviene ser capaz de controlar<sup>4</sup>. Para empezar, hay que decidir si el lenguaje está dentro de la teoría o de la práctica. “Insisto. Si la abstracción es la articulación presencial, el hábito es el conocimiento de la articulación, y eso es el saber hablar. Un habla no articulada no es ningún habla; el habla consiste en su articulación misma. Por tanto, saber articular es saber hablar. El *légein* sigue al *lógos*. Se pueden hacer articulaciones (no pensarlas, sino hacerlas) porque se sabe hacer articulaciones. Si se sabe hablar, se puede hablar. Pero hablar ya no es saber, sino un acto poiético, no una operación inmanente. Además, los actos de habla no agotan el hábito”<sup>5</sup>. Polo se decide por la teoría (aunque admite el carácter práctico del lenguaje, afirma que su estatuto primordial es teórico). Y dentro del conocimiento, afirma que se trata de un hábito, es decir, que no es una operación cognoscitiva intencional.

También, en cuanto al posicionamiento del lenguaje, Polo añade: “El hábito correspondiente a la abstracción es el saber hablar. El *légein* sigue a la abstracción. El hablar no es primario: una cosa es saber hablar y otra es hablar. Se habla si se sabe hablar. Por tanto, el estatuto primario del lenguaje es habitual. Y como no se debe retrasar demasiado el saber hablar, me parece correcto decir que el hábito correspondiente a la abstracción es efectivamente el hábito lingüístico, o el lenguaje como hábito”<sup>6</sup>. Polo hace notar que no se puede retrasar mucho la aparición del lenguaje. De hecho,

<sup>4</sup> “La teoría del conocimiento debe ocuparse del lenguaje, entre otros motivos, para establecer su estatuto cognoscitivo. Estimo que el llamado análisis del lenguaje no ha acertado hasta el momento en lo concerniente a la gnoseología por cuanto no se ha atendido a la axiomática. Por lo mismo, ha de proponerse una teoría del lenguaje ajustada, que, en cierto modo, sea la contraprueba del planteamiento axiomático”. Polo, *CTC II*, 11, 4, 218.

<sup>5</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 24.

<sup>6</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 24.

es un problema patente que hay que explicar cómo podemos hablar de las operaciones abstractivas previas al lenguaje si este todavía no ha hecho acto de presencia. Bien, pues nosotros afirmamos, siguiendo a Polo, que el lenguaje viene justo después de las operaciones abstractivas. Se puede hablar de la abstracción porque el lenguaje surge justo inmediatamente después, con la finalidad de nombrarlo. Esto es a lo que hace referencia Polo en el último texto aportado.

La aparición del lenguaje lo sitúa Polo en la abstracción: “El lenguaje es la abstracción en hábito porque la abstracción (si no es la presencia pura) es una articulación presencial. Hablar es articular, pero ¿qué se articula y de qué modo, cuando se trata del lenguaje correspondiente al nivel de la abstracción? Sostengo que el articular abstracto estriba en los nombres. Pero el modo de articular los nombres es incomprensible si no se tiene en cuenta que la abstracción articula el tiempo. Es lo que he llamado el valor dinámico de la presencia como estatuto de lo intencional. No cabe articular abstractos nominales sin abstractos verbales. Discernir abstractos nominales y verbales es incluso prematuro porque son solidarios: uno no es posible sin el otro”<sup>7</sup>. ‘Hablar es articular’ y esta articulación hace acto de presencia en la abstracción. Para nosotros esta afirmación de Polo no es del todo acertada como veremos después.

En cualquier caso, Polo concreta la articulación lingüística por medio del nombre y el verbo: “Nombre y verbo son las bases del lenguaje. Pero en la abstracción son inseparables: la articulación de un nombre es, a la vez, la articulación que aúna el tiempo. El verbo es la articulación del tiempo según la presencia: llueve, corre, come ... En la abstracción no es admisible que se articulen varios nombres con el verbo, puesto que la

<sup>7</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 218.

articulación es, a una, verbo y nombre, o el verbo no supone el nombre”<sup>8</sup>. Polo muestra esto con un ejemplo ilustrativo: “Un ejemplo de articulación de abstracto es «lluvia-llueve». ¿La lluvia es más un sustantivo que un verbo o es más un verbo que un sustantivo? La distinción entre verbos y sustantivos implica una diferencia entre abstractos puestos uno aparte de otro, al margen del carácter de articulación de la abstracción. Si la abstracción es una articulación presencial, el lenguaje que se corresponde con ella es nominativo-verbal sin separación de lo nominativo y lo verbal. La lluvia-llueve; blanco-blanquea, etc.”<sup>9</sup>. El lenguaje, en el nivel abstractivo, es nominal-verbal. Polo afirma que no es posible distinguir en este nivel si el abstracto es un sustantivo o un verbo, porque es ambos a la vez, y puede ser considerado desde los dos ángulos.

En Polo es muy claro el objetivo de situar el lenguaje respecto a las operaciones cognoscitivas. Es consciente de que el lenguaje suele ser comprendido más en el lado práctico que en el teórico. “El lenguaje no consiste en la literatura. La literatura es un ejercicio del hábito lingüístico, pero ese ejercicio no es una operación intelectual. El lenguaje en cuanto se ejerce, la lengua como habla, el ejercicio que sigue al hábito, *no es una operación intelectual*, sino *poiesis* o acción transitivo-práctica”<sup>10</sup>. Es indudable el carácter práctico del lenguaje, pero eso no es un óbice a aceptar el estatuto primario del lenguaje que es teórico, sin rechazar toda esa parte práctica del lenguaje que nos es más cercana. Después, dentro de lo teórico, el habla es un hábito, no una operación intencional. “El estatuto cognoscitivo del lenguaje es habitual, no operativo”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 218.

<sup>9</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 218-219.

<sup>10</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 24.

<sup>11</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 24.

Polo, a su vez, analiza el peculiar carácter intencional del lenguaje. “Eso no quiere decir que no haya ejercicio del habla, pero la intencionalidad objetiva se debilita en las palabras. Los términos hablados son intencionales, pero no puramente intencionales. Son signos *ad placitum*, porque son además de significar (la distinción entre las lenguas no sería posible en otro caso). Las palabras no son el puro *esse intentionale*. Por tanto, usar palabras no es una operación cognoscitiva. El estatuto cognoscitivo del lenguaje es habitual, no operativo. Se puede decir lo que se sabe, pero no se puede decir lo que se sabe de modo que el mismo decirlo sea una operación intelectual”<sup>12</sup>. La introducción de la intencionalidad, en este caso, es un poco forzada porque el carácter habitual del lenguaje lo separa de ella (la intencionalidad). No obstante, es indudable que los términos son relativos o referenciales a otros términos o imágenes, y estamos de acuerdo en que la intencionalidad parece que se desvanece en el lenguaje.

En fin, es muy patente en Polo la situación del lenguaje dentro de sus teoría del conocimiento. “Un habla no articulada no es ningún habla; el habla consiste en su articulación misma. Por tanto, saber articular es saber hablar. El *légein* sigue al *lógos*. Se pueden hacer articulaciones (no pensarlas, sino hacerlas) porque se sabe hacer articulaciones. Si se sabe hablar, se puede hablar. Pero hablar ya no es saber, sino un acto poiético, no una operación inmanente”<sup>13</sup>. Destacamos también en este texto como, para Polo, *légein* y *lógos* están muy próximos. Aquí dice que el hablar sigue al *logos*, pero tal vez también podamos afirmar que el *logos* sigue al habla.

<sup>12</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 24.

<sup>13</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 1, 24.

## 2. El hábito lingüístico abstractivo

Acabamos de ver que, para Polo, el estatuto primario del lenguaje es teórico y, dentro de lo teórico, tiene un carácter habitual. Nosotros estamos de acuerdo con esta tesis poliana, y en este apartado vamos a desarrollar nuestra propuesta.

A diferencia de Polo, nosotros vamos a partir de la imagen, no de la articulación de la abstracción. Lo primero en el lenguaje son los nombres, y para ello es necesario previamente las imágenes.

### 2.1 Los momentos del hábito lingüístico

Adelantamos que el hábito lingüístico abstractivo se da en tres momentos sucesivos, los cuales son la concentración de la atención en la imagen, la elevación sobre la imagen y la compensación terminológica.

Lo primero es la concentración sobre la imagen. En este punto nos podemos remitir al capítulo anterior donde expusimos la noción de sentido que tiene lugar sobre una imagen. Tal vez se podría objetar que, según lo que estamos afirmando ahora, no era necesario desarrollar un capítulo sobre el sentido. Acepto la objeción, aunque pienso que interesa exponer el sentido por separado porque este no viene siempre acompañado del lenguaje. Hay conocimiento de cosas que luego no se verbalizan, no dan lugar al lenguaje, aunque sea obvio que lo conocido tiene un sentido.

Por otra parte, la consideración separada del sentido permite distinguir mejor las operaciones cognoscitivas con respecto del habla. Siempre que ejercemos una operación cognoscitiva se obtiene un sentido en lo conocido, pero no siempre traducimos eso conocido al lenguaje. Estamos totalmente de acuerdo en otra afirmación poliana donde se dice que el lenguaje es posterior a las operaciones cognoscitivas. Si se parte del

lenguaje, las operaciones cognoscitivas quedan ocultas o son muy difíciles de ser detectadas. Desde nuestro punto de vista, el lenguaje sin operaciones cognoscitivas estaría carente de sentido.

Bien, pues como decíamos antes, el primer momento del hábito lingüístico es la concentración de la atención en la imagen, lo cual proporciona el sentido. Esta concentración da lugar a un conocimiento más elevado de la imagen que desarrollaremos en el próximo capítulo. En este momento, la inteligencia está tan comprometida con la imagen que está saturada por ella. La inteligencia no admite en este paso la percepción de algo distinto, o cualquier tipo de consideración externa a la imagen. Se podría hablar aquí casi como de un flechazo, es decir, la inteligencia está como rendida a la imagen.

El segundo momento es el de la elevación de la inteligencia sobre la imagen. En este segundo momento, la inteligencia se despega de la imagen recuperando la capacidad operativa que perdió en el anterior paso. En este segundo momento, la inteligencia sobrevuela sobre la imagen con superioridad y con libertad para actuar sobre ella.

El tercer momento es la compensación en la que la inteligencia adopta un nombre para dicha imagen. Observar que la compensación se realiza estrictamente en la imaginación, no siendo así la elevación sobre la imagen, segundo momento, el cual es el núcleo del estatuto habitual del lenguaje.

Cuando decimos que el habla es un hábito cognoscitivo, no es tanto por la compensación, tercer momento, sino por los dos primeros, y más especialmente por el segundo, la elevación de la inteligencia sobre la imagen.

Respecto a la compensación, podemos distinguir entre la primera palabra del hablar y cuando el lenguaje está desarrollado. En el caso de nombrar algo por primera vez, el término es elegido desde la nada; es decir, no hay nada lingüístico que condicione el término que va a ser elegido. En este caso, ¿no habría ningún tipo de condicionante? Probablemente sí, pero este condicionante radicaría en la capacidad sonora del hablante. Suponemos que este primer término sería más parecido a un ruido, o un sonido de una sola sílaba. En este punto, preferimos no añadir más comentarios porque estarán más aptos para ello los estudiosos de las lenguas más antiguas.

Pero, ¿qué ocurre cuando nombramos algo desde un lenguaje desarrollado? Pues que la elevación sobre la imagen no es una pura elevación, sino que esta se realiza desde la lengua. Para nosotros es obvio que cuando creamos un neologismo en una lengua, esta, normalmente está engarzada en el resto de nuestro sistema lingüístico. Es por ello que estas palabras son naturales al idioma en el que aparece esa nueva palabra. Las nuevas palabras en castellano son naturales al castellano, las chinas al chino, las árabes al árabe.

Nos hemos referido de una elevación de la inteligencia sobre la imagen, esto es el rasgo habitual del lenguaje, pero esta elevación se hace guardando una relación con la base lingüística desde la que se nombra. Aquí no podemos olvidar que esa base lingüística se encuentra en la imaginación. Por tanto, la elevación sobre la imaginación se realiza desde la imaginación, manteniendo una referencia que va a influir en la elección del nuevo término.

Esto no debe extrañarnos porque el nuevo término no es espiritual, sino algo físico que se encuentra en la imaginación, y que como tal puede ser dicho. La elección de un nuevo término debe ser una elevación

respecto de la imagen que busca sobre la base lingüística del individuo que está nombrando. De hecho, la compensación, la elección del nuevo término, queda en la imaginación como cualquier otro término del lenguaje.

Esta conexión del hábito lingüístico con la imaginación, hace que este tipo de hábitos sea algo peculiar. En el conocimiento habitual abstractivo, ya veremos que la iluminación de la operación cognoscitiva despega su parte espiritual, la intencionalidad, de lo puramente orgánico, lo cual, por otra parte, es más fácil de entender. En el hábito lingüístico, sin embargo, la separación de la imagen se ejerce conservando una referencia a lo físico de la imaginación en el lenguaje. Esta separación vendría a ser una especie de inversión respecto a la intencionalidad, aunque no podemos decir que sea una intencionalidad inversa. Podemos decir que la elevación sobre la imagen se hace en contra de la intencionalidad, de la que no llega a desprenderse totalmente. Esta tensión contra la intencionalidad confiere al nuevo término su carácter relacional con el resto del lenguaje. Esta separación tiene que ser realizada por el intelecto agente, por lo que entonces, estaríamos hablando de una nueva operación diferente.

Resumiendo lo visto hasta ahora. El lenguaje tiene que ejercerse sobre la imagen, sin la cual el término no tendría ningún sentido. Además, debe darse la separación del intelecto sobre la imagen que abre el espacio para atender al lenguaje desde el cual se elige el nuevo término. Y, por último, el lenguaje requiere una intencionalidad, tanto inversa, desde el lenguaje del que se forma, como directa en los nuevos términos.

Por último, añadimos que una vez elegido el término en la compensación entonces ya tenemos el significado. Normalmente, cuando hablamos de significado pensamos en una expresión que define algo. En el nivel abstractivo, sin embargo, el significado se reduce a la imagen que da sentido a la operación, es decir, el significado es equiparable al sentido.

## 2.2 El lenguaje abstractivo

Ahora bien, si nos preguntamos por los términos que aparecen en las operaciones abstractivas, debemos decir que son los que se han utilizado en la exposición del anterior volumen.

Los ejemplos más evidentes que podemos presentar son los de los sentidos externos donde el margen de maniobra lingüístico es mínimo. Si nos referimos al color verde, vemos que no podemos hacer una descripción de dicho color sin hacer referencia a otros colores. Con esto queremos decir que el verde solo tiene sentido si tenemos una imagen de un color verde. Si nunca hubiéramos visto el color verde, no encontraríamos palabras para definirlo salvo colocarlo entre otros dos colores que no pasaría de ser una cierta referencia. En este caso es evidente que la imagen es previa al término del cual depende. Y esto pasa con todos los sentidos externos. El lenguaje en el nivel abstractivo externo no tiene dificultades puesto que es una simple conexión entre un término y una imagen.

En el nivel abstractivo interno, el lenguaje no es tan evidente. Pero aquí el problema no reside en la terminología que, por ser de libre elección, de primeras no da lugar a más dificultades, sino por la propia percepción de estos sentidos que ya no es tan evidente como en los sentidos externos. No obstante, culturalmente han tenido éxito algunos términos que son aceptados mayormente como son el de imaginación o memoria, aunque luego no sea tan unívoca la comprensión de estas facultades, especialmente en la filosofía. En nuestro caso, el ejercicio de dichas operaciones permite nombrarlos de modo análogo al que hemos expuesto a lo largo de nuestras investigaciones.

Sin embargo, hay un tipo de abstracto que tiene una situación peculiar respecto del lenguaje. Me refiero a lo que denominé como abstractos

superiores. Estos abstractos son conjuntos de percepciones sensibles que están unificados. Ya dijimos que esta unificación se da en el nivel de la imaginación, y tiene una fuente real que es la unidad de las sustancias, aunque, en el nivel abstractivo, no se dé un conocimiento de las sustancias.

Bien, pues en el nivel de los abstractos superiores, el lenguaje es prácticamente inexistente. Esto puede chocar porque sí que encontramos unos términos bien definidos en los niveles inferiores de la abstracción. La cuestión es que los abstractos superiores tiene un marcado carácter medial, tanto para la formación de los objetos generales como para el conocimiento de la realidad a nivel sustancial y judicativo. La mayor parte de los términos utilizados en el lenguaje están en el plano de la generalización. El abstracto superior, a pesar de su posicionamiento más elevado en la abstracción, da un conocimiento de la realidad muy limitado. Tal vez sería mejor decir que la realidad física permite la realización de innumerables abstractos superiores, por lo que no es práctico el nombramiento de estos.

Y ¿cómo sería la terminología de los abstractos superiores? Se puede hacer de diversas formas. Lo primero es nombrarlas por medio del ‘esto’ que tengo delante y estoy conociendo abstractivamente. Puede ser el ‘esto’ que es pequeño o grande, el ‘esto’ que tiene estos colores y figuras. Cuando ya disponemos de los términos de los objetos generales, también pueden ser identificados según el ‘esto perro’ o el ‘esto mesa’. Los abstractos superiores no son el perro o la mesa, sino toda la información sensible que procede del perro o mesa que estamos conociendo. Ordinariamente, ese conocimiento abstractivo es poco útil para nuestros fines, y queda fuera del lenguaje. Lo normal no es hablar del ‘esto perro’ o del ‘esto mesa’ sino de este perro o de esta mesa. Fijémonos que en estos últimos casos ya no estamos haciendo referencia al abstracto del perro o de la mesa, sino a la sustancia del perro o de la mesa.

Los abstractos son innumerables, puesto que cada acto es diferente. Por ejemplo, si tengo un perro delante, tendría tantos ‘esto perro’ como actos abstractivos ejerciese sobre dicho perro, y cada abstracto sería diferente. Por ello no es práctico designarlos por medio de términos, salvo los abstractos que son más básicos como los de la sensibilidad externa e interna, puesto que de otra forma no habría modo de referirse a la realidad. Pero los abstractos superiores no aportan suficiente estabilidad al lenguaje, algo que sí sucede en el nivel de los objetos generales.

### **3. La consideración más amplia del hábito lingüístico**

Hasta ahora hemos considerado el lenguaje como una parte del hábito abstractivo pero, sin embargo, ya hemos visto que el lenguaje tiene una operatividad propia que es ajena al hábito abstractivo. Por otra parte, es evidente que el lenguaje está presente en muchos más ámbitos que el abstractivo; creo que debemos estar de acuerdo en que hay lenguaje en todo aquello de lo que somos capaces de hablar.

Por ello, proponemos que el lenguaje es un acto específico, distinto al del resto de las operaciones. El habla no se asocia a una operación, sino a todas, y por ello debe ser diferente a ellas. Desde luego, como ya hemos visto antes, el habla es, teóricamente hablando, un hábito. La lengua necesita de la separación para su ejercicio, y esto marca su estatuto superior. Luego tiene, además, toda esa parte práctica necesaria para que podamos hablar.

Con esto decimos que el hábito lingüístico puede acompañar a cualquier tipo de operaciones cognoscitivas incluidos los hábitos, como ya veremos más adelante al exponer el conocimiento de la intencionalidad a nivel abstractivo. Es más, no solo son iluminables las operaciones

intelectuales, sino también el mismo habla que puede ser enriquecido terminológicamente, solo teniendo en cuenta los términos ya existentes.

En cualquier caso, la cuestión del habla abre un tema amplísimo que es inagotable. Ahora queremos detenernos en dos aspectos que proceden del momento del hábito lingüístico que es la compensación.

### 3.1 El logos

La compensación terminológica que mostramos en el anterior apartado, fue hecha del modo más sencillo que puede ocurrir, es decir, en el nivel inferior del conocimiento, el abstractivo externo. En ese caso, decíamos que a una imagen le conectamos un término que sirve para designarlo. Así dicho, la cuestión del lenguaje es muy simple. Pero cuando el lenguaje se ha desarrollado, la aparición de un nuevo término no tiene esa sencillez.

La entrada de un nuevo término implica una referencia directa a la imagen y una referencia no tan clara dentro del resto de conexiones lingüísticas. Decimos que no es clara, no porque no la haya, lo cual es indudable, sino porque desconocemos exactamente como afectan los nuevos términos al resto del plexo lingüístico. De hecho, la cuestión es más complicada porque puede afectar a más ámbitos.

La compensación del hábito lingüístico tiene lugar en la imaginación, de modo semejante al que la imagen también se retiene en la imaginación. Tal vez se pudiera objetar que la retención no es exactamente en la imaginación, sino en la memoria, o en cualquier otra parte. Aquí no estamos interesados tanto en los aspectos fisiológicos del cerebro, y nos atenemos a la unidad física que se da en este órgano. Cuando nos referimos a la retención por parte de la imaginación, nos referimos a la imaginación como

facultad superior donde confluyen el resto de facultades, al menos las cognoscitivas. Bien, pues decimos que la compensación terminológica, o la de la imagen, u otras están unificadas en la imaginación, unificación que vamos a llamar logos.

Que las compensaciones sean realizadas en la imaginación, no tiene duda para nosotros en cuanto que al referirnos a la compensación del lenguaje o a las imágenes, estamos hablando de algo físico que tiene su sede en un órgano corporal. Repito que dicho órgano o facultad es la imaginación, con todos los matices que se le quieran aportar. Ahora, lo que nos interesa resaltar es el carácter de unificación que tiene la imaginación donde las representaciones están en un mismo plano. Esto puede parecer evidente, y tal vez lo sea, pero sin embargo no se ha puesto la atención suficientemente al carácter unificador de la imaginación que, por tener ese carácter, lo denominamos con el nombre de logos. La elección de este nombre tiene que ver con su conexión con la lógica. El término lógica procede del término logos.

El término logos ya ha sido utilizado previamente en la filosofía con sentidos diversos. Aquí vamos a referirnos al uso que hace Polo de este término por nuestra dependencia del mismo. Para Polo, el logos es una operación cognoscitiva con la que se conoce los números. Polo utiliza el término logos porque esta operación es la unificación de las dos líneas divergentes del conocimiento de la generalización y de la razón. Los objetos generales son más bien un conocimiento interno que se ejerce desde los abstractos, mientras que las operaciones de la razón salen hacia lo exterior físico. El logos, cuyo rendimiento es el número, viene a ser una unificación de esas dos líneas cognoscitivas. La enumeración es un conocimiento de la realidad que es precedido por el pensamiento que proyecta la suficiente homogeneidad como para poder contar (la realidad). Una pera y una manzana no pueden ser sumadas, salvo que consideremos la pera y la manzana

desde su naturaleza común de fruta. En este caso, tenemos dos piezas de fruta.

Polo es consciente de la unificación que tiene lugar en el conocimiento y la propone por medio de esta operación. Para nosotros, sin embargo, esta unificación no es suficiente porque entendemos que esta (la unificación) tiene un alcance mucho mayor que el que propone Polo<sup>14</sup>. ¿Dónde vemos que tiene lugar la unificación? En la imaginación, donde todas las conexiones tienen su sede.

De hecho, la imaginación no es solo la sede de las representaciones teóricas, sino también de las prácticas, que como tales son perfectamente cognoscibles. Recuerdo que hablo de la imaginación, en cuanto que se basa en la unidad del cerebro. Perfectamente se puede decir que las representaciones prácticas estén en otra facultad, pero, al fin y al cabo, esa facultad tiene una naturaleza orgánica semejante a la de la imaginación, y muchas de esas representaciones de la organización muscular y otras, pueden ser conocidas teóricamente.

Por otra parte, esta unificación de los contenidos cognoscitivos, compensaciones lingüísticas y otros más, es una de las dificultades para poder apreciar las operaciones cognoscitivas. El estado normal de un humano tiene toda su información (saber) en la unificación imaginativa, además con un cierto caos. Es por ello que necesitamos de la educación temprana para poner orden en esta facultad, papel que se ejerce también con la ayuda de la cultura. Aquí, por ejemplo, estamos hablando de la vista, oído, imaginación y otras cosas con toda normalidad, pero estas provienen del fruto de muchos siglos de educación. No son naturales, ni evidentes, ni

<sup>14</sup> Con esto no negamos que el logos poliano sea una unificación, pero preferimos referirnos a esta operación simplemente con el nombre de número.

necesarios porque hay culturas que no disponen de todos estos términos, y no por ello han dejado de prosperar en este mundo.

La teoría del conocimiento no es necesaria para poder vivir, al igual que la filosofía pero, como esta última, aporta nociones y contenidos que pueden mejorar nuestra vida. Aquí estamos resaltando que la unificación que tiene lugar en la imaginación es un obstáculo que dificulta detectar las operaciones cognoscitivas. De hecho, en la filosofía, el progreso del discernimiento de las operaciones cognoscitivas ha sido lento hasta hace poco. El crecimiento de la imaginación se hace de acuerdo a los objetivos que uno se marca en la vida. Si uno es zapatero, su imaginación toma una impronta definida que puede tener poco que ver con la imaginación de un artista musical que toca el violín. No obstante, no solo influye en la imaginación nuestras ocupaciones laborales, porque todo nuestro vivir recalca en nuestra imaginación.

En el caso de los chicos de poca edad, su imaginación tiende a ser salvática, es decir, ahora en una dirección, con estos juegos, luego en otra cosa que no tiene nada que ver con lo anterior, y normalmente sin ningún plan prefijado. Las sociedades modernas desarrolladas que requieren de enormes conocimientos y formas de actuación, se esfuerzan en la educación de sus jóvenes para poder seguir manteniendo nuestro estilo de vida. Es normal encontrar en las edades más jóvenes, muchas dificultades que provienen de instalar en ellos unas rutinas y unos conocimientos a los que puede que naturalmente no tengan el más mínimo interés. Ahora mismo, es indudable el valor de la educación y que esta debe ser realizada aunque los propios beneficiarios la rechacen.

Esta es una cuestión ardua que afecta a la filosofía, la cual no es imprescindible para la vida práctica, y que no está dentro de las prioridades de las sociedades tecnológicamente desarrolladas. No obstante, la solución

de los problemas prácticos no suele llenar la vida de la gente, y estas sociedades también hacen un espacio a todos aquellos saberes que amplían sus objetivos vitales.

La unificación que llamamos logos en la imaginación no significa que todas las representaciones sean equivalentes, sino que todas ellas están conectadas o pueden estar conectadas, independientemente de cómo se hayan formado. Cuando distinguimos las operaciones teóricas, o simplemente la teoría de la práctica, estamos haciendo un ejercicio de deslogificación, o de acto por el cual se conoce que esas nociones son diferentes y que no tienen el mismo valor.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la unificación en el logos permite el ejercicio de la lógica que consiste en la reordenación de las representaciones de acuerdo a ciertos criterios de jerarquía. Tampoco decimos aquí que la lógica sea una mera arbitrariedad de ordenación de representaciones, sino que, porque existe esta unificación en la imaginación, vemos que los pensadores pueden proponer diferentes lógicas dependiendo de los criterios que utilicen para la ordenación de las ideas.

Para nosotros, un interés del logos es que es el estado más normal de la gente ordinaria, quienes pueden tener dificultades para comprender cuestiones en las que no han sido formados. Así, por ejemplo, les es complicado hacerse cargo de las operaciones cognoscitivas porque estas no aparecen dentro del contenido de su imaginación.

### **3.2 La operación del logos**

En el apartado anterior hemos hablado de una unificación de las representaciones en la imaginación. Esas representaciones unificadas no son solo un conjunto de ellas que se encuentran en la imaginación, sino que

además pueden ser conocidas de manera más o menos conjunta de acuerdo a unas operaciones que podemos llamar también logos. El logos como operación no es un acto de conocer determinado, tal como distinguimos las operaciones abstractivas o las operaciones generales.

El logos como operación tiene un carácter opaco que no es descifrable salvo por los contenidos que ilumina. Es más, se podría decir que el logos puede ser varias operaciones que se activan según los contenidos. En cualquier caso, el logos como operación no es lo que hemos llamado antes logos como unificación en la imaginación. El logos como operación es espiritual, y nunca pasa al lado de las representaciones de la imaginación. Querer asirlo representativamente ha sido uno de los objetivos de la filosofía moderna en el que ha fracasado. El logos operativo es suprarepresentativo, no importa cuantas veces se ejercite.

La opacidad del logos operativo es otro inconveniente para la teoría del conocimiento porque nuestra incapacidad de iluminarlo extiende una capa de pesimismo sobre la posibilidad de que se pueda progresar en el conocimiento por esta línea. No descarto que el logos operativo sea iluminable en cierto modo, pero ese conocimiento va acompañado de representaciones que impiden proseguir por la línea de la aclaración de las operaciones.

El conocimiento de la operatividad se ejerce de manera más directa y con más alcance a través del hábito abstractivo que veremos en el próximo capítulo, y la advertencia de este hábito requiere también de una cierta educación de la imaginación. Fijémonos en que nuestra operatividad cognoscitiva, de forma natural, es impulsada por los contenidos en los que aplicamos nuestra mente. Solo cuando desarrollamos unos ciertos contenidos que nos permiten vislumbrar las operaciones cognoscitivas, es cuando empezamos a estar en condiciones de ejercer los hábitos mentales.

Por tanto, no decimos que el logos operativo sea una operación indefinida, sino que es una operación o conjunto de operaciones que no es posible descifrar, porque para ello habría que avanzar por el discernimiento de las operaciones cognoscitivas que es solo posible por su iluminación a través de hábitos. La existencia de las operaciones del logos es evidente en cuanto que son los actos mayormente ejercidos, y estas operaciones pueden ser de algún modo controladas cuando nos entrenamos para la comprensión de ciertos contenidos como pueden ser matemáticos o históricos donde forzamos a la mente para utilizar estas operaciones, aunque no tengamos ni idea de cuáles sean en concreto. Aquí sucede algo parecido al correr, que enviamos órdenes a los músculos sin que sepamos cómo llegan esas órdenes (a los músculos), pero comprobamos que no tenemos ninguna dificultad en realizarlos a pesar de esa ignorancia que podría parecer un obstáculo importante.

# Capítulo 5. La conciencia

## 1. El nivel de la conciencia

El tercer aspecto que habíamos distinguido como propio de la separación de la imagen es la conciencia. En este caso queremos hacer notar que el conocimiento habitual, también en lo que se refiere al contenido es superior al encontrado en las propias operaciones cognoscitivas.

No decimos que esto implique una ignorancia de las operaciones cognoscitivas, y menos que haya cierta falsedad en los contenidos que viniera a ser remediado en posteriores operaciones. Cuando conocemos, lo que conocemos es verdadero como tal; eso sí, dado que conocemos por medio de una pluralidad de actos cognoscitivos, entonces cada uno de ellos es limitado. Es indudable que somos capaces de pensar muchas cosas, pero todas ellas no pueden ser conocidas por medio de un único tipo de acto cognoscitivo. Cada nivel cognoscitivo tiene su ámbito, el que sea, que viene a ser complementado por medio de las otras operaciones. Los abstractos se conocen con la abstracción y los objetos generales con la generalización, y no se intercambian los objetos, ni se puede pensar un abstracto con una mezcla de objetos generales, ni un objeto general con una multitud de abstractos.

Por tanto, en el nivel de la conciencia, decimos que los contenidos dados en las operaciones abstractivas son ascendidos a un plano superior. Esta ascensión de las imágenes en la conciencia no supone una modificación de dicha imagen, ni tampoco la incorporación de algún tipo de información nueva. Simplemente estamos hablando de una nueva situación en un plano diferente que implica antes que nada una mejor accesibilidad del contenido.

Y para entrar de lleno directamente a lo que estamos apuntando, lo que queremos decir con el ascenso de nivel de los contenidos, es que estos pasan al estado de ser habitables. En este punto, la noción clave es la de *habitar*, que en los griegos ya pasó a la filosofía en Aristóteles quien, más que el *habitar*, usó la noción de *hábito*. “«Posesión», o «estado», o «hábito» se llama, en un sentido, *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él*, y que es a manera de una acción o movimiento. (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la «posesión» entre el que posee un vestido y el vestido poseído.) Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión (y es que se incurría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído)”<sup>1</sup>. En una nota a pie de página se añade: “*Héxis*. Usualmente se traduce como «hábito», lo cual resulta coherente con su vinculación con el verbo *échein* (tener, *habere*, poseer)”<sup>2</sup>.

La noción griega de hábito tiene una conexión etimológica con tener o poseer. La posesión se entiende primeramente de cosas físicas como el vestido, pero luego también se incluye lo espiritual tal como es conocimiento. De esta forma, se puede definir al hombre como el animal que tiene (posee) razón. Luego, esta noción también se entiende como

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994, V, 20, 249, 1022b 1-10.

<sup>2</sup> *Ibidem*, V, 20, 249, nota 71.

disposición, es decir, una capacidad que permite realizar un determinado tipo de actos. Por ejemplo, el que sabe leer tiene la capacidad de leer. De esta manera, la noción de hábito se convierte en una noción teórica muy próxima a nuestra actuación práctica.

Volviendo a la actualidad, Polo habla sobre el habitar haciendo una referencia a Heidegger:

“En tanto que el hombre se interesa por lo interesante y, en consecuencia, establece una serie de relaciones con las que quedan conectados los entes intramundanos, Heidegger dice que el hombre habita. El carácter de habitante es estrictamente propio de la persona. Un animal está en el medio (en el entre), pero no habita. El único habitante que existe, que está en el mundo de esta manera, es el hombre. El interés y el habitar son nociones que se complican; habitar es interesarse por un «entre», por un plexo; también al revés: si se establece un interés en orden a un plexo, a un sistema de referencias, se instala uno en el modo que se llama habitar. El hombre no está instalado como una planta, sino de una manera peculiar que se llama habitar”<sup>3</sup>.

Polo observa que Heidegger es consciente del carácter habitador del hombre. Esto lo descubre en un análisis de Heidegger sobre el *Dasein*, el ser-ahí, que es un tipo especial de ente. “El ente que somos está referido a lo intramundano entrelazándolo; a ese plexo de referencias Heidegger lo llama mundo (Heidegger dice que el hombre es un «ser-en-el mundo»; yo prefiero decir que «está-en-el mundo»). «Estar-en-el mundo» significa estar en un plexo de entes constituyéndolo, es decir, entrelazando dichos entes; «estar-en-el mundo» es la misma relación entre el interés y lo interesante”<sup>4</sup>. El hombre es un ente que vive dentro de un mundo que se le abre como

<sup>3</sup> Polo, *CTC II*, 2, 1, 48.

<sup>4</sup> Polo, *CTC II*, 2, 1, 48.

un plexo de referencias. Polo dice que ‘el hombre habita en ese plexo (mundo)’, a diferencia de los animales que están en el plexo, pero como un ente más. Para los animales, el mundo es el medio que les permite desarrollar su vida práctica, pero no están delante de ello contemplándolo. El hombre habita en el mundo, dentro del mundo, pero al mismo tiempo, desde fuera, de forma que puede establecer relaciones personales con los entes con los que se encuentra.

Recordamos que el mundo del que habla Heidegger en los textos mencionados hace referencia a su análisis del plexo del mundo que se constituye por medio del interés y lo interesante. Las cosas humanas de este mundo tienen un ser que consiste en una referencialidad a otras cosas, de ahí que se trate de un plexo.

“Heidegger describe el plexo con claridad. Si empuño, utilizo, un martillo, lo hago en orden a (en alemán *zu*, «para». Gaos lo traduce por una palabra castellana en desuso: «por mor»; es una abreviación de «por amor»). El plexo que entrelaza lo interesante es un sistema de referencias teleológicas. Si yo empuño un martillo es «por mor», «para». ¡Para qué? Para clavar un clavo. A su vez el clavo es «por mor» de hacer una mesa. A su vez, hacer una mesa es «por mor» de su uso. No hay un término último, por así decirlo, sino que todo el hacer del hombre respecto de lo intramundano acontece de acuerdo con un conjunto de referencias de una índole muy precisa: en atención a, teniendo en cuenta, procurando. Se trata de una serie de engranajes de orden instrumental”<sup>5</sup>.

El rasgo habitacional de este análisis es muy claro porque se hace sobre una descripción de tipo práctico. No da lugar a dudas que usar un martillo

<sup>5</sup> Polo, CTC II, 2, 1, 48.

es una forma de habitar porque es un acto externo que es visible por cualquiera.

En lo que nosotros proponemos, el carácter habitacional de la conciencia no es tan evidente, en cuanto que parece más algo interior que no tiene trascendencia externa. Pero a lo que nosotros nos referimos no es pensar esto o lo otro, ni tampoco pensar en general, sino el pensamiento desde el que ejercemos nuestra vida.

Elevamos una imagen, o lo que sea, a conciencia cuando eso se nos hace tan próximo que se convierte en el material con el que hacemos nuestra vida. Estas cosas que elevamos pueden ser tanto teóricas como prácticas. Ya dijimos antes que, en la imaginación, se unifica todo nuestro actuar que tiene una repercusión física, lo cual es prácticamente la mayor parte de las cosas que hacemos. Por ello es tan posible habitar en un mundo práctico como el que nos propone Heidegger, que suele ser el normal en el mundo laboral, como en un mundo teórico que se sostiene principalmente en nuestras reflexiones o en las de otros, como puede ser más común en el ámbito académico universitario. Por supuesto, también es posible habitar en el mundo de nuestros sueños, o incluso en los sueños de otros como puede darse en las películas o en los libros. En todos estos casos, se habita en lo que se ha elevado a conciencia.

Por tanto, el primer rasgo de lo conciencial es su proximidad y su naturalidad. Ver que cuando conocemos algo, no tiene por qué darse esta proximidad. Es más, lo conocido, aunque lo percibamos con claridad, nos puede resultar extraño, ya sea chocante, desagradable o incluso admirable. En el nivel de la conciencia, sin embargo, todos los elementos elevados están naturalmente ahí porque son con los que hacemos nuestra vida de forma ordinaria. Nosotros habitamos en esos elementos que son una parte de nuestro actuar.

Desde un plano filosófico, el habitar de la conciencia no plantea el más mínimo problema con la realidad. Incluso puede parecer que sea absurdo plantearse una duda por esa dirección. Esto no significa que quien habite en los sueños pierda la noción de la realidad, aunque eso pueda llegar a ocurrir si vive en ellos de forma enfermiza.

Veamos que, por poner un ejemplo banal, si a alguien le dices que tal vez no sea real lo que come, entendería que le estás diciendo que no está comiendo cuando esa persona es lo que está viviendo en ese preciso momento. Por ello, ese interrogante sería un absurdo total, porque implicaría, no solo la desaparición de la existencia, sino además de lo que está viviendo. Solo aceptaría la duda si le convencieses de que estaba soñando.

El habitar de la conciencia es próximo, lo más próximo de lo que está a mano en nuestro vivir; es natural, en cuanto a que es impensable que eso no pueda estar en nuestra vida. Además, es ajeno a las dudas existenciales propias de la modernidad. En este sentido se ha creado un divorcio entre la gente ordinaria y la filosofía, cuando a estos se les ha quitado el suelo a su existencia cotidiana. Con la filosofía clásica también había separación, pero era fundamentalmente la que se genera al presentar la filosofía cuestiones que escapaban a sus categorías de comprensión.

También podemos decir que este habitar de la conciencia es ajeno a los problemas de la verdad de sus elementos. Esto no quiere decir que se habite en la mentira, sino que por el mero hecho de vivir en algo, eso es sin más verdadero. Normalmente, la cuestión por la verdad es secundaria, aunque no irrelevante. Por ejemplo, puedo pensar que son las 11 de la mañana y que voy a hacer esto o aquello, y de repente alguien me dice que son las 12. Entonces cambio, normalmente sin problemas, a esta nueva condición de mi realidad. Con esto quiero decir que mi existencia es la

verdad, si nada me lo contradice abiertamente, en cuyo caso puedo hacerlo mío inmediatamente.

La cuestión de la verdad siempre ha sido importante porque nadie quiere construir su vida en la falsedad pero, hasta Descartes, solo era relativamente importante, es decir, solo se tenía en cuenta de acuerdo a las posibilidades de cada individuo o sociedad. Con Descartes, en la filosofía moderna, comienza una obsesión por la verdad que tiene que ver con el fuerte desarrollo de la ciencia que luego se adjetivó como moderna. Entonces, la cuestión de la verdad se convirtió en el eje director de la filosofía. Con ello se ha desarrollado una filosofía que ha tratado de imitar a la ciencia, sobre todo a la matemática o a la física matemática, para intentar llegar a obtener una certeza total. Lo indudable es que, a día de hoy, ese objetivo filosófico ha fracasado porque no existe ninguna filosofía que sea aceptada por todos sin discusión. Hoy hay multiplicidad de posturas al igual que las hubo hace 3, 10 o 25 siglos. Poner la verdad en el centro de la filosofía no ha permitido dar con una que expulse todas las posiciones diversas a esa verdad. No solemos vivir al margen de la verdad, y más bien hacemos nuestra vida con aquello que, estando a mano, más nos convencen.

Estos son algunos rasgos del habitar de la conciencia sin el menor ánimo de ser rigurosos. Solo hemos tratado de dar unos caracteres de esta conciencia que permita distinguirlos de las operaciones cognoscitivas.

## **2. La conciencia y el habla**

Otra cuestión en la que queremos reflexionar es en la relación entre la conciencia y el habla.

Recordamos que estos tres capítulos acerca del sentido, el habla y la conciencia, han sido introducidos por la separación del acto cognoscitivo

en la intencionalidad y la imagen y, posteriormente, al desarrollar el habla, hemos detectado el carácter específico del hábito del habla por el que lo hemos distinguido del hábito abstractivo.

Tal vez se nos pudiera tachar de ingenuos por no ser conscientes de la importancia del lenguaje, cuando es algo obvio para cualquiera, pero podemos aportar en nuestra defensa que nuestro objetivo estaba dentro de la teoría del conocimiento, y que en la filosofía no ha sido tan frecuente las reflexiones sobre el lenguaje, que no es que se ignorase, sino que simplemente se daba por supuesto, algo de lo que no puedes prescindir ya que es estrictamente necesario para la comunicación.

La elevación del lenguaje al nivel de un hábito específico ha resuelto un problema y ha abierto otro nuevo. El problema resuelto ha sido el de dar mejor razón de lo que hemos llamado el sentido. El sentido lo da la imagen, como ya hemos dicho, pero no tenía suficiente peso hablar de sentido como separación de imagen cuando la imagen ya era perfectamente conocida en las operaciones. ¿Por qué separar la imagen cuando esta ya es conocida? La solución está en el lenguaje como hábito específico, y no en el hábito abstractivo. En el pasado capítulo vimos que la aparición de un término se realiza desde la elevación de la imagen, o desde su separación. Entonces nos pareció encontrar una posición más sólida de lo que hemos denominado como sentido con referencia a la imagen.

El problema que nos surge ahora es respecto a la conciencia. Así como antes la conciencia era el estatuto propio de la separación, ahora que el lenguaje tiene un estatuto habitual diferente al hábito abstractivo, queda por resolver cómo se ancla la conciencia dentro de nuestra propuesta.

Lo primero es que mantenemos, a pesar de todo, el nivel de la conciencia como se ha constatado en la filosofía innumerables veces. La

conciencia añade al conocimiento operativo la proximidad y la disponibilidad de los conocimientos operativos. En la conciencia, esos contenidos conocidos operativamente son habitables.

Ahora queremos reconocer la conexión de la habitabilidad de la conciencia con el lenguaje. Es una experiencia que en todo aquello donde habitamos, nuestras capacidades de lenguaje son de gran nivel. Es ahí donde solemos tener más nivel para generar nuevas palabras y expresiones que se adaptan mejor a nuestras vivencias. Es verdad que, a veces, podemos tener problemas para encontrar alguna palabra que, por otro lado, refuerza que lo primero es el conocimiento y no el lenguaje, pero esto suele ser visto como un defecto o una deficiencia, más que como algo normal.

Aunque lo ahora dicho no sea suficiente para asegurar la conexión entre la conciencia y el lenguaje, pienso, no obstante, que estas dos van unidas. Por ahora, para mí, lo que tiene más peso es el carácter central del hábito lingüístico que vertebría lo referente a la imagen de lo conocido. Al elevar la imagen, esta queda más próxima para su uso en nuestro habitar. Esa proximidad de la imagen que va acompañada del término que la designa, es la conciencia de la que venimos hablando.

Una consecuencia de la unión entre el habitar de la conciencia y el habla es la pérdida de la intencionalidad. No olvidemos que, en toda esta parte de nuestro análisis, la intencionalidad sigue vigente. Tanto la conciencia como el habla son intencionales, al igual que también lo es la imagen. Esto ha quedado más claro en la formación del hábito lingüístico en el cual solo hay un momento en el cual hay una separación sobre la imagen donde la intencionalidad es más dudosa, aunque entonces propusimos una especie de intencionalidad inversa.

Bien, pues aunque el lenguaje sea intencional, sin embargo, esta (intencionalidad) es distribuida. La distribución consiste en que los términos apuntan hacia diversos términos, sonidos en los que se pronuncian, frases, imágenes, etc. En esta distribución de conexiones, la intencionalidad se hace menos visible, aunque es evidente las referencias que se dan en el nivel físico de la imaginación. Esto ya lo afirmaba Polo en uno de los textos que aportamos en el anterior capítulo, que la intencionalidad en el lenguaje se debilita.

Esta debilitación de la intencionalidad en el nivel del lenguaje tiene como consecuencia la dificultad para detectar la intencionalidad en el nivel de la conciencia del habitar. Añadimos que en nuestro habitar en la conciencia, solemos atender solo a los contenidos que llenan nuestra vida. Aquí detectamos otro obstáculo para poder aceptar las operaciones cognoscitivas de la teoría del conocimiento. Estas operaciones nos parecen totalmente inútiles para nuestra existencia pues, a este nivel, la vida se reduce a los contenidos que llenan nuestras ocupaciones, y no se descubren grietas que permitan acceder a lo que proponemos en estas obras. Solo las personas que tienen intereses más amplios que los puramente vitales, se atreven a recorrer estos campos, a primera vista, tan poco útiles.

### **3. La conciencia sensible**

Ahora vamos a hablar más específicamente del nivel de la conciencia que se corresponde con el nivel abstractivo. Recordemos que la conciencia, de por sí, no añade nuevos contenidos respecto a lo que se ha obtenido operativamente. Entonces, ¿qué es lo propio de la conciencia en el nivel sensible? Lógicamente, los contenidos que ya hemos presentado en el anterior volumen. Es más, se puede decir que dichos estudios se han hecho desde el nivel de la conciencia. Operativamente es posible conocer todas

esas cosas pero, de hecho, sería imposible comunicarlas si no hubiéramos dado el siguiente paso del hábito lingüístico.

Antes de continuar, se debe distinguir lo que aquí llamamos la conciencia sensible con el sensorio común que es la primera operación de la sensibilidad interna, y a la cual también se puede llamar conciencia sensible, en cuanto que conoce los actos de la sensibilidad externa.

Bien, pues los primeros elementos de la conciencia sensible son los propios sensibles externos: colores, sonidos, etc. Que estos se encuentren en la conciencia es difícil de entender porque tenemos un gran conocimiento de ellos sin que hayamos tenido que hacer nada especial. Ciertamente, los sensibles externos son el material básico de nuestra realidad externa, y por esto no se requiere ahora una especial consideración sobre ellos. Se podría añadir que no todos viven en los colores o en los sonidos de la misma forma. Un pintor puede ver aspectos desconcertantes sobre los colores que no son tan visibles para el resto de los humanos. Lo mismo se podría decir sobre un músico con respecto a los sonidos. Estos ejemplos nos muestran que no tienen por qué ser los filósofos quienes hayan desarrollado algún tipo de conciencia específica, porque suelen ser los que trabajan con esos elementos los que más desarrollan estos niveles de conciencia.

Respecto de los sensibles internos, la cuestión se complica porque no suele estar a la mano de todos, salvo algunos conceptos más básicos. Aquí la filosofía puede ayudar, sobre todo porque desde Aristóteles hay un análisis muy pormenorizado del conocimiento sensible que alcanza también lo interno. Esta investigación es notable por su rigor, y está mayormente al día aunque, por supuesto, haya puntos que se puedan matizar o que no gusten a todos. Desde luego, la ciencia ha incrementado notablemente la información sobre los sentidos, también a nivel interno, aunque luego

tenga ciertas dificultades para conceptualizarlos porque ahí se hace necesaria una aportación filosófica. La fisiología del cerebro humano es muy complicada y, científicamente hablando, es muy difícil hacerse cargo conceptualmente de toda esa información.

Vamos a hacer un repaso de las facultades sensibles internas para analizar lo que es elevable al nivel de la conciencia.

### **3.1 La representación del acto en el sensorio común**

Partiendo por la facultad del sensorio común, ya hemos dicho que el contenido que conoce es el de los actos de las facultades sensibles externas. Esta facultad es difícil encontrarla en el nivel de la conciencia porque ha sido más bien ignorada, tanto en la filosofía como en la vida cotidiana, por el escaso valor práctico de su contenido. No obstante, es notorio que podemos conocer que vemos colores, lo cual es distinto a esos mismos colores. No es lo mismo el acto de ver un color que el color que se está viendo. Esta facultad tiene el interés, para nosotros, de que es un antecedente físico del conocimiento habitual que es de suyo puramente inteligible como veremos en el próximo capítulo. En esta facultad tenemos una concienciación del conocimiento en acto, el cual es muy fácil de detectar por darse todo ello en el campo físico de lo sensible.

### **3.2 La representación del pasado**

Si pasamos a la facultad de la memoria, de forma más frecuente lo solemos ligar al pasado. Es la facultad que nos permite recuperar lo que ya vivimos anteriormente. Nosotros nos hemos separado de esta comprensión, que es totalmente legítima, dejando lo que es el depósito de las imágenes para la imaginación. Entonces lo que le corresponde a la memoria es solo el carácter de pasado de las imágenes. Este carácter, ¿cómo se

conoce? A través de una representación; y ¿cuál es esta representación? La que procede de obtener una imagen real por medio de la sensibilidad externa. Aristóteles, de algún modo, se hace eco de esto: “Por lo tanto, la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección de uno de los dos cuando ha pasado un tiempo. No hay memoria del ahora en un ahora, como ya se ha dicho, sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero expectativa, y de lo ocurrido recuerdo”<sup>6</sup>. Vemos que utiliza los términos estado y afección que son lo que permanecen cuando el sensible desaparece.

Fijémonos que esa representación, como ya explicamos en el anterior volumen, procede del conocimiento del acto de ser que se hace justo antes de realizar una operación abstractiva externa. La representación es la del posicionamiento de la exterioridad que acompaña al abstracto. Dicha representación permanece en la memoria, si no es que se desvanece. Si alguien objeta por qué hace falta esa representación, se puede contestar que en otro caso sería imposible distinguir si esa imagen tuvo una procedencia del exterior o fue una mera ficción nuestra que no tenía que ver con la realidad. Ciertamente, también hace falta tener una representación asociada a las imágenes elaboradas internamente por la imaginación, puesto que somos capaces de distinguir su origen interno.

Por otra parte, alguien podría preguntar si esa representación no se conserva en la imaginación al igual que el resto de las imágenes. La respuesta es que lo que caracteriza a la facultad de la memoria no es tanto el lugar en el que se depositen sus representaciones, sino en que tiene la función de manifestar los abstractos pasados. Fisiológicamente hablando, es muy difícil saber dónde se conservan las representaciones. Dado que

<sup>6</sup> Aristóteles, *Tratados breves de Historia Natural*, Gredos, Madrid 1987, Acerca de la memoria y de la reminiscencia, I, 449b20-30. En adelante, Aristóteles, *Historia Natural*.

situamos en la memoria las representaciones de pasado, decimos que estas están situadas en la memoria, aunque no tenga mayor relevancia que se sitúen en otro lado. Eso sí, entendemos por memoria la facultad que trae una imagen asociada a una representación de pasado.

Señalemos también que la conciencia sensible a la que nos estamos refiriendo, ahora específicamente en la memoria, es de representaciones, no de ideas de análisis sobre la memoria. La conciencia específica sobre la memoria es cuando uno eleva a un plano más elevado la representación de algo pasado que acompaña a los abstractos y a las vivencias en general.

### 3.3 La representación de los actos corporales

Con respecto a la cogitativa, las representaciones propias a esta facultad son las del comportamiento práctico. Así, al menos, lo entiende Santo Tomás en un comentario de una obra aristotélica: “*Cuarto*, se requieren ciertas intenciones como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. El hombre llega a conocerlas investigando y comparando; el animal, al contrario, mediante cierto instinto natural: así, la oveja huye naturalmente del lobo por serle dañino. Así es que a este fin se ordena en los animales la *estimativa* natural, y en el hombre la facultad *cogitativa*, que recoge las intenciones particulares, lo que le vale la denominación de *razón particular* y de *intelecto pasivo*”<sup>7</sup>. La cogitativa proporciona un conocimiento que se orienta al comportamiento.

Polo, por su parte, añade otro contenido a la cogitativa: “Pero, en cualquier caso, la memoria y la estimativa aportan las intenciones de pasado y de futuro, lo que da lugar a una objetivación del tiempo distinta de la

<sup>7</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 13, co, 163.

imagen de tiempo”<sup>8</sup>. Polo se hace eco en este texto de algo frecuente en la filosofía contemporánea, al menos desde Dilthey, en el que se tiende a asociar el pasado con el futuro. Aquí Polo introduce los valores de pasado a la memoria, y los de futuro a la estimativa o cogitativa. Sobre la memoria no tenemos ninguna objeción, pero sí sobre el futuro. ¿Cuál es la representación que caracteriza al futuro? De otra manera más general: ¿de qué manera conocemos el futuro sensiblemente? Por ahora no tengo una respuesta positiva a esa pregunta, y sí que veo que es muy goloso conectar el par pasado-futuro con unas facultades sensibles (memoria-cogitativa).

Desde luego, acepto que el comportamiento humano tiene una cierta proyección de futuro, porque las acciones siempre se ejecutan tras tomar las decisiones. No obstante, ¿es en esta facultad, la cogitativa, donde objetivamos el futuro?

Por el momento, pienso que la representación elevada a conciencia en la cogitativa es la del comportamiento práctico. El cuerpo tiene unas acciones que son realizadas desde el nivel sensible, y que tienen que ser conocidas de alguna manera. Pienso que la noción de instinto puede ser conocida en el nivel de la cogitativa, y también el comportamiento muscular. La cuestión del futuro, por otro lado, debe ser analizada con más detenimiento para descubrir su correcta localización. Añadimos que ya el mismo Polo también propone el futuro en un marco no sensible, dentro de su antropología trascendental.

<sup>8</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, Obras Completas Serie A-IV, EUNSA, 11, 3, 311. En adelante, Polo, CTC I.

## 3.4 Las representaciones de la imaginación

Por último, de la imaginación podemos decir que se puede elevar a conciencia cualquier imagen. Si se acepta su descripción como depósito de las imágenes, entonces cualquiera de ellas está en el plano de lo elevable. Ciertamente, son muchas las posibilidades, pero queremos detenernos en algunas imágenes que juegan un papel muy específico dentro del comportamiento humano.

### 3.4.1 El espacio y el tiempo

Empezamos por las imágenes especiales de la imaginación que son el tiempo y el espacio. Estas imágenes tienen la característica de que no son fruto del conocimiento del exterior, sino que la imaginación las conoce por su propia capacidad, sin la ayuda de ningún factor externo. Es por ello que, tanto el espacio como el tiempo, son imágenes regulares que resaltan sobre cualquier otro tipo de imágenes.

Considerando primero el espacio, podemos advertir la imagen de la repetición espacial, es decir, intervalos de espacio homogéneo. La homogeneidad no significa tanto que los intervalos sean iguales, sino que ese espacio no tiene ningún tipo de característica, rasgo o accidente que lo haga peculiar. Por decirlo de alguna manera, este tipo de espacio es muy parecido al vacío. Y, entonces, ¿qué tenemos en ese espacio? Exclusivamente el espacio. Este es el espacio de la geometría donde se pueden representar las figuras. No hay ninguna duda sobre la capacidad de la imaginación para realizar este tipo de representaciones ya que podemos traspasarlas a un papel, es decir, tener una representación gráfica. Por ejemplo, el espacio puramente vacío puede ser representado por medio de una hoja en blanco, sin ninguna escritura, dibujo, mancha, etc., que empañe el folio. Todo lo que hace la imaginación puede ser volcado al exterior por

tratarse de una facultad orgánica, cuyos objetos, las imágenes, tienen una componente física.

La representación espacial no es inmediata, y necesitamos de la educación para ser conscientes de ella. No se tiene conocimiento de este tipo de representaciones en muchas civilizaciones. Es claramente descubierto en la cultura griega donde se escribe el primer libro científico de geometría.

La representación temporal añade alguna dificultad más sobre la espacial. Kant, cuando habla de las formas del espacio y tiempo, dice que el tiempo es la condición interna del espacio. Es decir, que el tiempo no tiene representación en sí misma, y está asociada, como en su constitución, al espacio. Esto se puede entender con facilidad si nos representamos en la imaginación un cuadrado. Podemos ir representando lado por lado, con sus ángulos rectos, hasta que se cierra el polígono. Esta representación, así hecha requiere del tiempo. Dibujar una línea, aunque sea en la imaginación tiene que hacerse en el tiempo que, en este caso, será el tiempo de la imaginación. La dificultad con el tiempo, hay que señalarlo, está precisamente en su representación.

Que hay una representación del tiempo imaginativo, lo podemos advertir en el ritmo musical o en cualquier tipo de ritmo que marquemos con golpecitos con los pies o con movimientos de la mano. El ritmo tiene una componente temporal muy fácil de percibir, y no pasa de ser una manifestación externa del tiempo imaginativo. El ritmo lo llevas dentro, se dice, y es verdad porque antes de traspasarlo al cuerpo lo realizas imaginativamente.

La dificultad de la representación del tiempo, sin embargo, se mantiene. Mostrar un ritmo con golpecitos con el pie no es una representación

imaginativa, sino corporal con uno de sus miembros. En esta búsqueda, Kant está más cerca de la solución que nuestro ejemplo musical. El ritmo tiene la ventaja de ser un ejemplo más accesible para todos, pero no ayuda a encontrar la representación temporal porque nos saca fuera de la imaginación hacia el cuerpo. El ejemplo kantiano es representable físicamente en un papel, y tiene la ventaja de ser realizado también dentro de la imaginación.

Bien, pues nosotros proponemos que la representación temporal tiene que ver con la representación geométrica de un punto. Imaginémonos un punto, al que le sigue otro punto, y otro, y otro... Aquí estamos muy cerca de la representación temporal, porque solo nos hace falta eliminar los puntos en sí. Si a la representación de un punto le quitamos el punto, parece que nos quedamos sin nada. Así no parece que progresemos, pero si nos fijamos más en la representación de un punto, vemos que hace falta un acto que tenga un contenido mínimo, que es precisamente el punto. Pues bien, el carácter representacional del tiempo procede de dicho acto (que representa el punto), pero sin ningún tipo de contenido. Es por ello que necesitamos asociarlo a algo más para darle visibilidad. El tiempo, en nuestro caso, y a diferencia de Kant, es el acto mínimo del espacio vaciado de contenido espacial.

Añadimos que el espacio y el tiempo imaginativo han sido unas averiguaciones relativamente modernas. Aunque es cierto que el desarrollo de la espacialidad ha tenido lugar desde antiguo, especialmente con la geometría, sin embargo, la reflexión teórica sobre estos dos tipos de representaciones ha tenido lugar especialmente con Kant. La cuestión del espacio y el tiempo, no fue solo el objeto de reflexiones de este filósofo, sino que hubo un fuerte debate a lo largo de los siglos XVII-XVIII, acerca del estatuto de realidad de estas nociones. Recordemos que Newton, en la fundamentación de su mecánica habla del espacio y el tiempo como si fueran el

sensorio de Dios. Kant expresa más claramente el posicionamiento imaginativo de estas representaciones, eso sí, a costa de negarlos en la realidad<sup>9</sup>. Nosotros estamos de acuerdo con Kant en la existencia imaginativa del espacio y el tiempo, pero también aceptamos un tiempo y espacio físico heterogéneos a los imaginativos.

### 3.4.2 La unidad de los abstractos

Hay otra representación de la imaginación a la que nosotros le hemos dado una mayor atención de lo que suele ser habitual, y que es lo que luego ha dado lugar a lo que hemos llamado los abstractos superiores.

Los abstractos superiores son conjuntos de percepciones que son aprehendidos según una cierta unidad. En un ejemplo que ya usamos, al ver un paisaje totalmente estático, percibimos una unidad del conjunto que puede incluir una montaña, una casa, unos árboles, etc. Sin embargo, si de repente algo se mueve, nos damos cuenta de que eso que se mueve se separa del resto del conjunto que estábamos antes percibiendo. Podría haber sido un pájaro que comienza a volar, o un perro que se levanta y se pone correr. El movimiento de estos nos hace entender que se tratan de realidades independientes que tienen autonomía frente al resto del paisaje. Si observamos el camino que llega a la casa, este es muy poco independiente del paisaje. La unidad más fuerte del perro es la que procede del carácter sustancial de este.

Ciertamente, en las sustancias hay una unidad que les da independencia frente al resto de la naturaleza aunque, recordamos, en la abstracción no se conoce las sustancias. En los abstractos superiores, sin embargo, se

<sup>9</sup> Esto ya fue expuesto con más detalle en el capítulo 5 del anterior volumen, *Las operaciones abstractivas*.

conoce esa unidad, unidad que viene aportada en la imaginación. La unidad como tal es difícil de ser percibida de forma directa, pero conocemos que esos colores que se mueven sobre el fondo de un paisaje, se mueven como algo uno. Podría ser que esos colores se separasen en diferentes direcciones, y entonces captaríamos la unidad de cada uno de esos grupos dispersos. Esta unificación no está dada por la vista, para quien solo existe una continuidad de un color a otro, sin que pueda distinguir separaciones. La unidad separada es aportada en el nivel superior de la imaginación, como grupo de notas reunidas.

Vemos que es difícil establecer de forma directa la representación de esta unidad de los abstractos. El papel de la imaginación, en esta función, es bastante sigilosa. Sin embargo, no debemos olvidar que el abstracto superior es una imagen de la imaginación. Los colores, o los sensibles como tales, no dan lugar a un abstracto superior. Unos colores no indican por sí mismos que sean una sustancia, ni tampoco que haya una cierta unidad entre esos colores. Los sensibles externos son primariamente unificados en el sensorio común; además, la unidad dada por el sensorio común no es la unidad aportada por la imaginación en los abstractos superiores. Debemos decir que estos abstractos (superiores) no son sensibles externos, sino imágenes que modifican lo recibido sensiblemente añadiendo la unidad.

Históricamente, esta unidad de la que hablamos fue vista con más claridad por Escoto. Es su famosa noción de *haecceitas*, que podemos traducir como la ‘estoidad’, es decir, la característica de ser esto. Esta noción es el resultado de la solución del problema del conocimiento de los singulares. Para Escoto, los singulares son conocidos desde los géneros y las especies. Recordamos con un ejemplo sencillo que podemos definir el hombre como un animal racional, donde animal es el género y racional la especie. Para Escoto, el problema es cómo podemos identificar a un hombre particular, si la esencia de este viene dada por su género, animal, y su diferencia

específica, racional. En el caso de que añadamos en el hombre particular una ulterior diferencia, entonces modificaríamos la especie de ese hombre. Para Escoto, distinguir a un hombre por diferencias particulares viene a multiplicar indefinidamente el número de especies de hombre, tantos como individuos. En ese caso, vemos que la noción de especie pierde su utilidad, porque se desvanece su capacidad de permitir la agrupación de individuos.

Escoto resuelve su problema de la identificación de los individuos por medio de la *haecceitas*. Y ¿qué es la *haecceitas*? Una diferencia que no es formal, es decir, que no se añade sobre las diferencias específicas. Para Escoto, lo que distingue al individuo es la de ser un ‘esto’ determinado. En el caso de un hombre, la de ser un ‘este hombre’. Esta diferencia no es formal, y no cambia la especie del hombre. El hombre sigue siendo un animal racional cuando lo particularizamos en ‘este hombre’ porque ‘este’ no añade nada a ‘hombre’, y solo designa la particularidad, o individualidad, de un hombre concreto.

La *haecceitas* escotista no ha tenido mucho éxito en la filosofía, noción que está presente en los libros, sobre todo en los de filosofía de la historia, pero que no ha tenido mucho más recorrido teórico<sup>10</sup>. Desde nuestro punto de vista, la deficiencia de Escoto reside en que su problema es más bien artificial, la cuestión de la identificación de los individuos desde la definición de los géneros y especies. Esta cuestión luego ha sido abandonada por falta de interés en la misma. La filosofía moderna va por otros derroteros que dejan al margen los géneros y la especies. Y en la filosofía clásica, el problema propuesto por Escoto no es aceptado en cuanto que

<sup>10</sup> Sí que se puede decir que actualmente algunos, en antropología, se apoyan en el carácter único de cada hombre para resaltar la superioridad individual de la persona frente a la noción esencial genérica de hombre.

otros tienen principios de individuación que no coinciden con el que Escoto ofrece, lo cual cambia el planteamiento de la identificación.

Para nosotros, hay otro problema con la *haecceitas* escotista, que es la de su estatuto en la inteligencia. Escoto propone su *haecceitas* dentro de una identificación intelectual. Esto sitúa su noción en el plano superior de la inteligencia. Nuestra propuesta no es intelectual, sino imaginativa. Nosotros hemos hecho nuestro análisis totalmente al interior de la imaginación, sin apelar a la identificación de nada. La imaginación, en nuestro caso, solo añade la unidad que es percibida en el exterior. Eso sí, esta unidad que es dada por la imaginación, al igual que en la *haecceitas* escotista, no modifica lo sensible percibido como tal.

### 3.4.3 La circunferencia

En la filosofía hay una imagen que ha tenido un estatuto muy especial por los papeles que se le han atribuido en la propia filosofía. Esta imagen es la circunferencia.

La circunferencia, como tal, es una figura geométrica que se conoce en el nivel de la imaginación. Las figuras también se pueden conocer externamente, por ejemplo, el círculo que se corresponde con el sol. Todo esto es cierto, pero la circunferencia ha tenido más éxito desde su representación imaginativa, aunque luego haya sido propuesta con una entidad o funcionalidad física.

Como representación, la circunferencia pasa desde lo más obvio, la de cualquier círculo, a representaciones más difíciles de realizar. Luego están las caracterizaciones algebraicas del círculo a las que no vamos a hacer referencia. Las representaciones de la imaginación no son numéricas, sino solo proporcionales. No podemos imaginar un círculo con un radio de 1

metro, o de 20 centímetros, sino solo un círculo con cierta proporción, es decir, sin ninguna medida concreta.

Entrando en la representación del círculo, podríamos hablar de su redondez, como la que se puede ver en cualquier figura. Esta representación es bastante obvia, pero con nulo valor geométrico. En geometría ha tenido más uso la caracterización de la circunferencia dada por un punto, el centro, y un segmento de intervalo constante, el radio. La representación es la aplicación del radio sobre el origen en un ángulo que se desplaza 360º.

Otra representación de la circunferencia es por medio de la potencia. Dado un punto, la circunferencia es una figura que corta los segmentos externos e internos de tal forma que su producto es constante. Esto también se cumple si el punto desde el que se proyectan los segmentos está en el interior de la circunferencia. De hecho, esto es muy obvio cuando el punto desde el que proyectamos es el centro de la circunferencia. En este caso, todos los segmentos proyectados hacia la circunferencia tienen el mismo valor que es el del radio. No obstante, esta representación de la circunferencia desde la imaginación es muy complicada. Hace falta un gran desarrollo de la imaginación para poder realizar este tipo de representaciones.

Exponemos otra representación que procede de la curvatura. En este caso, la circunferencia es la figura cuya variación de la curvatura es constante. Esta representación permite una exposición mínima de la circunferencia; solo con imaginarse una pequeña parte de ella, todo el resto deriva de mantener la curvatura. Con esta representación, la circunferencia es doblemente proporcional, en cuanto a su radio que no es definido, y en cuanto a su parcialidad puesto que no hace falta presentarla en su totalidad.

Hasta aquí, hemos visto diferentes modos de representar la circunferencia. No rechazamos que pueda haber más, pero tampoco nos interesa la representación de la circunferencia en sí misma. Ahora queremos presentar algunas cuestiones filosóficas que se han elaborado alrededor de la circunferencia. Hay unas cuantas en la filosofía, por lo que para abreviar, nos vamos a centrar en Polo, quien estudió bastante a fondo esta figura y sus implicaciones filosóficas.

En cuanto al carácter destacado de la circunferencia, Polo dice: “A esto conviene añadir que el espacio y el tiempo no son las re-objetivaciones más perfectas. Según la tradición griega que culmina en Aristóteles, la imagen perfecta es la circunferencia. La circunferencia es una forma pura: la regularidad máxima. Aplicar con la máxima pulcritud el criterio de re-objetivaciones a una curva es la imagen de circunferencia. Esa es seguramente la forma más alta de la imaginación: la curvatura de acuerdo consigo misma que se cierra y siempre es igual”<sup>11</sup>. Polo compara la circunferencia con el espacio y el tiempo, y afirma que la circunferencia tiene la máxima regularidad, apoyándose en la curvatura constante de la que hablamos antes.

Polo, además, destaca la importancia que ha tenido la circunferencia a lo largo de la historia: “Alcanzado este nivel de consideración del problema, se vislumbra por qué la circunferencia es un tema obsesivo a lo largo de la historia de la filosofía. Parménides: el ser es circular. Platón: el alma es una esfera. Una herejía de los primeros siglos: el cuerpo resucitado es esférico. Aristóteles: la perfección del universo es el círculo. Hegel: el absoluto es el círculo de círculos. Pero, ¿por qué la circunferencia? Por su simplicidad y por su unidad. El carácter estrictamente unitario de la circunferencia es afín al criterio de conciencia”<sup>12</sup>. Y luego añade: “Desde el

<sup>11</sup> Polo, *CTC I*, 12, 1, 327.

<sup>12</sup> Polo, *CTC II*, 10, 5, 197.

punto de vista de la imaginación, la circunferencia se define como la igualdad de la curvatura. La igualdad de una curvatura es más formal que la igualdad de la dirección, es decir, que la recta. La recta, la igualdad direccional, es la descripción re-objetiva del seguir. Pero la circunferencia es la igualdad en el cambio. Por eso se dice que el tiempo es circular. La noción de tiempo circular atraviesa también la historia del pensamiento: Aristóteles, Hegel, Nietzsche, etc. Si el tiempo es perfecto, tiene que ser una variación perfecta; como la recta propiamente no es una variación, no es una buena representación del tiempo”<sup>13</sup>. La circunferencia, según Polo, también ha servido de referencia para entender el tiempo. Otro texto que redonda en el tema: “El estar constantemente esquivando la recta y esquivándola siempre igual, da lugar a la imagen más formal que cabe, de manera que en el círculo el tiempo *ya* es presencia. En la circunferencia tenemos la imagen del tiempo cerrado; por eso Hegel dice que el tiempo es la eternidad. Los temas del tiempo y del círculo son piezas objetivas a las que Hegel apela para construir la noción de autoconciencia”<sup>14</sup>. La circularidad del tiempo roza otra noción distinta que es la de la presencia.

Polo da luego otro paso con respecto a la circunferencia, que es su respectividad hacia la conciencia. “Ahora bien, ¿la conciencia posee intencionalmente el objeto circunferencia? La tesis es la respuesta afirmativa a esta pregunta. Claro está que una imagen no es un objeto pensado. El tiempo circular, circunferencia como representación espacial, no se consumen con la conciencia. Dicho de otro modo, para que la circunferencia «se piense como se piensa porque se piensa», tenemos que pasar de la circunferencia como tiempo a la circunferencia sin tiempo, de la circunferencia como figura espacial a una forma inespacial”<sup>15</sup>. Aquí el estatuto de

<sup>13</sup> Polo, *CTC II*, 10, 5, 197.

<sup>14</sup> Polo, *CTC II*, 10, 5, 197.

<sup>15</sup> Polo, *CTC II*, 10, 5, 198.

la circunferencia se eleva al nivel de la conciencia. Tenemos que avisar que en este texto Polo no entiende la conciencia como la estamos exponiendo en este capítulo, sino que se refiere a un tipo de acto intelectual. Precisamente, por ser intelectual, la circunferencia en el nivel de la conciencia está fuera de toda representación. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, es muy raro entender qué signifique una circunferencia que no se representa de ninguna manera.

Polo dedica un apartado para tratar de explicar cómo es posible pensar la circunferencia al margen de cualquier representación<sup>16</sup>, pero su propuesta tiene algunos inconvenientes. Para mostrar este método se apoya en la noción de potencia de la que hablamos antes. Desde nuestro punto de vista es dudoso que un método geométrico permita el ejercicio de un acto intelectual. No obstante, no rechazamos que esto pueda ser posible.

Para Polo, el éxito de este método tiene como rendimiento el acto de conciencia: “Si se logra abstraer la circunferencia del espacio, caemos en la cuenta de que la circunferencia es aquello que conozco como lo conozco porque lo conozco”<sup>17</sup>. Esta última descripción es la que utiliza Polo para definir la conciencia: “La conciencia como operación significa lo siguiente: «el conocer que aquello que se conoce, se conoce como se conoce, en tanto o porque se conoce». O en primera persona: «conozco lo que conozco (un objeto), como lo conozco (como tal objeto), porque lo conozco (porque soy consciente)». Esa es la descripción de la conciencia como acto”<sup>18</sup>. Por tanto, vemos que la circunferencia es, para Polo, el abstracto que permite esta singular operación. “En cualquier caso, la circunferencia *está* enteramente presente, no remite a nada distinto: a un espacio de

<sup>16</sup> Cfr. Polo, *CTC II*, 10, 6, 198-199.

<sup>17</sup> Polo, *CTC II*, 11, 1, 202.

<sup>18</sup> Polo, *CTC II*, 10, 3, 187.

fondo, o a un espacio interior; se limita a aparecer y, por lo mismo, es la presencia de su aparecer. La presencia pura es el estricto estatuto del objeto de la conciencia pura”<sup>19</sup>.

No obstante, para Polo, esta conciencia es el nivel intelectual inferior. “La conciencia intelectual es un nivel más alto. Su objeto no es ni una imagen, ni un recuerdo, ni una estimación. Pero lo mismo que la conciencia sensible no es el más alto nivel de la sensibilidad (por encima de ella están la imaginación, la memoria y la estimativa), cabe sostener que la conciencia es la operación intelectual más baja”<sup>20</sup>. La conciencia es lo superior en lo sensible y lo inferior en lo intelectual. La conciencia viene a ser como la bisagra entre ambos ámbitos. Añadimos otro texto que completa la doctrina de Polo acerca de la conciencia. “Si la conciencia intelectual es un acto, da lugar a un hábito, a saber: la conciencia habitual. El primer hábito se corresponde con la primera operación intelectual y la presupone (la conciencia habitual se llama también conciencia concomitante y no debe confundirse con la conciencia moral). La conciencia habitual puede acompañar otras operaciones. Hay conciencia habitual, por ejemplo, de la matemática”<sup>21</sup>. Además del acto de conciencia, está el hábito correspondiente que acompaña al resto de operaciones. Este hábito tiene solo esa función de acompañamiento porque no implica un mejor conocimiento de la ciencia que acompaña. “La conciencia habitual no es un hábito consiguiente a las citadas operaciones, sino que se limita a acompañarlas, sin que de ella se siga un perfeccionamiento del conocimiento matemático, etc.”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Polo, *CTC II*, 11, 2, 210.

<sup>20</sup> Polo, *CTC II*, 10, 3, 186.

<sup>21</sup> Polo, *CTC II*, 10, 3, 186-187.

<sup>22</sup> Polo, *CTC II*, 10, 3, 187.

Por nuestra parte, es difícil hacer un juicio sobre esta postura de Polo, que tiene un sentido de conocimiento de las propias operaciones, pero esta conciencia solo permite conocer la operación intelectual desde el ámbito inferior. Nuestro planteamiento diverge, en este caso, del de Polo porque planteamos una conexión de lo intelectual con lo sensible desde el primer acto cognoscitivo. Por otra parte, se hace difícil entender qué sea un acto abstractivo, y por tanto intencional, que no tenga ningún contenido.

Lo dicho hasta ahora no agota la cuestión del papel de la circunferencia en la filosofía. “Cuestión distinta es el significado intencional de la circunferencia. Es un tema físico que aquí no trataré”<sup>23</sup>. Esta consideración de la circunferencia la trata Polo en el cuarto tomo de su *CTC*. La cuestión ahora se complica más porque pasamos a un nivel del conocimiento superior a los que se tratan en este volumen.

Polo, en efecto, se está planteando el conocimiento de un movimiento físico. “Ahora buscamos abandonar la prioridad de la conciencia. Ello conduce a considerar la circunferencia física en concausalidad con el sentido físico de la prioridad temporal, el antes temporal o causa material, y como la forma de un movimiento físico. Según dicha forma, dice Aristóteles, un movimiento es causa de otro”<sup>24</sup>. La realidad física se da, según Polo, en el plano de las concausalidades físicas, es decir, las causas aristotélicas que siempre van unas con otras según diversas agrupaciones. La circunferencia remite a lo que Aristóteles llamaba movimiento circular. “Ahora bien, el acto de la divinidad es la inmortalidad, esto es, la vida eterna. De modo que la divinidad tendrá necesariamente movimiento eterno. Y puesto que el cielo es tal (pues es un cuerpo divino), tiene por ello mismo un cuerpo

<sup>23</sup> Polo, *CTC II*, 12, 1, 225.

<sup>24</sup> Polo, *CTC IV*, 4, 1, 344.

circular que se mueve siempre en círculo conforme a (su) naturaleza”<sup>25</sup>. Para Aristóteles, este movimiento es el principal ya que puede ser eterno porque el comienzo es igual que su final. Polo acepta el movimiento circular aristotélico pero con importantes rectificaciones. “Sin embargo, se ha de evitar una doble conclusión propia de Aristóteles: admitir que el movimiento formalmente circular está, como causa eficiente física, en la región astral (lo que hoy nadie aceptaría, y no pertenece a la explicitación racional), y fundar la forma circular en una conciencia cósmica (lo que es paganismo craso); dicha fundamentación priva de sentido a las causas físicas y a su conocimiento (extrapola la unicidad de la conciencia, lleva consigo una representación del universo, y extiende la influencia de los astros a la vida)”<sup>26</sup>.

El movimiento circular, para Polo, es una pieza importante dentro de la concausalidad física. “El movimiento circular es la causa eficiente cuya forma concausal es la *razón formal de efecto*. De esta manera, la circunferencia se incorpora a la física sin olvidar las causas y sin fundarla en la conciencia”<sup>27</sup>. El movimiento circular es la causa de los movimientos continuos, el cual depende físicamente de la causa final. “En suma, como prioridad formal, la circunferencia física es una prioridad no entera, que no desplaza a otras formas (es sólo forma de movimiento, no de una sustancia), y que depende de la causa final, por lo que no es un objeto (sino causa física). Insisto, la circunferencia física no es una forma entera”<sup>28</sup>. El movimiento circular es una de las concausas de la realidad física, la cual está

<sup>25</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, Gredos, Madrid 1996, II, 3, 114, 286a 5-15.

<sup>26</sup> Polo, *CTC IV*, 4, 1, 344.

<sup>27</sup> Polo, *CTC IV*, 4, 1, 344.

<sup>28</sup> Polo, *CTC IV*, 4, 1, 345.

próxima a la causa final, que implica que el orden de la causa final es impuesto a la realidad inferior por medio de este movimiento circular.

Polo, por otra parte, afirma que la forma del movimiento circular, la circunferencia, no es entera. “Propongo que, por ser exclusivamente forma de un movimiento, la circunferencia física no es una forma entera (no es la forma de una sustancia, ni un accidente, sino la forma de causar un movimiento a otro, cuya forma concausal es, asimismo, otra)”<sup>29</sup>. La forma del movimiento circular no es entera a diferencia de la forma de una sustancia. Por ello, decía en el anterior texto que su forma no desplaza las formas de las sustancias. La forma no entera del movimiento circular es lo que permite su compatibilidad física con las sustancias, es decir, que las dos ocurran dentro del universo físico.

No profundizamos más en esta cuestión de la circunferencia física que supera ampliamente el objetivo que nos hemos marcado en este apartado de la conciencia. Sí decir que, desde nuestra posición, este uso de la circunferencia nos parece más coherente que el adoptado en la conciencia. En cualquier caso, advertimos que Polo no dice que el movimiento circular sea una circunferencia, sino que la circunferencia permite pugnar con este movimiento y conocer así la forma (del movimiento).

Añadimos, como comentario final de todo el apartado, que la conciencia sensible de la que hablamos no coincide con tener ideas sobre estos aspectos, sino elevar las representaciones específicas al foco de atención. Se puede tener conciencia de las ideas, como de todo lo que sea representable, pero con la conciencia sensible queremos expresar un conocimiento muy definido, en concreto, unas representaciones que tienen un papel relevante en la imaginación. Es cierto que este apartado se parece mucho al

<sup>29</sup> Polo, CTC IV, 4, 1, 344.

análisis de la sensibilidad interna que hicimos en el anterior volumen. Esto no debe extrañar porque el contenido es realmente el mismo. En este apartado hemos insistido más en las representaciones como tales, y también se han incluido algunos comentarios para ilustrar nuestra presentación.

## 4. El nivel ordinario de la conciencia

Una cuestión que ha ido surgiendo en los anteriores apartados, especialmente en los primeros, es la proximidad de la vida con la conciencia. Esto ha sido más evidente cuando hemos descrito la conciencia con la noción de habitar. Ahí se hizo referencia al hábito, con tantas implicaciones filosóficas que tiene, pero también lo propusimos con el sentido más ordinario que en nuestra vida tiene habitar. En esta dirección, se dijo que otro rasgo de la conciencia es la proximidad. La conciencia pone en el foco de atención lo que antes hemos conocido operativamente, y lo ofrece como lo dado naturalmente. Lo elevado en la conciencia es lo que tenemos a mano para hacer nuestra vida.

Aquí, cuando hablamos de vida, de lo ordinario, nos estamos refiriendo a la de cualquier hombre. También los locos viven en el nivel de la conciencia, aunque sea con las ideas más disparatadas. Por ello, hemos querido resaltar este nivel de la vida humana que se da en el plano superior de la conciencia. El humus de nuestra vida es la conciencia, no las operaciones cognoscitivas, las cuales pueden ser perfectamente ignoradas, e incluso rechazadas, sin que eso disminuya nuestro nivel de la conciencia. Esto ha sido una de las razones que hemos aducido para explicar la dificultad para descubrir las operaciones cognoscitivas.

Esto no significa que vivamos todo el tiempo en el nivel de la conciencia. Por supuesto que hay cosas que conocemos, pero tienen una influencia periférica sobre nuestras vidas; de estas no decimos que se encuentren en

el nivel de la conciencia. Es más, hay cosas que han podido estar en nuestra conciencia durante una etapa de la vida, y luego han ido saliendo, llegando incluso a desaparecer de la memoria. Lo conciencial, lo vital, es muy específico, pero puede ir tomando contenidos muy diversos, los cuales conviven con más conocimientos que están fuera de este plano de la conciencia.

Este estado de superioridad de la vida ordinaria que se da en la conciencia no es percibido de la misma forma por otros filósofos. Por ejemplo, Heidegger en *Ser y Tiempo* tiene una concepción del hombre en diferentes estados, el cual, el de lo cotidiano se presenta en un estado de caído.

Heidegger hace su análisis antropológico en torno al *Dasein*, que es un ente especial entre los entes. “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*”<sup>30</sup>. Lo genuino del *Dasein* es que a este se le ha encomendado el ser. La cuestión del ser fue el tema que orientó la investigación filosófica de Heidegger a lo largo de toda su vida. Lo que mueve al análisis del *Dasein* es encontrarlo en su realidad más genuina: “Los dos caracteres del *Dasein* que hemos esbozado, la primacía de la “*existentia*” sobre la *essentia* y el ser-cada-vez-mío, indican ya que una analítica de este ente se ve confrontada con un dominio fenoménico *sui generis*”<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 35.

<sup>31</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 68.

Dentro de esta analítica, Heidegger encuentra un rasgo muy definitivo del *Dasein*. “En contraposición con estas significaciones precientíficas y ónticas, la expresión “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el *Dasein* sea ante todo y en gran medida económico y “práctico”, sino porque el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge, cuidado*. A su vez, esta expresión deberá comprenderse como concepto estructural ontológico”<sup>32</sup>. El cuidado no es solo un modo de estar el *Dasein* en el mundo, sino que debe ser entendido como una parte de su estructura ontológica.

Con lo expuesto, vemos el carácter excepcional del *Dasein* entre los demás entes, que tiene entre sus manos las responsabilidad de habitar con el ser. El *Dasein*, dentro de su estructura, encuentra la función de cuidar lo que se ha puesto a su disposición

Por otro lado, también encontramos a este mismo ente, el *Dasein*, en su cotidianidad:

“Con la interpretación del coestar y del ser-sí-mismo en el uno queda contestada la pregunta por el quién de la cotidianidad del convivir. Estas consideraciones han aportado, a la vez, una comprensión concreta de la constitución fundamental del *Dasein*. El estar-en-el-mundo se ha hecho visible en su cotidianidad y medianía.

El *Dasein* cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno. (...). *Ella misma, en su modo de*

<sup>32</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 83.

*ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma*”<sup>33</sup>.

El *Dasein*, en su cotidianidad, tiene una cierta comprensión de su estructura pero, sin embargo, ‘yerra sobre sí mismo en su modo de ser cotidiano’. El *Dasein* siempre vive en lo que es, pero su vida cotidiana no le ayuda a descubrir lo que su interioridad puede dar de sí. Otro texto en el que se advierte este estatuto de la cotidianeidad.

“Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el *Dasein* es cotidianamente su “Ahí”, es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo. En cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no son algo que está-ahí en el *Dasein*, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* [*Verfallen*] del *Dasein*.

Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”<sup>34</sup>.

Heidegger dice que la ‘habladuría, curiosidad y ambigüedad son determinaciones esenciales del ser de la cotidianidad’. Luego, afirma que esto no supone un juicio negativo y, al mismo tiempo, denomina de ‘caído en el mundo’ el estar absorbido por esas determinaciones esenciales.

<sup>33</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 153-154.

<sup>34</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 197-198.

Heidegger no hace ninguna valoración sobre su caracterización, pero el vocabulario usado manifiesta, más bien, un estado de inferioridad, probablemente, respecto a lo que es más genuino del *Dasein*.

En otro texto que incide en la descripción de la cotidianidad: “A esta “movilidad” del *Dasein* en su ser propio nosotros la llamamos el *despeñamiento* [*Absturz*]. El *Dasein* se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al *Dasein* esta caída, interpretándola como “progreso” y “vida concreta””<sup>35</sup>. La caída pasa a convertirse en despeñamiento que, ahora sí, carece de fundamento. Aquí sí que aparece un tinte negativo que es reforzado en cuanto que hay otra parte de la realidad, el estado interpretativo público, que busca ocultar esta ‘caída del *Dasein*’.

Heidegger insiste en el *Dasein* caído: “El *Dasein* en cuanto cadente ha desertado ya *de sí mismo*, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar, quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo *mundo* que forma parte de su ser”<sup>36</sup>. Este *Dasein* caído deserta de sí mismo viviendo entre los entes de su mundo, pero ignorando la realidad del ser que fundamenta ese mundo.

Entendemos que Heidegger no quiera hacer ninguna valoración crítica de la cotidianidad, pero algunas de las expresiones usadas para describirla no tienen una acepción positiva. Heidegger propone una visión del hombre que es ignorada por el hombre ordinario no filósofo. Por ello,

<sup>35</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 200.

<sup>36</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 198.

también describe la situación del hombre como de espaldas a su realidad ontológica más alta.

Nosotros no estamos planteando una antropología, sino solo una teoría del conocimiento. También somos conscientes de que el hombre ordinario suele desconocer las propuestas filosóficas. No obstante, afirmamos que el hombre cotidiano ignora las operaciones cognoscitivas porque vive en un plano superior que es el de la conciencia. En ese nivel, todo le viene dado de forma natural.

Con lo dicho no debe entenderse que, cognoscitivamente hablando, no haya niveles superiores al de la conciencia. Por supuesto, como ya lo es el propio hábito abstractivo que será descrito en el siguiente capítulo. Las operaciones cognoscitivas, según Polo, son jerárquicas<sup>37</sup>. Por tanto, no es indiferente progresar en su realización, pero esto no impide que el hombre viva ya cognoscitivamente en un nivel alto desde su aparición en este mundo.

Por otra parte, al igual que en Heidegger, decimos que en todo lo que hemos expuesto hasta el momento de las operaciones y del hábito abstractivo, no ha habido ninguna valoración ética o moral. La teoría del conocimiento no versa sobre el bien y el mal; solo declara cómo es la operatividad de nuestro conocimiento.

<sup>37</sup> Polo incluye la jerarquía dentro de la axiomática de su teoría del conocimiento: “Si es cierta la diferencia entre operaciones, ha de preguntarse por el criterio de diferencia. El axioma B es la contestación a esa pregunta. Es el axioma de la jerarquía o de niveles, puesto que se enuncia así: la diferencia entre las distintas operaciones (y objetos) es jerárquica”. Polo, CTC I, 6, 2, 153. Y poco después aclara lo que quiere decir con jerarquía en el conocimiento: “Las operaciones se distinguen según un criterio de jerarquía; es decir, con unas se conoce más que con otras”. (*Ibidem*, 153).

# Capítulo 6. El conocimiento de la inteligibilidad

Pasamos ahora al núcleo de lo que es el hábito abstractivo. Comenzamos este volumen hablando de la separación del acto cognoscitivo realizada por el conocimiento habitual. Entonces dijimos que el hábito separaba la intencionalidad de la imagen. Avanzando en el desarrollo de este volumen, caímos en la cuenta de que lo que llamamos la separación de la imagen, está dentro de otro hábito cognoscitivo, el lenguaje o el habla. Este hábito incluye la atención de la imagen y su separación para poder nombrarlo con un término. Aunque no tenemos una certeza completa sobre la conciencia, nuestra postura es que también hay que considerarla por el lado del hábito lingüístico.

Este desarrollo de la investigación ha modificado el estatuto del hábito abstractivo para reducirlo estrictamente a la iluminación de la intencionalidad. Este es el punto de más interés en este volumen porque implica un conocimiento directo de la espiritualidad, que en este caso es la inteligibilidad o la realidad puramente intelectual. Esto no se había dado en el nivel operativo abstractivo y tampoco en el hábito lingüístico. Por ello, el conocimiento más neto de este ámbito permite una constatación directa de esta realidad.

Con lo dicho, no pretendemos afirmar que no se conozca lo espiritual si no se ejerce este tipo de actos. La espiritualidad se ha conocido desde antiguo, y se conoce también actualmente por tantos que no tienen la menor idea de las operaciones cognoscitivas<sup>1</sup>. Lo que sí decimos es que, en este último caso, el conocimiento de la espiritualidad está mezclado con algo material, como puede ser el lenguaje, o alguna imagen, o cualquier otro elemento que tenga su sede en la imaginación.

Por ello, tampoco sorprende tantos pensadores y no pensadores que no admiten la existencia de lo espiritual; solo aceptan lo que es material. En el caso de alguien que ejerza el hábito abstractivo, no podría decir que rechaza lo espiritual porque es algo que conocería con evidencia. En caso de que negase la espiritualidad, lo haría en contra de su propia capacidad cognoscitiva.

## 1. El hábito abstractivo

Entrando en la cuestión del hábito abstractivo, avisamos de que es mucho más fácil decirlo que ejercerlo. También recordamos que, desgraciadamente, las palabras no pueden hacer que el lector sea capaz de ejercer el hábito automáticamente. El lenguaje y el hábito abstractivo son dos

<sup>1</sup> El conocimiento de lo espiritual del hombre tampoco tiene mayores complicaciones. La realidad del propio conocimiento, o del amor, o la capacidad de admiración ante la belleza, o tantísimas cosas que no pueden ser explicadas con categorías puramente materiales, hace posible el conocimiento de esta realidad a todos los hombres con cierta facilidad. La dificultad suele proceder de prejuicios que pueden arraigar en la vida humana. El conocimiento de la espiritualidad por parte del hombre es de extraordinaria importancia para su vida por las implicaciones que conlleva. En nuestro origen solemos admitirlo salvo que nos eduquen en contrario, y suele ser en edades más tardías cuando se puede rechazar la espiritualidad, normalmente también mediante el uso de razonamientos, o apoyándonos en experiencias vitales negativas.

niveles diferentes que no tienen un paso directo del uno al otro. Esto también pasa con las operaciones cognoscitivas, pero estas son más fáciles de descubrir porque normalmente sí que las ejercemos aunque no tengamos conciencia de ello. No obstante, todas las reflexiones que se hagan sobre esta materia pueden ayudar a detectarlo. Desde luego, además de las lecturas, hace falta el esfuerzo personal por conocer más a fondo las operaciones cognoscitivas, que son un paso imprescindible para poder ejercer los hábitos. Recordemos que la cuestión de las operaciones cognoscitivas no es solo entenderlas, sino que hace falta ejercerlas para que su conocimiento tenga un rendimiento vital.

Bien, entrando sin más preámbulos, afirmamos que el hábito abstractivo consiste en la iluminación de su parte espiritual, que es la intencionalidad. Por ahora, dado que solo hemos analizado las operaciones abstractivas, añadimos que este hábito conoce la intencionalidad abstractiva. Esto implica que hay diversos tipos de intencionalidad que se corresponden a los diversos actos cognoscitivos. No hay por qué pensar que la intencionalidad sea igual para todo. Lo lógico es que difiera con los distintos actos, pero esto no se puede asegurar hasta que se ejerzan otras operaciones y sus correspondientes hábitos.

En nuestro caso, que ya hemos realizado una investigación sobre la operación de la generalización, hemos advertido otro tipo de intencionalidad distinto al de la abstracción. Por ello podemos decir que la intencionalidad de la generalización tiene un carácter comparativo del que la abstracción carece.

Ahora bien, y ¿cómo es esta intencionalidad de la abstracción? Pues podemos decir que se trata de un puro remitir como real. Cuando despe-gamos la atención de la imagen sensible, somos testigos de que esta (la atención) es un puro remitir a lo dado en la imagen. Es decir, vemos el

color verde, y podemos distinguir que una cosa es el color verde que estamos viendo, y otra la atención con la que accedemos a ese contenido.

Alguno podría objetar, que esa intencionalidad de la atención, puede ser realmente el sensorio común con el que se conoce el acto de ver. Pero esto no es así, porque podemos atender tanto al color verde, como al acto de ver el color verde. En estos dos casos, el contenido es diferente, pero la atención es la que advertimos en el hábito abstractivo.

No obstante, aviso que esto que acabo de decir sobre el hábito abstractivo está relativamente bien, salvo que me he adelantado en la descripción del hábito. No me ha quedado más remedio porque en otro caso no dispondríamos de ninguna referencia para entender lo que voy a explicar a continuación.

Realmente, lo afirmado sobre el hábito abstractivo no es dicho hábito en toda su pureza. ¿Y en qué consiste la pureza del hábito abstractivo? En que debe ser conocido en la mudez del habla. En el nivel del análisis del hábito abstractivo en el que nos encontramos, es decir, cuando estamos conociendo directamente la intencionalidad abstractiva, deberíamos callarnos sobre lo que conocemos en este hábito.

En este nivel, las palabras sobran, mientras que faltaban cuando hablamos del sentido de la imagen, justo previamente a denominarla por medio de un término. Nosotros acabamos de describir la intencionalidad abstractiva para poder dar sentido al apartado que estamos exponiendo pero, estrictamente, eso no es un conocimiento puro de la intencionalidad.

El conocimiento puro de la intencionalidad es mantenerse en el puro despegue de la intencionalidad sobre la imagen sin buscar ningún tipo de

término o imagen que lo defina, lo explique o trate de conectarlo al resto de nuestro saber.

Esto, ciertamente, es muy difícil porque estamos acostumbrados a pensar por medio de palabras, y se nos puede hacer muy ascético mantener la atención de la intencionalidad sin relacionarlo con todo el resto de nuestro pensamiento.

Otra dificultad respecto a este conocimiento es que, históricamente hablando, la noción de intencionalidad no la hemos inventado nosotros. El término ya existe, y tenemos la tendencia a incorporar todo ese saber que hemos recibido a nuestros hallazgos, especialmente cuando son más escurridizos como es en este tema de la intencionalidad.

Si nos preguntamos: ¿quién ha visto la intencionalidad? Desde luego, con los ojos de la vista nadie. Es normal que, cuando nos referimos a las cosas espirituales que no son percibibles por los sentidos, los asociemos rápidamente a términos que han sido utilizados previamente para realidades espirituales.

No obstante, creo que la atención es un claro indicio de la intencionalidad, siendo la atención fácilmente cognoscible por cualquiera. Por tanto, no estamos absolutamente desprovistos en esta etapa del conocimiento del hábito abstractivo. Pero si alguien quiere conocerlo con más pureza, debe olvidarse de las palabras o de cualquier otra idea que no sea la propia separación de la intencionalidad.

También añadimos que, si nuestras preocupaciones cognoscitivas son muy pobres, entonces la iluminación del hábito abstractivo tiene un rendimiento prácticamente nulo. Pero, entonces, el problema no solo sería que no se conozca, lo cual puede ser así, sino que, aunque lo conociéramos, no sabríamos qué hacer con ese conocimiento. Nos va a parecer

totalmente insulto e irrelevante. Es bueno que el progreso de la teoría del conocimiento sea paulatino, y atendamos solo a lo que nos afecte, al menos un poco, a nuestra vida real.

El conocimiento habitual es de lo más tardío que he tenido lugar en la filosofía. Aunque ya se advirtió este tipo de conocimiento en la filosofía medieval, es solo en el siglo pasado cuando se ejerció con más efectividad; y esto se hizo en unos términos que poco tienen que ver con lo que estamos utilizando aquí. Solo es después, con Polo, cuando esta cuestión se planteó más correctamente, en directo y en la dirección que nosotros estamos intentando desarrollar.

Por ello, avisamos de no despreciar las dificultades que existen para la comprensión de esta temática porque son ciertamente reales.

## 2. La comunicación de este hábito

En el anterior apartado hemos comentado las dificultades del conocimiento de la intencionalidad abstractiva, a lo que se ha unido la problemática del uso de las mismas palabras para poder explicarlas.

Ciertamente, en la redacción de un libro hacen falta las palabras; para poder comunicar un conocimiento se requiere del uso de palabras que traspasen la información. Esto es un hecho innegable pero, al mismo tiempo, sostendemos la prioridad del conocimiento respecto del lenguaje. Solo se puede hablar cuando se sabe, no solo hablar, sino también de aquello de lo que se habla. Esto es algo que quedó más patente cuando expusimos el sentido que viene dado por la imagen. Ahí se pudo entender más fácilmente la prioridad del conocimiento sobre el lenguaje.

Bueno, pues ahora mantenemos esta misma tesis, la prioridad del acto cognoscitivo sobre el lenguaje, también en el nivel habitual. De hecho,

afirmamos esta tesis en cualquier nivel de teoría del conocimiento. También es por ello que el lenguaje tiene que ir muy próximo al conocimiento porque, en otro caso, no podríamos hablar de ello. Es cierto que, aunque solemos pensar con palabras, a veces notamos que queremos decir algo y no nos viene el término a la cabeza. Es un indicio de la no exacta equivalencia de pensamiento y lenguaje.

En lo que se refiere al lenguaje del hábito abstractivo, sostenemos que se realiza de forma semejante al que tuvo lugar con la denominación de la imagen abstractiva. Es decir, tiene lugar una elevación de la intencionalidad abstractiva, y luego es iluminada desde el lenguaje. Nuestra propuesta es, con un mayor alcance, que el lenguaje actúa de la misma forma en cualquier nivel cognoscitivo, sea operativo o habitual. Sea lo que sea que estemos conociendo, no podemos hablar de ello si no somos capaces de traducirlo al lenguaje; y la formación del lenguaje, salvo su formación inicial, se lleva a cabo siempre desde el lenguaje previo.

Por tanto, distinguimos entre la iluminación del hábito abstractivo, que es por lo que conocemos la intencionalidad abstractiva, y la comunicación, el lenguaje, de ese hábito, que se trata de otro hábito diferente. Por ello decimos que el hábito abstractivo, en su rendimiento neto, es mudo. Su comunicación es posterior. Esto hace enormemente difícil la realización del hábito abstractivo porque solemos tener una dependencia total al lenguaje del que no somos capaces de despegarnos. Esta tendencia se opone a un mejor conocimiento del hábito abstractivo. Al mismo tiempo, admitimos que también hay un conocimiento válido de este hábito, aun cuando vaya ligado al lenguaje. Nosotros hemos apelado a la noción común de la atención para entender mejor la intencionalidad. ¿Es esto el conocimiento del hábito abstractivo en su estatuto puro? No, pero, al mismo tiempo es un conocimiento válido, aproximativo, de la intencionalidad.

Normalmente, cuanto mayor esfuerzo se realiza en esta dirección, mejor aproximación se hace a esta noción.

Aceptado que el lenguaje sea ejercido de la misma manera que con las imágenes, debemos atender a las dificultades que se presentan en la denominación terminológica del hábito abstractivo. Es claro que hay una diferencia neta entre la imagen de un abstracto y la intencionalidad de un acto abstractivo. La imagen está completamente abierta a la intencionalidad, de tal modo que el conocimiento de esa imagen es innegable. En la fase lingüística de las imágenes sensibles es de gran ayuda la consistencia de la propia imagen. ¿Qué es el color verde? Todo aquello que cuando lo miremos, efectivamente nos haga decir que eso es del color verde.

¿Cuál es el problema en el hábito abstractivo? Que el conocimiento de la intencionalidad suele ser mucho más débil, por lo que puede hasta succumbir al lenguaje. Con esto no decimos que el conocimiento de la intencionalidad sea necesariamente débil. Se puede conocer cada vez con más entereza, de una forma tan pura que su realidad no sea menos cierta que la de la imagen. En este último caso, la distinción del hábito abstractivo con el lenguaje no viene acompañada de confusiones entre ambos niveles.

Pero nuestro acceso a estas nociones es, históricamente hablando, progresivo. De la intencionalidad, ya tenemos un cierto cuerpo doctrinal en la filosofía medieval, que no es exactamente lo que nosotros estamos aquí proponiendo. También (la intencionalidad) ha llegado a la filosofía contemporánea a través de Brentano, quien a su vez apela a Aristóteles para el descubrimiento de esta noción, pero que tampoco es del todo parecida a la que nosotros decimos.

La propuesta poliana es un paso importante para una comprensión más rigurosa de la intencionalidad. Su decidida apuesta por el acto

cognoscitivo y por la caracterización de los diferentes actos, ha situado a la teoría del conocimiento en una posición mucho más alta respecto a las propuestas anteriores. Pero, en cualquier caso, la aproximación a este tipo de nociones ha sido siempre lingüística, y lo sigue siendo. Nunca hemos conocido los actos cognoscitivos de los pensadores, sino solo lo que ellos nos han contado sobre dichos actos.

En este sentido, la fenomenología de Husserl ha sido de mucha ayuda porque ha permitido atender directamente a una serie de realidades sin tener que usar unos conceptos teóricos que mediasen. Estos conceptos teóricos impedían mirar directamente a lo que se pretendía conocer. Husserl quebró esta cadena y permitió conocer tantas cosas próximas que estaban a nuestro alcance. Nosotros podemos decir que nuestras descripciones de los actos cognoscitivos son fenomenológicas, simplemente lo que vemos en el ejercicio de esos actos.

La limitación de Husserl fue imponer la fenomenología como método general para el conocimiento de todo. Desde nuestra propuesta, Husserl no puede ver los diferentes actos cognoscitivos porque la fenomenología solo atiende a lo que tiene delante. Si se pone la fenomenología como lo primero, entonces se pierden todas las distinciones que se puedan hacer anteriormente, es decir, en nuestro caso, se pierden los actos cognoscitivos. Para nosotros, la fenomenología es útil en un segundo paso, es decir, cuando se han ejercido los actos.

Otra importante limitación de la fenomenología de Husserl fue su reduccionismo existencial que no aceptamos. La intencionalidad está abierta a la realidad por medio de una imagen. Poner la existencia de lo conocido entre paréntesis no mejora los análisis fenomenológicos, pero sí convierte en problemático lo que no lo es. En este punto, Husserl fue prisionero de su tiempo, donde no se admitía que una filosofía fuese seria si no era crítica

frente a la realidad. Quien aceptaba la realidad era tildado de realista ingenuo e, inmediatamente, sus ideas tenían poco valor para la comunidad filosófica. Lo curioso es que Husserl siempre fue muy abierto a la realidad, de la que solo ponía en duda (entre paréntesis) su existencia.

El lenguaje es ciertamente una dificultad para el ejercicio puro del hábito abstractivo pero, a su vez, es el camino normal para acceder a dicho conocimiento. No debemos pensar que la comunicación solo implique impedimentos para el ejercicio del hábito abstractivo. La prosecución en los intentos puede ayudar a que se llegue a ese acto, como de forma natural. Eso sí, suele requerir bastante trabajo.

Volviendo a la iluminación lingüística del hábito abstractivo, ya dijimos anteriormente, que dicha iluminación debe hacerse desde el lenguaje previamente formado. Esto es lo que da coherencia a las lenguas, que los nuevos términos no son completamente aislados del resto de la lengua, sino que, normalmente ya surgen hasta introducidos en red con los demás términos del lenguaje.

Esta conexión lingüística del nuevo término implica que la referencia a la lengua es según una determinada comprensión, sea del tipo que sea. Esto es lo que podemos llamar hermenéutica o interpretación de lo conocido.

En el caso de la imagen abstractiva no tuvimos problemas de interpretación. Ciertamente, la designación de la imagen se hace desde el lenguaje, pero todo el sentido que se da al término es recabado por la imagen. Aquí la interpretación tiene muy poco espacio.

Pero en el caso del hábito abstractivo, la iluminación que se haga (de este) desde el lenguaje es fundamental porque le puede transferir su propio sentido, ahogando a lo conocido (en el hábito abstractivo).

Insisto en los dos accesos al hábito abstractivo que conviene aclarar para poder entender lo que estamos comentando en estos párrafos. Si el acceso es fuerte, de manera que se detecta claramente sin apoyo en el lenguaje o en otras imágenes, entonces su conocimiento transforma nuestro lenguaje que trata de adaptar su comprensión al nuevo nivel hallado. Esto, desde luego, sería lo más conveniente.

En caso de que nuestro acceso al hábito abstractivo sea lingüístico, entonces el conocimiento del mismo es débil, y puede serlo tanto que lo conocido habitualmente podría sucumbir al lenguaje. Esto sería como otro extremo en el conocimiento del hábito abstractivo, donde este se pierde como una idea más dentro de nuestra comprensión ya formalizada lingüísticamente.

¿Qué ha sido lo más frecuente hasta ahora? Que el acceso ha sido lingüístico y se ha hecho una interpretación de lo conocido desde su base comprensora aunque, al mismo tiempo, este conocimiento también dio lugar a una modificación del lenguaje de quien realizaba ese acto abstractivo. Esto es lo más frecuente, que lo conocido es incluido dentro del lenguaje del comprensor al mismo tiempo que lo modifica.

Esto, de algún modo, explica las diferentes posturas filosóficas que tienen expresiones tan diversas. No digo que esto sea por el conocimiento del hábito abstractivo, el cual, al fin y al cabo, ha tenido una atención parcial en la filosofía, sino porque la filosofía suele atender a las realidades supersensibles, lo que no es percibible por los sentidos, las cuales han sido interpretadas con una gran pluralidad de posiciones, incluyendo la negación de una realidad que otros afirman.

Aparte, la hermenéutica encuentra también su espacio. No lo proponemos como el método de la filosofía, porque volvemos a insistir que lo

primario en la teoría del conocimiento es el propio conocimiento, no su interpretación lingüística. Pero si el acceso a una realidad es débil, aunque sea sensible, no queda más remedio que interpretar. Siempre es posible renunciar a pronunciarse respecto de algo, pero nuestra tendencia a teorizar nos suele empujar a manifestarnos sobre lo que, incluso, apenas conocemos de oídas.

Dejamos ahora esta cuestión que ya abordaremos con más precisión en el último apartado.

### **3. La presencia mental**

El hábito abstractivo es la iluminación de la intencionalidad abstractiva, la que es propia de las operaciones abstractivas. Desde nuestro marco gnoseológico, hay más operaciones que las abstractivas. Esto es bastante obvio desde la abstracción, operación que no tiene mucho alcance cognoscitivo. Poco seríamos capaces de conocer si solo dispusiésemos de la abstracción. Es un hecho innegable que podemos pensar muchas más cosas que abstraer. Polo propone otras varias operaciones diferentes a la abstracción como ya hemos dicho en otras ocasiones.

Teniendo diversos tipos de operaciones, podemos admitir que la intencionalidad no sea la misma para esas diversas operaciones. En mi caso, ya hice notar en otra investigación que la intencionalidad propia de la generalización no es exactamente la de la abstracción. En la generalización, dijimos que su intencionalidad es un remitir en comparación. Sin embargo, en la abstracción hemos descrito su intencionalidad como un remitir como real. Es de esperar que nuevas operaciones impliquen diferencias en sus respectivas intencionalidades.

Esto permite avistar que la iluminación de la intencionalidad abre algo más amplio que lo puramente descubierto en el hábito abstractivo, tal como lo hemos mostrado en este capítulo. De hecho, hemos hablado del conocimiento, casi de un modo puntual, del hábito abstractivo. No obstante, cabe que la iluminación de este acto pueda ser mantenida. Nuestra consideración del hábito abstractivo fue puntual porque entonces estábamos demasiado atentos al lenguaje, pero es claro que lo conocido una vez, puede ser nuevamente conocido posteriormente.

En Polo hay una noción relacionada con lo que estamos aquí hablando, que ya ha aparecido a lo largo de esta investigación, que es la presencia mental. Ya vimos que esta noción es muy amplia, con una variedad de rasgos que hacía difícil precisar su significado.

Nos detenemos nuevamente en la aportación de Polo sobre esta noción, que es una de las que consideramos centrales en su filosofía. Sin ánimo de agotar la cuestión, vamos a exponer las aportaciones polianas desde dos de sus obras en las que esta noción ha tenido una mayor relevancia.

### **3.1 La presencia mental en *El acceso al ser***

En Polo es importante hacer referencia a *El acceso al ser*, porque la noción de presencia mental fue la clave para lo que denominó como abandono del límite mental, el método que permitía acceder al acto de ser. No obstante, avisamos que, a pesar de ser central en esta obra, Polo no dio una definición de la presencia mental, sino solo algunas descripciones. “Considerada en orden al tiempo la presencia es articulante. El tiempo articulado es el tiempo entero”<sup>2</sup>. En cuanto al significado de la articulación del

<sup>2</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 49.

tiempo, Polo añade: “El tiempo de la presencia es la articulación de pasado, presente y futuro. La presencia mental es imprescindible para esta articulación”<sup>3</sup>. Esta concepción de la presencia mental es muy frecuente en sus diversas obras, y da como una primera orientación para enfocar este concepto.

Pero, no es esta la única caracterización que nos encontramos sobre la presencia mental. “Llamo conocimiento abstractivo a la determinación directa, no negativa, propia de la presencia mental”<sup>4</sup>. Polo une la presencia mental, esta vez, a la determinación del conocimiento abstractivo, como también se detecta en este otro texto: “La abstracción en sentido propio es el conocimiento directo inherente a la presencia mental, es decir, el conocimiento que suple en presencia al ser: ésta es la precisividad como tal, que en orden a la negación se marca en la exención de la necesidad de ser puesta”<sup>5</sup>. En este texto, Polo expone claramente la separación entre el ser y la presencia, la cual, respecto al conocimiento, es la que suple inteligi-blemente al acto de ser. Esta viene a ser la tesis central de esta obra. “Pro-gramáticamente, se cifra en el abandono de la presencia mental como mé-todo para la advertencia del ser”<sup>6</sup>. Con respecto al ser, la presencia recibe otra descripción: “La presencia es la diferencia pura con el ser, y al revés: la diferencia entre conocimiento y ser es exclusivamente la presencia men-tal”<sup>7</sup>. Según Polo, la presencia es lo que se distingue netamente del ser.

Otra descripción de la presencia mental aparece junto a la noción de tener:

<sup>3</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 50.

<sup>4</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 57.

<sup>5</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 59.

<sup>6</sup> Polo, *Acceso al ser*, 3, 3, 293.

<sup>7</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 89.

“Tener según la presencia significa: todo lo demás. *Todo lo demás* es la disposición matizada según la presencia mental en que se lleva a cabo el ocultamiento de lo más importante del límite. (...).

(...). Insisto: «todo lo demás» es simplemente, modalidad dispositiva, no el ser<sup>8</sup>.

En relación al tener, la presencia es la modalidad dispositiva que excluye al ser. Esta descripción de la presencia, como disposición, no tiene una relación directa con su valor de articulación del tiempo o de conexión con la determinación directa. Parece que Polo está considerando la presencia desde la vertiente práctica.

Creemos que es de más interés, cómo Polo engarza el conocimiento abstractivo con el haber. “Empecemos por la dimensión abstractiva. La hemos cifrado en la presencia mental. La determinación directa de la presencia es la noción de lo que hay. La exención y el suplir se determinan como lo que hay<sup>9</sup>. Lo que exime y suple es precisamente lo que proporciona el haber. “El haber es la presencia mental. Sin pensar no cabe haber. Pero como haber, la presencia mental asume la antecedencia<sup>10</sup>. Esta es, para nosotros, la mejor descripción de la presencia mental que, además, conecta con la articulación del tiempo y la determinación directa propias de la abstracción. La presencia mental es el haber que tiene lugar en el pensar. En esta obra de Polo, precisamente el haber del pensar es incompatible con el ser como tal. Es por ello que Polo propone el abandono de la presencia mental (haber del pensar). Aquí ya se nota con más fuerza que la presencia mental es el acto de pensar, y tal vez se podría delimitar más como el acto cognoscitivo de abstraer.

<sup>8</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 87.

<sup>9</sup> Polo, *Acceso al ser*, 1, 2, 69.

<sup>10</sup> Polo, *Acceso al ser*, 3, 1, 232.

Nos parece, por tanto que Polo caracteriza primeramente la presencia mental según la abstracción, porque es la operación que suple el ser, como nosotros mismos también hemos afirmado, con algunos matices diferentes al planteamiento poliano. Más tarde, la afirmación más neta de que la presencia es el haber, permite entender que Polo aproxima la presencia mental al acto cognoscitivo.

Desde nuestra postura, la aproximación de la presencia mental al acto, nos permite afirmar que esta se conoce por medio del hábito abstractivo. El haber de la presencia mental es el que se tiene por medio de la intencionalidad. Esta última afirmación no hubiera sido bien vista por Polo, para quien la intencionalidad reside en el objeto (lo que hay), no en el acto cognoscitivo (el haber).

### **3.2 La presencia mental en el *Curso de teoría del conocimiento***

El *Curso de teoría del conocimiento* (CTC) es una obra posterior a *El acceso al ser*. Esto tiene como consecuencia que la noción de presencia mental adquiere un mayor desarrollo en el CTC. De hecho, ya hemos utilizado muchos textos del CTC para apoyarnos en ellos en esta investigación.

En este apartado solo queremos mostrar de manera más concentrada los diversos rasgos que toma la presencia mental en esta obra.

La conexión de la abstracción y la articulación temporal es explícita en este texto: “Decíamos que la determinación abstracta se conoce en tanto que la presencia mental articula el tiempo”<sup>11</sup>. Así constatamos la continuidad con *El Acceso al ser* en este aspecto.

<sup>11</sup> Polo, *CTC IV*, Introducción, 4, 80.

En cuanto a la relación de la presencia mental con el hábito abstractivo: “Por consiguiente, es oportuno recordar que la inteligencia no ejercería la operación explicitante si no fuera perfeccionada por el hábito abstractivo, el cual manifiesta la presencia mental como verbo, o sea, como articulación temporal (en presencia)”<sup>12</sup>. El hábito abstractivo ilumina la presencia obteniendo diferentes resultados. “Y es que, al manifestar el hábito abstractivo la presencia mental, es conocida la independencia de ésta respecto de las intenciones sensibles antecedentes: manifestar la operación intelectual no es iluminar especies impresas sensibles”<sup>13</sup>. O con respecto a la prosecución de las operaciones racionales: “La segunda dimensión del abandono del límite mental es incoada en la manifestación de la operación de abstraer (hábito abstractivo), pues, como se acaba de decir, si la operación -la presencia mental- no es manifestada, no puede ser separada del objeto. Si la manifestación de la presencia por el hábito abstractivo no se mantiene en las operaciones ulteriores, la prosecución operativa es la línea que he llamado negativa o generalizante (en ella la operación vuelve a ocultarse y lo conocido es intencional)”<sup>14</sup>.

Por otro lado, en Polo es patente que la presencia hace referencia al acto cognoscitivo, no al objeto. “Sin más, la presencia mental no es física, sino un acto intelectual”<sup>15</sup>. Polo llega a decir que la presencia es la aprioridad del objeto. “Con todo, la presencia mental es, asimismo, *a priori*, pues es el estatuto del objeto en tanto que poseído por una operación”<sup>16</sup>. Así también es calificada la presencia en este otro texto: “Decíamos que la presencia mental se caracteriza por la antecedencia: la presencia mental, el

<sup>12</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 103.

<sup>13</sup> Polo, *CTC IV*, 5, 2, 467.

<sup>14</sup> Polo, *CTC IV*, 5, 2, 466-467.

<sup>15</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 2, 133.

<sup>16</sup> Polo, *CTC IV*, Introducción, 1, 33.

acto de pensar, es *a priori* respecto de lo pensado. No es un *a priori* kantiano, constructivo; pero si no se ejerce el acto de pensar, no *hay* (objeto pensado). La operación, simultánea con el objeto pensado, es *a priori*. Sin el carácter de antecedencia de la presencia mental, no se podría decir que se conoce *ya*; el *ya* no describiría el objeto. La antecedencia respecto del *ya* es la presencia”<sup>17</sup>. La aprioridad del acto cognoscitivo, la presencia, hace que Polo la califique con el término de antecedencia. La presencia mental es la antecedencia que permite obtener el objeto intencional, y con ello el contenido

Otro aspecto importante de nuestra investigación ha sido el hábito lingüístico. También detectamos que tiene su conexión con la presencia mental en Polo como ya hemos visto anteriormente. “El hábito correspondiente a la abstracción es saber hablar. Dicho hábito conoce la presencia mental. ¿Cómo la conoce? Como un valor verbal. El valor verbal es, efectivamente, la expresión del conocimiento habitual lingüístico de la operación abstractiva que estriba en saber hablar con verbos y con nombres. Los abstractos son determinaciones. La verbalización de las determinaciones, es decir, el establecimiento de una vinculación semántica nombre-verbo, es la expresión de la commensuración de la presencia mental con los objetos abstractos. La presencia mental es iluminada como verbo”<sup>18</sup>. La presencia mental tiene un valor verbal que se conoce en el hábito lingüístico. “Se conoce habitualmente la presencia mental en virtud del hábito de saber hablar, pero la expresión verbal de ese hábito sólo alcanza a formular el problema insoluble de la unidad verbal”<sup>19</sup>. Aquí podríamos entrever, o

<sup>17</sup> Polo, *CTC IV*, Introducción, 1, 30.

<sup>18</sup> Polo, *CTC III*, 1, 3, 31.

<sup>19</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 3, 34-35.

deducir, la equivalencia del hábito abstractivo y del hábito lingüístico respecto de la presencia mental.

Otro aspecto ligado a la presencia mental es la intencionalidad. “Un objeto abstracto es siempre un objeto presente. Abstraer es presentar; presentar no es constituir el acto como presentificación, sino presentar intencionalmente”<sup>20</sup>. La presentación aquí, vemos, es intencional, en una afirmación que no es frecuente en Polo. Más usual es que la presencia proteja a la intencionalidad. “La presencia mental es el estatuto que salvaguarda la intencionalidad intelectual”<sup>21</sup>. O este otro texto en el que se explaya más: “Otra de las razones para destacar la presencia mental en teoría del conocimiento es precisamente salvaguardar el conocimiento intencional. El límite no es una nota del contenido objetivo; no acontece que la *intentio* vaya a dar ante lo ignoto o lo albergue. Conocer no es no conocer. Es imposible que un acto cognoscitivo note, él mismo, su propia limitación”<sup>22</sup>. Este aspecto protector de la presencia sobre la intencionalidad es más acorde con el estatuto superior de la presencia. “Por consiguiente, si se nota la presencia mental, es obvio que se ejerce un conocimiento superior al intencional. En suma: la descripción propuesta implica el conocimiento habitual. Sin el conocimiento habitual es imposible detectar la presencia mental. La superioridad del conocimiento habitual sobre el conocimiento intencional estriba desde este punto de vista tanto en que lo habitualmente conocido no es intencional, como en que sólo habitualmente se nota la presencia mental y su carácter de límite”<sup>23</sup>. El estatuto habitual de la presencia mental, en principio equiparable al acto cognoscitivo, muestra su

<sup>20</sup> Polo, *CTC II*, 11, 2, 209.

<sup>21</sup> Polo, *CTC II*, 10, 1, 182.

<sup>22</sup> Polo, *CTC II*, 8, 1, 157.

<sup>23</sup> Polo, *CTC II*, 8, 1, 158.

mayor nivel jerárquico con respecto a la intencionalidad, que se encuentra en el plano del objeto.

Es clara la conexión de la presencia mental con la abstracción y el hábito abstractivo, pero en Polo la presencia está también conectada a otras operaciones cognoscitivas. “Las determinaciones se llaman directas en tanto que la presencia mental articula las connotaciones temporales de la sensibilidad interna. En cambio, al pensar lo general como componible o co-possible, la presencia mental ya no articula el tiempo”<sup>24</sup>. La presencia toma un cariz diferente si se le considera respecto a la abstracción o a la generalización. En esta última operación, cuando se ejercita, también se oculta la presencia. “En la prosecución generalizante, la presencia vuelve a ocultarse porque su manifestación por el hábito abstractivo no se mantiene”<sup>25</sup>. Añadimos otro texto en el que se conecta la presencia mental, el hábito abstractivo y la conexión de la presencia con otras operaciones:

“La insuficiencia de la abstracción es indudable por cuanto va seguida por un hábito. El hábito correspondiente a la abstracción manifiesta el valor verbal de la presencia mental: es la iluminación de la operación de abstraer por el intelecto agente (el valor verbal de la presencia mental no es conocido por la operación misma). Como perfección de la potencia intelectual, el hábito abstractivo permite la operación que declara la insuficiencia de las determinaciones abstractas en orden a la potencia intelectual. (...). Siendo el valor verbal de la presencia mental la manifestación habitual de la operación de abstraer, no impide otras operaciones, cuyo estatuto intencional también es la presencia; pero las operaciones negativas no aprovechan ese valor

<sup>24</sup> Polo, *CTC III*, 2, 2, 112.

<sup>25</sup> Polo, *CTC IV*, 6, 3, 605.

verbal, que no es constitutivo de las determinaciones abstractas (ni las unifica)”<sup>26</sup>.

De forma más general, Polo admite la equivalencia de los diversos actos cognoscitivos con la presencia mental: “Asimismo, si la abstracción es la primera operación intelectual, los hábitos intelectuales adquiridos son la manifestación de las operaciones, es decir, el desocultamiento de la presencia mental”<sup>27</sup>.

Otro aspecto del conocer es su referencia al ser. Ya hemos visto que, para Polo, el conocer deja al ser fuera de lo conocido. Esto Polo también lo dice en una comparación entre el acto creador y el acto cognoscitivo: “El acto de conocer humano confiere la suposición: el acto creador confiere el ser (no la suposición). Creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto”<sup>28</sup>. El acto creador da el ser; el acto cognoscitivo da el objeto al margen del ser. Esto lo describe Polo con el término de exención. “Para describir el favor de la constancia emplearé el término exención; la suposición es un modo de eximir. El favor, el conferimiento del conocer a lo conocido, no es una dotación de notas, sino el eximirle. ¿Eximirle de qué? De la necesidad de ser real para limitarse a ser lo «que ya hay inmediatamente abierto»”<sup>29</sup>. El acto cognoscitivo permite al objeto ser dado sin ser físicamente real.

“«Eximir de hacer para ser objeto» significa que el objeto pensado no necesita propiamente ser. «Lo que hay ya inmediatamente abierto» no significa ser ni en el sentido de Hegel, ni en el de Heidegger, ni en el de Parménides, ni en ningún sentido: es la exención pura. (...). Por

<sup>26</sup> Polo, *CTC III*, 4, 141, nota 2.

<sup>27</sup> Polo, *CTC IV*, 5, 1, 455, nota 10.

<sup>28</sup> Polo, *CTC II*, 6, 3, 123.

<sup>29</sup> Polo, *CTC II*, 6, 4, 128.

lo tanto, la suposición no tiene absolutamente nada que ver con lo físico real.

Eximir también se describe como *suplir*<sup>30</sup>.

Polo habla de una ‘exención pura’ del objeto respecto de la realidad física. No dice que haya una total independencia del objeto respecto de la realidad exterior, puesto que el contenido del objeto ha sido obtenido de la realidad. Lo que se afirma es que el objeto, en cuanto que es parte del acto cognoscitivo, tiene un estatuto independiente de la realidad física. Eximir el ser es que el acto hace las veces para el objeto de lo que el ser realiza respecto de la realidad física.

Otra cuestión que tiene su relación con la presencia mental es la conciencia, noción esta última que tiene mucha importancia en la filosofía moderna. “Según esto, la conciencia es la operación que conoce la intencionalidad en cuanto tal; pero tal operación ha de conocer la intencionalidad como *suya*, es decir, es el conocimiento de la posesión de *télos*. No parece que la inteligencia pueda demorarse operativamente en dicho conocimiento, el cual ha de ser el primero y, a la vez, improseguible”<sup>31</sup>. La conciencia es conocimiento de la intencionalidad. Aquí es de interés, primero, que se trata de una operación cognoscitiva y, segundo, que se trata de un conocimiento de poco recorrido, en cuanto que se conoce la intencionalidad, y como no da para más, se continúa con otra cosa.

Polo también habla del hábito de la conciencia que tiene un papel peculiar: “Conviene añadir que el conocimiento de la intencionalidad (del conocimiento) no es un vacío objetivo, o el conocimiento de la condición de posibilidad de cualquier otro objeto. La conciencia habitual es concomitante. Tal concomitancia significa: atestiguar acompañando al

<sup>30</sup> Polo, *CTC II*, 6, 4, 129.

<sup>31</sup> Polo, *CTC II*, 10, 3, 188.

proseguimiento de la operatividad intelectual sin interferir en su «rendimiento intencional». La conciencia concomitante es la versión habitual del axioma A, y puede describirse como el ratificar el estatuto de la intencionalidad de los actos sin interferencia alguna en ella”<sup>32</sup>. La conciencia habitual no es el conocimiento de la operación, sino el acompañamiento de este acto en la continuación de los siguientes actos cognoscitivos.

La conciencia como operación, por su parte, tiene un objeto muy particular: “Decíamos que los hábitos intelectuales se adquieren mediante un solo acto; el acto de conciencia da lugar a la conciencia como hábito. Ahora bien, desde el punto de vista del objeto, hay motivos para sostener que lo primero que se objetiva son los abstractos. El objeto del acto de conciencia es la circunferencia”<sup>33</sup>. Lo primero que se objetiva son los abstractos, y dentro de la abstracción, la conciencia conoce la circunferencia. Polo da sus razones en su *CTC* para apoyar esta afirmación. Para nosotros, sin embargo, no es del todo clara esta propuesta porque rompe abruptamente con lo que es el conocimiento abstractivo. Desde luego, en Polo, estos dos tipos de abstracción están definidos claramente:

“Aceptando que la primera operación es la abstracción, propongo una distinción. Hay un tipo especial de abstracción que es la presencia pura, cuya operación se llama acto de conciencia. Hay un segundo tipo de abstractos que no son conocidos como son conocidos porque se conocen, sino que son conocidos como se conocen porque la presencia articula el tiempo. Esa articulación no temporaliza a la presencia. La presencia mental no es temporal ni una parte del tiempo, sino un nivel superior al tiempo. El tiempo que se articula no es el tiempo de la imaginación ni el tiempo como sensible común, sino una nueva

<sup>32</sup> Polo, *CTC II*, 10, 3, 188.

<sup>33</sup> Polo, *CTC II*, 10, 5, 192.

objetivación del tiempo en que aparecen las intenciones de antes y después”<sup>34</sup>.

Hay abstractos que articulan el tiempo y otros que no lo articulan. Estos segundos tienen que ver con la conciencia, que son los que conocen como se conoce. Esto da lugar a dos tipos de presencia, la que denomina presencia pura que se corresponde a la conciencia y la presencia mental que sin ser temporal es la que articula el tiempo.

Desde este texto, tenemos dos nociones, la conciencia y la presencia, que no son del todo equivalentes. Es clara su relación, porque la conciencia es también denominada presencia pura pero, sin embargo, sus objetos son netamente distintos. Polo tiende a equiparar la presencia con la articulación temporal. “La presencia ha de articular las intenciones, y esta articulación no es retención ni protensión (noción no formales en el nivel inferior), sino el *aunar* las intenciones. En atención a ello propongo la siguiente tesis: intencionalmente, la abstracción es la articulación presencial del tiempo. Ahora bien -y esta precisión es decisiva-, la articulación del tiempo no pertenece al tiempo. La presencia articulante es mental y, por tanto, no temporal”<sup>35</sup>. Es más, llega a identificar el presentar con el abstractar: “Un objeto abstracto es siempre un objeto presente. Abstraer es presentar; presentar no es constituir el acto como presentificación, sino presentar intencionalmente”<sup>36</sup>. La presencia mental es, además, la articulación temporal:

“El tiempo articulado es el *aunar* pasado y futuro. La presencia mental es la articulación que *aúna*; por eso es un acto, pero también

<sup>34</sup> Polo, *CTC II*, 11, 4, 214.

<sup>35</sup> Polo, *CTC II*, 11, 2, 209.

<sup>36</sup> Polo, *CTC II*, 11, 2, 209.

por eso es un nivel superior. En los niveles inferiores no cabe hablar de presencia en sentido estricto.

La tesis que propongo es ésta: la presencia, como estatuto de la intencionalidad misma del abstracto, no pertenece al tiempo; el abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde «más arriba». La presencia mental es un aunar: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula, y lo lleva a cabo sin confusión de nivel<sup>37</sup>.

Abstraer se equipara a la presencia pero, al mismo tiempo, la presencia también se conoce habitualmente e, incluso, se conoce por medio de la conciencia. «La conciencia, decíamos, es el acto abstractivo con que se conoce la commensuración presencia-presente. Esta commensuración se advierte en términos verbales con el hábito de la abstracción. Dicho de otra manera: lo que se conoce *objective* al conocer la circunferencia, se conoce *habitualiter* y se expresa *verbaliter* en el caso de los otros abstractos. La presencia, cuando se trata de los abstractos articulados, es iluminable de modo habitual, y entonces se expresa como un valor verbal»<sup>38</sup>. Este último texto tiene el interés que condensa lo más importante de lo que llevamos exponiendo en este apartado. Subrayamos la afirmación donde se dice que la circunferencia se conoce objetivamente, haciendo referencia a la conciencia como operación, mientras que en los otros abstractos, la presencia se conoce por medio de un hábito. En este punto, Polo es bastante taxativo: «Ninguna operación mental conoce propiamente la presencia. La presencia mental se conoce *habitualiter* y se expresa *verbaliter*. Expresarla *verbaliter* no es conocerla ni *habitualiter* ni *objective*»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Polo, *CTC II*, 11, 3, 211.

<sup>38</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 3, 34.

<sup>39</sup> Polo, *CTC III*, Introducción, 3, 34.

Para nosotros, este planteamiento de la presencia, abstracción, conciencia y circunferencia que acabamos de mostrar no es del todo coherente. Ya hemos dicho que la conciencia como conocimiento de la circunferencia rompe con el resto del conocimiento abstractivo. Es decir, el conocimiento abstractivo no versa sobre el propio conocimiento, salvo el sensorio común que conoce los actos de los sentidos externos. Además, al tener este objeto tan particular, la circunferencia, la conciencia como hábito se reduce a acompañar al resto de actos. Por otra parte, está el conocimiento habitual de los otros abstractos que claramente difieren de la conciencia habitual. De esta manera, la propuesta de la presencia mental en Polo tiene un cariz un poco confuso. Polo llega a hacer una descripción de la presencia mental muy ajustada, pero luego se enturbia al plantear la conciencia y la abstracción como operaciones y como hábitos.

En todo este repaso hemos querido mostrar que la presencia mental en Polo incluye los elementos que nosotros hemos tenido en cuenta en nuestro análisis del hábito abstractivo. Tal vez, la diferencia más importante entre la propuesta de Polo y la nuestra, es que nosotros afirmamos la centralidad de la intencionalidad en el acto cognoscitivo. Por ello, también decimos más abiertamente que el hábito abstractivo ilumina la presencia mental (tesis que también afirma Polo ocasionalmente).

Para nosotros es claro que la presencia mental en Polo viene a ser la manifestación de los actos cognoscitivos. Esto queda algo oculto por la relación de la presencia con la articulación temporal, o con la determinación, que parece que le dan un contenido en una dirección muy determinada. Creo que esta caracterización de la presencia mental es más secundaria y ocurre, mayormente, cuando Polo está hablando de cuestiones relacionadas con la abstracción.

En nuestra propuesta del hábito abstractivo, también decimos que se trata de la iluminación de la presencia, es decir, del acto cognoscitivo abstractivo. Sin embargo, no queremos decir que la presencia se reduzca al hábito abstractivo porque también aceptamos una consideración más amplia de la presencia que incluye más actos cognoscitivos.

En nuestro caso, añadimos que la presencia mental es la iluminación de la intencionalidad. Esta intencionalidad solo la hemos presentado desde el ángulo de la abstracción, pero la intencionalidad está presente en todas las operaciones que incluyen una imagen en su contenido. En estas operaciones, la apertura de dicha imagen es por medio de la intencionalidad.

La presencia mental abarca más actos que el abstractivo, como afirma Polo, porque los actos intencionales tienen algún rasgo común que los identifica. Este rasgo es en el que se apoya la noción de presencia mental, que a veces también puede ser conocido con otros términos como el de acto de pensar intencional.

Precisamente, la propuesta de Polo más audaz fue la de proponer el abandono del pensar intencional como método para el conocimiento (no intencional, sino habitual) del acto de ser.

#### **4. La descripción de la presencia mental**

Una vez expuesta nuestra propuesta de la presencia mental, la cual es muy dependiente de la postura poliana salvo lo que se refiere a la intencionalidad, queremos volver a su caracterización. Para ello, tomamos un texto de Polo que incluye una descripción muy extensa y precisa de la presencia mental.

“Es evidente que estas descripciones conllevan cierto juego metafórico; pero, en fin, lo importante es lo que se quiere señalar con ellas.

Respecto del *ya*, la presencia es la antecedencia. Respecto del *hay*, la presencia es el haber. En suma:

- respecto de lo abierto, la presencia es el umbral;
- respecto de lo inmediato, la presencia es el cabe sí;
- respecto del *ya*, la presencia es antecedencia;
- respecto del *hay*, la presencia es el haber”<sup>40</sup>.

Ciertamente, los términos aquí presentados ya han aparecido a lo largo de esta obra. Este texto es interesante por ser un resumen compacto de lo que define a la presencia mental. También señalamos que Polo reconoce el carácter metafórico de estas expresiones; y añade que no interesan tanto las expresiones en sí, sino lo que se apunta con ellas. Es decir, estas expresiones son válidas si somos capaces de ejercer lo que Polo nos está sugiriendo.

Por nuestra parte, hemos visto que es posible acceder a la presencia mental desde el hábito abstractivo. Pienso que este es el lugar idóneo para comenzar esa investigación porque es donde más claramente se puede estudiar la intencionalidad. Luego, probablemente en otras investigaciones, habrá que estudiar la presencia mental desde el ángulo de esas otras operaciones distintas.

En nuestra exposición del hábito abstractivo, hemos observado la dificultad para asir esta realidad espiritual. Recordamos que la iluminación pura de la intencionalidad es muda, es decir, no existe una término que le convenga como tal. El problema no es tanto la falta de palabras adecuadas, sino que el conocimiento de la intencionalidad en su estatuto

<sup>40</sup> Polo, *CTC II*, 5, 3, 102.

exclusivamente espiritual no admite que sea iluminado desde el lenguaje. Y esto no es ninguna carencia del hábito abstractivo, sino la superioridad del conocimiento sobre el lenguaje.

Ahora bien, también cabe iluminar la intencionalidad desde el lenguaje, aunque solo sea para poder referirnos a ello. Entonces, podemos empezar diciendo que el término para esta realidad es el de intencionalidad. Con esto no decimos nada sorprendente, puesto que hemos estado usando este término una y otra vez, y solo reconocemos que la inteligibilidad alcanzada en el hábito abstractivo se corresponde a lo que históricamente se ha llamado intencionalidad. Aquí lo importante no es el término utilizado, pues se podría usar cualquier otro, sino detectar la capacidad para poder separar la intencionalidad de la imagen. Veamos que, independientemente del término, es muy claro el sentido que se le asigna, su realidad espiritual separada de la imagen sensible a la que se refiere.

Ahora bien, desde esta iluminación, incluso cuando ha sido nombrada, ¿somos capaces de describirla de acuerdo a algún tipo de expresión que nos dé idea de lo que es la intencionalidad? Tenemos que decir que no. Es el problema del conocimiento de las realidades espirituales, en las cuales, las expresiones con sentido físico no pueden facilitar la comprensión de su naturaleza. Es más, sería un error tratar de entender la intencionalidad desde una expresión, cuando esta solo se conoce en toda su pureza desde un acto habitual superior al nivel del lenguaje, que en su nivel terminológico tiene una parte claramente física.

No obstante, queremos seguir avanzando, también terminológicamente para ver qué es lo que da de sí el hábito abstractivo. Para ello descenderemos un escalón para tratar de progresar por algún lado. En concreto, vamos a detenernos en el momento cognoscitivo en el que estamos separando la intencionalidad de la imagen. Ahora no estamos en la

consideración pura de la intencionalidad, sino en su consideración conjunta, intencionalidad e imagen, cuando se está para separarlas. Bien, pues aquí nos parece que hay una descripción muy adecuada de la intencionalidad, que es la de apertura.

Polo la usa en el texto que hemos presentado anteriormente. O, en este otro: “Respecto de lo abierto la presencia significa la apertura. Hay que tener cuidado con el significado de las palabras que estamos empleando. Ya he indicado que, como nota descriptiva de la objetualidad, abierto no tiene el mismo significado que en la frase: la puerta está abierta”<sup>41</sup>. Para Polo, la presencia es lo que abre el objeto conocido, siempre que esto no se entienda de una manera física.

Para nosotros, la intencionalidad es precisamente la apertura de la imagen. Al detenernos en su separación, es manifiesto que la imagen está accesible a la intencionalidad. Conocemos la imagen, su contenido, porque la intencionalidad entra en ella, es decir, la imagen no es opaca a la intencionalidad. Avisamos que si ahora tratáramos de entender cómo sea esto posible, entonces dejaríamos a un lado la intencionalidad, y nos entregaríamos a un problema que no tiene sentido en el paso que estamos dando. Es más, si nos empeñáramos en la búsqueda de la explicación, incluso llegando a rechazar la intencionalidad si no llegásemos a encontrar esa explicación, entonces perderíamos irremediablemente la intencionalidad. En el momento de la separación de la imagen, es obvio que la imagen es accesible a la intencionalidad, pero no nos dice nada respecto a por qué la intencionalidad tiene tal capacidad. Desde luego, nosotros renunciamos a buscar esa explicación y, simplemente, nos atenemos a lo que conocemos con evidencia.

<sup>41</sup> Polo, *CTC II*, 5, 3, 100.

Añadimos que los términos usados son solo términos que se pueden adaptar mejor o peor, dependiendo de lo que uno sea capaz de conocer y, por supuesto, de su bagaje lingüístico. Por ejemplo, nosotros hemos descrito la intencionalidad como un remitir real. ¿Hay mucha diferencia entre remitir o abrir? Pienso que no. Tal vez ‘remitir’ sea más usado en la filosofía clásica para definir la intencionalidad, mientras que ‘abrir’ ha sido más frecuente en la filosofía contemporánea, al menos, desde Husserl, aunque no para referirse estrictamente a la intencionalidad, sino más bien al hombre como sujeto. Probablemente, ahora nos sea más próximo el término ‘abrir’ que el de ‘remitir’, y nos pueda parecer mejor. Pienso que lo positivo es ampliar el número de términos, siempre que no perdamos de vista la realidad de la intencionalidad.

Podríamos utilizar también el término atender. Para mí es claro que atender es aplicable a la intencionalidad, y no me parece mala descripción porque es más fácilmente comprensible que ‘remitir’ o ‘abrir’. No obstante, ‘atender’ tiene un valor genérico en el que es fácil perderse. ‘Atender’ es un término que es más difícil de ser acotado a la intencionalidad, tal vez porque no se haya insistido en ello a la hora de describir la intencionalidad.

De hecho, otro término que podría usarse es el de pensar. Realmente, sería mejor decir el acto de pensar, aunque Polo diría más bien el objeto del acto de pensar. No obstante, pensar tiene tantas acepciones históricamente desarrolladas, y tantos usos diversos que no parece un término correcto para designar la intencionalidad. Su uso facilitaría la pérdida de la intencionalidad en el lenguaje.

En cualquier caso, los términos abrir o remitir, describen la capacidad de la intencionalidad de hacerse con el contenido de la imagen. La imagen,

una vez elevada al plano intelible por el intelecto agente, queda nubamente accesible a la intencionalidad que se adentra en ella.

Si ahora atendemos a la descripción de la presencia mental como ‘cabe sí’. Polo añade en otro texto: “La presencia respecto de lo inmediato es el «cabe sí», el *apud*, el «junto a sí». Esto quiere decir que el «en», la presencia respecto de lo inmediato, no se separa de sí. Precisamente por ello no tiene que «ir por»; y porque no tiene que «ir por», la objetualidad es inmediata”<sup>42</sup>. La presencia mental es observada en este caso desde la espacialidad. En nuestro caso, podemos decir que la iluminación de la intencionalidad desde la espacialidad de la imaginación permite detectar la inespacialidad que tiene la intencionalidad. Esto no significa que la intencionalidad no ocupe lugar, sino que la imagen, sea como sea, está inmediatamente abierta a la intencionalidad, sin que esta necesite recorrer algo para conocer cualquiera de sus partes (de la imagen).

Polo trae a cuenta una interesante alusión a la luz física que aporta más inteligibilidad a esta cuestión.

“Se dice que la luz nos trae lo lejano, o mejor, lo pone delante. De esta manera la luz como un rayo que recorre una distancia la anula. La luz sería aquella característica de algo físico que anula la distancia poniendo delante lo lejano. Eso carece de sentido sin la visión. Si veo la estrella, lo mismo que si veo un cenicero, algo (la luz) me lo ha traído ante los ojos y en este sentido ha anulado la distancia. La luz, respecto de la visión, es proyectiva, no aparece en el espacio representable: es lo que hay entre el ojo y lo visto. Pero, y esto es todavía más importante, entre la visión y lo visto no hay distancia alguna. Lo que veo, está ahí o allí, pero ese allí o aquí, a su vez, es objeto. Entre ver y

<sup>42</sup> Polo, *CTC II*, 5, 3, 101-102.

lo visto no media distancia. La distancia que se da entre objetos, no existe entre el acto y el objeto”<sup>43</sup>.

La luz física viene a ser un símbolo del vencimiento de la distancia física respecto de la intencionalidad. Polo subraya ese papel mediador de la luz física que solo se da si hay alguien con el sentido de la visión. La luz no se ve, sino que vemos lo aportado por la luz. Desde este ángulo, probablemente sea más comprensible la superación de la distancia de la intencionalidad que desde la espacialidad de la imaginación.

Recordamos que la iluminación de la intencionalidad desde el lenguaje se puede hacer desde cualquier premisa. No decimos que todas las expresiones sean iguales, puesto que unas pueden ser más acertadas o esclarecedoras que otras. Desde nuestra propuesta de iluminación de la espacialidad imaginativa, es obvio que hace falta que la imaginación esté lo suficientemente desarrollada, como también es importante haberse dado cuenta de la propiedad de la luz a la que aludimos antes. En cualquier caso, dado que la luz es más cognoscible que la espacialidad imaginativa, parece más accesible esta descripción por medio de la imagen luminosa, aunque convenga comprender que esta descripción de la intencionalidad es relativa a la espacialidad, que es lo que hemos descrito como la superación de la distancia.

Si atendemos ahora a la presencia mental desde el ángulo de la temporalidad, Polo dice que ‘respecto del ya, la presencia es antecedencia’. La antecedencia es lo previo a lo conocido ‘ya’. Es posible iluminar la presencia desde el tiempo. “El conocimiento anula también el tiempo en tanto que distensión: el tiempo hay que recorrerlo. El ahora, el *nunc* temporal, es un *ya*, pero al que se ha tenido que llegar. Además, ese *ya* no se

<sup>43</sup> Polo, CTC II, 5, 2, 97-98.

mantiene, sino que pasa, y llega otro; es la noción de instante. El ahora del conocimiento, en cambio, es el *ya*. Si el *ya* es comunicado al objeto cabe hablar de objetualidad. Esto es exclusivo del pensar (y sugiere la distinción entre la inteligencia y las facultades orgánicas)”<sup>44</sup>. Polo nos recuerda que la presencia supera la noción de instante en la que lo ‘ya conocido’ pasa a otro ‘ya conocido posterior’. La presencia mental es, entonces, la superación del retraso temporal, es decir, del tiempo físico. La imagen es inmediatamente abierta a la intencionalidad sin necesidad de transcurso de tiempo.

Desde nuestro planteamiento, cabe iluminar esta antecedencia de la intencionalidad, tanto desde la temporalidad imaginativa, como desde el pasado de la memoria. Precisamente el ‘ya’ es el paso previo de lo conocido a su depósito en la memoria. La sucesión de la temporalidad en los instantes a la que alude se puede hacer gracias a la memoria que guarda unos y otros ahoras. La temporalidad de la imaginación parece, sin embargo, menos capaz de inspirar este rasgo de la presencia mental, puesto que la regularidad del tiempo, o el ritmo se dirigen hacia adelante, y no aluden a la superación del pasado.

Tanto la perspectiva espacial como la temporal son muy claramente detectadas en Polo.

“La superación física absoluta del espacio y del tiempo sería la pura actualidad física del mundo. La actualidad física del mundo no existe. El mundo es actual sólo como objetividad. En aquello que se parece más al conocer (la luz física) comprobamos que la diversidad intramundana no es superada. La presencia en sentido estricto supera

<sup>44</sup> Polo, *CTC II*, 5, 2, 98.

la diversidad espacial, y también la diversidad temporal: por eso el objeto es lo abierto inmediatamente ya. (...).

La anulación de la distancia y del tiempo es la presencia cognoscitiva, la actualidad como presencia”<sup>45</sup>.

Estos dos rasgos de atemporalidad e inespacialidad que describen la presencia mental, o en nuestro caso la intencionalidad, son bastante claves para una mejor comprensión de esta noción en la que vamos entrando poco a poco. A pesar de que la conexión con la espacialidad y la temporalidad imaginativa, no sea del todo clara, me parece innegable su relación. De alguna manera, dentro de lo físico, la imaginación es lo más próximo a la intencionalidad.

Si atendemos a otra de las expresiones, ‘respecto del hay, la presencia es el haber’, podemos decir que esta proviene de una iluminación del acto cognoscitivo desde el objeto. El ‘hay’, desde nuestro punto de vista es la imagen (para Polo el ‘hay’ es el objeto intencional). El ‘haber’ que se le corresponde es el acto que lo contiene (no hay objeto sin acto), para nosotros también la intencionalidad. El haber cognoscitivo es según la intencionalidad. De modo similar podríamos decir del tener:

“Tener o haber. Si el haber es intelectual, *al* haber *hay*. Por eso decimos al describir la objetualidad: *hay*. El *tópos* de lo que *hay* es el *en* mental. Lo que está en la mano indica a la mano como *tópos* sólo según una relación. Tal relación es una categoría: el hábito predicamental. Pero cuando se tiene, no en la mano, sino estrictamente, hablamos de conocer. Lo tenido es un pretérito perfecto contemporáneo con el acto: *háma*. *Háma* puede traducirse por *a la vez*. Por eso decimos que lo abierto e inmediato lo está sin esperar a nada, sino ya. Las

<sup>45</sup> Polo, CTC II, 5, 1, 96.

cosas que se tienen en la mano se poseen de una manera más débil; son las pertenencias, las propiedades”<sup>46</sup>.

Tener o haber es según el acto cognoscitivo. El tener físico, de acuerdo a Polo, se ejerce según el cuerpo donde se debilita el tener cognoscitivo.

Otro rasgo de la presencia mental es el de dar: “Decimos: lo abierto es lo dado, pero debemos prescindir del «es»; «lo abierto es lo dado» significa que «dado» y «abierto» equivalen”<sup>47</sup>. Si lo dado es el objeto, en nuestro caso la imagen, el dar corresponde al acto. Nuevamente estamos viendo una iluminación del acto desde el objeto. También podría ser equivalente a esta, la posición. Se puede decir que lo puesto es el objeto, quien depende (del poner) del acto. Esta terminología de la posición es más frecuente desde la filosofía moderna. A veces es criticada como un término constructivista, pero no hay nada que obligue a entender este término con un sentido físico. Se puede poner la mano sobre la mesa, lo cual es físico, pero también podemos decir que el acto cognoscitivo pone el objeto que es espiritual. Aquí tendríamos más reparos para decir que la intencionalidad pone la imagen, porque ciertamente el poner proviene del intelecto agente. La intencionalidad no pone la imagen, sino que eso lo hace el intelecto agente que, al mismo tiempo, forma la intencionalidad. Exactamente lo mismo se podría decir del dar del acto cognoscitivo sobre lo dado.

Resumiendo, hemos visto varias descripciones de la intencionalidad que han sido iluminadas desde su conexión con la imagen y desde el lenguaje, conjuntamente.

<sup>46</sup> Polo, *CTC II*, 5, 1, 94.

<sup>47</sup> Polo, *CTC II*, 4, 3, 85.

La primera ha sido dar nombre a la intencionalidad en su estado puro, donde se procede desde la elevación del lenguaje. Ahí solo reconocimos que la intencionalidad, tal como se había entendido filosóficamente, era un buen término para designar esta realidad.

El segundo paso fue fijarnos en el momento de la separación de la imagen y de la intencionalidad. Ahí descubrimos la descripción de la intencionalidad como el abrir o el remitir. Aquí, la proximidad de imagen e intencionalidad permite una descripción por parejas de lo abierto, remitido (imagen) con el haber, remitir (intencionalidad).

Después hemos descrito la intencionalidad según la espacialidad y la temporalidad de la imaginación. En concreto, la intencionalidad es la superación del tiempo y de la distancia. Aquí fueron de importancia las imágenes físicas de la luz y de la distancia y temporalidad física, que ayudaron más a la obtención de la descripción que las imágenes del espacio y tiempo imaginativo.

Por último, hemos visto la caracterización de la presencia como el dar o poner lo dado o puesto. En este caso, vimos que esta descripción conviene más al par acto-objeto, ya que la intencionalidad no da ni pone propiamente, pues quien lo hace es el intelecto agente. Este problema con la intencionalidad podría hacer pensar que esta no es realmente el acto cognoscitivo. Ciertamente, hay que aceptar la dificultad. No obstante, no debemos olvidar que el acto cognoscitivo no es exclusivamente intencional porque no se da aislado del intelecto agente. Esto es, al formar el intelecto agente la intencionalidad, esta no se desliga del intelecto agente, ya que este es su soporte entitativo. Es por esto que tampoco hemos desechado totalmente la comprensión del acto y objeto cognoscitivo donde la intencionalidad resida en el objeto. En este último caso, para mí, deberíamos

aceptar que es posible la separación de la imagen e intencionalidad en el objeto.

Añadimos que no hemos hecho uso del término ‘umbral’ que Polo presenta junto a lo abierto. Aunque Polo utilice varios nombres para caracterizar la presencia, nosotros preferimos usar descripciones con verbos en infinitivo para acentuar el carácter activo de la intencionalidad, aspecto que también es expuesto por Polo con mucha fuerza en otros lugares, sobre todo refiriéndose al acto cognoscitivo. Por ello hemos propuesto el par abierto (imagen) – abrir (intencionalidad) en vez de abierto-umbral.

Polo, además, incluye una serie de compactaciones de la descripción de la presencia mental que nosotros omitimos. El enfoque de Polo no es totalmente coincidente con el nuestro, lo que implicaría un análisis de estos aspectos que, en el nivel de la investigación en el que nos encontramos, no me parece que ayude a comprender los objetivos que nos hemos marcado en esta obra. Es por ello que nos hemos quedado en el análisis de los rasgos principales de la presencia mental, sin una mayor profundización.

# Capítulo 7. La ampliación del nivel abstractivo

Vamos a presentar de nuevo los diferentes aspectos que ha sido más relevantes en esta investigación. No debemos olvidar que el conocimiento abstractivo es el primero en la propuesta operativa, lo cual no debe dar lugar a muchas objeciones porque esta ha sido la tesis más defendida en la teoría del conocimiento de la mayor parte de los autores.

Para nosotros, la dificultad en la abstracción reside en no haberle dado suficiente atención. Ciertamente no se suele despreciar el conocimiento sensible, aunque es claro que tampoco suele ser considerado como el principal. En nuestro caso, hemos propuesto, además de la abstracción sensible, los abstractos superiores que no son utilizados para la resolución de los problemas prácticos de la vida, pero que sí tienen su papel en la prosecución operativa, tanto para la vía generalizante como para la vía racional.

Todo esto podría hacer pensar que no sea necesario un mejor conocimiento del nivel abstractivo. Esto, sin embargo, es un error porque, primero, es una operación cognoscitiva más que no es sustituible por otras. Además, es un nivel donde se obtiene la mayor evidencia de algunos aspectos del conocimiento operativo, precisamente por su carácter de primero referente a lo sensible.

Por ello, queremos exponer con brevedad los elementos más característicos del conocimiento abstractivo y del hábito abstractivo y, separadamente, los nuevos temas que son visibles desde este nivel de la investigación. Estos temas que superan al nivel abstractivo y su correlato habitual amplían el interés de esta investigación porque las cuestiones es bueno investigarlas en los niveles inferiores donde comienzan a descubrirse.

## **1. Las operaciones abstractivas y el hábito abstractivo**

Retrocediendo al conocimiento sensible que estudiamos en el anterior volumen, afirmamos que el conocimiento sensible no es distinto al conocimiento intelectual, sino que el sensible ya es conocimiento intelectual.

En el caso de lo sensible, decimos que el conocimiento es intencional, donde la intencionalidad no es nada físico, sino la inteligibilidad formada por el intelecto agente.

Por ello hemos hablado de operaciones abstractivas que designan todo el conocimiento sensible externo e interno, y que culmina con el abstracto superior donde se conocen un conjunto de sensaciones unificadas según lo percibido exteriormente, unificación que es aportada por la imaginación.

No vamos a recordar estas operaciones porque son muy conocidas en la filosofía clásica, y hay muchas descripciones de ellas, incluidas las que yo he hecho en el volumen anterior y en otras investigaciones.

En nuestro caso, insisto, el punto central es que el conocimiento humano implica siempre un elemento espiritual, algo que no se da en el conocimiento animal. Por tanto, no es correcto equiparar el conocimiento humano al animal en el nivel sensible. Aquí, el error sería ignorar la intencionalidad en el conocimiento humano o suponer que el conocimiento

animal es intencional. Nosotros solo nos hemos ocupado del conocimiento humano, que es lo único que podemos hacer en primera persona.

También hemos afirmado, siguiendo la tradición clásica y, más concretamente Polo, que el conocimiento se da en acto. Por ello distinguimos varios tipos de operaciones, de las cuales la abstracción es la primera. En nuestro caso, decimos que la intencionalidad está en el lado del acto, no del objeto. En el objeto, dejamos la imagen, a la que nos hemos referido como contenido. La intencionalidad es activa con respecto a la imagen. Esto no significa que el acto cognoscitivo se reduzca a la intencionalidad porque también mantenemos que el intelecto agente nunca se separa de la intencionalidad, por lo que acto cognoscitivo es algo más que intencionalidad.

Este posicionamiento encuentra una oposición en una tesis de Polo, autor desde el que he planteado mi propuesta, en la que afirma que la intencionalidad reside en el objeto, no en el acto. Para Polo, el objeto es intencional. He comentado que no estoy totalmente en desacuerdo con esta afirmación, siempre que se admita que la intencionalidad sea separable frente a la imagen conocida.

Reconozco algunas debilidades de mi propuesta, pero tiendo a poner la intencionalidad en el acto porque esta es activa, y porque se respeta mejor lo que es el conocimiento habitual, iluminación del acto cognoscitivo. En el caso de Polo, sería la iluminación del objeto, lo cual hace más difícil entender cómo sea el paso al conocimiento del acto ya que haría falta un segundo hábito. O también podrían negar que sea posible el conocimiento de la intencionalidad pura, aparte de la imagen, algo que no me parece correcto porque entonces no se podría atender a la intencionalidad sin mezcla de otros elementos.

En este volumen nos hemos centrado en la separación de la intencionalidad respecto de la imagen. El primer análisis ha sido poniendo la atención en la imagen, y entonces hemos descubierto el nivel habitual del habla. Este nivel tuvo algo de sorprendente. Que el lenguaje estuviera en el hábito abstractivo no fue ninguna sorpresa porque es una propuesta firme de Polo de la que nosotros partimos. Lo sorprendente fue descubrir que el habla incluye todo lo que surge en la separación por parte de la imagen. Esto proporciona una comprensión más unitaria de esta parte de la investigación.

Dentro de la separación de la imagen, vimos que el primer paso es la detención en la propia imagen. Aquí es donde reside la noción de sentido. En la abstracción, la primera operación cognoscitiva, todavía no podemos apelar al lenguaje. Por ello es especialmente evidente que el sentido de lo conocido se reduce escuetamente a la imagen. No hay nada más a lo que uno se pueda referir. Esto puede parecer muy evidente porque lo es, pero conviene detenerse en este nivel donde la evidencia es máxima.

Luego hablamos del lenguaje, que incluye la iluminación de la imagen desde el propio lenguaje, si este ya existe que es lo más frecuente. Dijimos que el lenguaje está en un nivel cognoscitivo habitual porque incluye elevarse sobre la imagen, eso sí, con una referencia al lenguaje. Podríamos decir que no se trata de un hábito puro, pues no se hace totalmente al margen de la imaginación. Polo llega a describir el lenguaje como ‘hábito quasi-consciente’<sup>1</sup>, en donde detectamos una cierta relación.

El lenguaje tiene un primer paso de elevación de la imagen desde el lenguaje, para luego dar lugar la compensación, es decir, el término que se utiliza para referirse a la imagen. En este nivel, el término se forma

<sup>1</sup> Véase la cita de la nota 3 del capítulo 4.

designando solo a la imagen por lo que no llega a darse ni siquiera el significado. O podemos decir que el significado se reduce a sola imagen, sin posibilidad de apuntar a una expresión verbal a la que estamos más acostumbrados cuando nos referimos al significado.

Después del lenguaje, propusimos el nivel de la conciencia. No hemos podido asegurar la dependencia de este nivel de conciencia respecto del lenguaje, pero si advertimos cómo el nivel de la conciencia es muy próximo al habla, y nosotros nos hemos decantado por su dependencia (al lenguaje).

Este nivel de la conciencia se caracteriza por una elevación de lo conocido, ya que no todo lo que conocemos está en el nivel de la conciencia, algo que comunica a lo conocido de da una gran proximidad. En el nivel de la conciencia, lo conocido nos es muy natural e, incluso, totalmente real. Es este nivel donde hacemos nuestra vida. Es decir, que, al vivir, los elementos con los que vivimos, tendemos a elevarlos a este nivel de la conciencia.

Por último, propusimos el hábito abstractivo, estrictamente, distinguiéndolo del hábito lingüístico. En su sentido más puro, el hábito abstractivo es la iluminación de la intencionalidad. En este punto tenemos la dificultad, a diferencia de las operaciones abstractivas, de que ya no contamos con una imagen, lo que hace que sea más dudosa cualquier referencia a dicha iluminación.

En cuanto a la descripción de la intencionalidad, su iluminación desde el lenguaje permitió descubrir algunos de sus rasgos como es el de abrir o remitir a la imagen, o su atemporalidad que permite superar los retrasos físicos, o su inespacialidad que le hace superar las distancias físicas. Estas

descripciones las tomamos de Polo en su caracterización de la presencia mental, para usarlas con la intencionalidad.

Dijimos que no conviene despreciar lo simple que puedan parecer estas descripciones de la presencia mental o de la intencionalidad, porque estas han tenido lugar en la filosofía, en el siglo XX. Es por ello que constituye un estado avanzado de la filosofía, al que muchos probablemente no les sea fácil adentrarse.

## **2. La ampliación de los temas hallados en el nivel abstractivo**

La ampliación de los temas vistos en estas investigaciones viene a reforzar la idea de que lo hallado en este nivel es más relevante de lo que se podía esperar porque afecta directamente a más operaciones cognoscitivas.

Aquí recogemos las tres cuestiones que han tenido mayor interés en la investigación del hábito abstractivo, esto es, el lenguaje, el logos y la presencia mental.

### **2.1 El lenguaje**

El lenguaje ha sido analizado en su fase primera, en referencia a la implantación de los términos correspondientes a las imágenes conocidas a nivel abstractivo. Luego, en el nivel del hábito abstractivo, hemos visto que el lenguaje se desarrolla de forma análoga.

El lenguaje, hemos afirmado, se ejerce a nivel habitual. Polo afirma que para hablar primero hay que saber hablar. Este saber hablar no es puramente intencional, sino que requiere de la elevación por encima de lo conocido, lo cual hemos equiparado al conocimiento habitual.

Podemos destacar las siguientes fases en el lenguaje. La primera es la que destaca puramente la imagen o lo conocido. Esta fase es muda, puesto que lo conocido es destacado simplemente como tal. Esto es lo que hemos llamado sentido, que en el conocimiento intencional es la imagen y en el conocimiento habitual es la intencionalidad iluminada. Esta segunda es más difícil de ser captada pero, en cuanto que es conocida, tiene un sentido equivalente al que pueda tener cualquier imagen.

La segunda fase es la iluminación de la imagen destacada, o de la intencionalidad, desde el lenguaje. En esta fase, se busca el término que pueda convenir mejor al sentido detectado en la primera fase, desde todo nuestro bagaje lingüístico. En el caso de las imágenes, la búsqueda del término es simple porque el sentido es recabado exclusivamente por la imagen. En cuanto a la intencionalidad, la búsqueda del término es más delicada porque una parte del sentido puede ser aportado por el bagaje lingüístico. Aquí no se debe olvidar que el acceso a este conocimiento ha sido principalmente lingüístico, es decir, hemos ido accediendo a ello a través de formulaciones que han dirigido a nuestro conocimiento en esa dirección. Por ello no es tan fácil tener un conocimiento puro de la intencionalidad, sin apoyarnos en el sentido que nos han ofrecido anteriores pensadores.

La tercera fase es la compensación, es decir, la elección del término. Esta fase se da completamente en la facultad de la imaginación.

La ampliación que nosotros hemos propuesto respecto al lenguaje es que estas fases que hemos descrito se pueden hacer tanto a nivel de cualquier operación intencional como del habitual. La separación y la compensación permiten entender la formación del lenguaje a cualquier nivel. Desde Polo, el conocimiento es fundamentalmente intencional y habitual, por lo que no ofrecen inconvenientes teóricos para ser nombrados según

lo que hemos propuesto. No obstante, habrá que analizar si, efectivamente, el lenguaje se forma así en todos los casos.

## 2.2 El logos

La segunda cuestión ha sido el logos. Esta ha surgido al analizar la compensación que tiene lugar en el lenguaje. El lenguaje es, como tal, multireferencial en forma de una red de conexiones. En el caso más sencillo de un abstracto, por ejemplo el color verde, tenemos que este término apunta a una serie de imágenes que conservamos ligadas a este color y, luego, están todas las referencias al resto del lenguaje, las cuales son imposibles de ser explicitadas.

El lenguaje se va formando de una forma muy compleja, del cual nosotros no tenemos un control completo, aunque a veces podamos influir en su formación. En la elección de un nuevo término, por ejemplo, es bastante difícil conocer cómo afecta al resto de nuestro lenguaje. Ya solo desde el lenguaje es fácil detectar la gran cantidad de información que es procesada por la imaginación, teniendo en cuenta que el lenguaje es solo una parte de su actividad.

La noción de logos se hace más accesible en la teoría del conocimiento cuando vemos que la imaginación es la facultad donde finalizan todas las actividades de tipo físico, incluyendo tanto las teóricas como las prácticas. Esto es patente porque todas esas representaciones son cognoscibles. En el lenguaje abstractivo hemos visto que la imaginación unifica los términos con las imágenes, las cuales tienen una cierta heterogeneidad. Pero si nos fijamos en todas las representaciones corporales, si estas son comunicables, tienen que estar conectadas también con el lenguaje. Es por ello que proponemos el logos como el lugar o facultad donde tiene lugar la unidad del conocimiento representativo.

Parejo a esta unificación en la imaginación, proponemos el logos operativo, que es la operación u operaciones que iluminan los contenidos plurales de la imaginación. No decimos que el logos como operación no sea una operación intelectual determinada, sino que no es posible descifrar esta operación más exactamente fuera de una teoría del conocimiento operativo. Uno puede ser consciente de que piensa y, al mismo tiempo, no tener la más remota idea de cómo pueda ser ese pensamiento. Ya observamos en su momento que esta es la situación más frecuente en la vida cotidiana. Es cierto que la teoría del conocimiento operativo es muy reciente y por ahora apenas ha tenido influencia en la sociedad.

El logos como unificación y el logos operativo deben ser atendidos en la teoría del conocimiento de una manera independiente al resto de las operaciones y hábitos cognoscitivos, pues tiene un papel importante en la vida, puesto que es lo más común en nuestro actuar. Es decir, aunque nos esforcemos por ir descubriendo y ejerciendo las distintas operaciones, luego, en nuestro vivir hacemos uso del logos, puesto que no estamos analizando cuál sea la operación que estamos ejerciendo, sino simplemente pensamos de la forma más natural posible.

### **2.3 La presencia mental**

La tercera cuestión es la presencia mental. Desde el presente volumen podíamos haber afirmado que la presencia mental es el hábito abstractivo, y no nos hubiera faltado parte de razón pero, siguiendo en esto a Polo, hemos querido ampliar esta noción.

La presencia mental tiene que ver con el acto cognoscitivo, la anterioridad de los objetos. La dificultad en esta materia reside en que solo accedemos a los actos cuando los iluminamos, es decir, cuando los conocemos habitualmente. Por ello, la presencia mental también tiene que ver con el

conocimiento habitual. En Polo no es fácil caracterizar de forma precisa la presencia mental porque hay muchas descripciones con alcances muy dispares. De ello hemos hablado largamente. No obstante, es claro en muchas de sus caracterizaciones que la presencia mental es la anterioridad del pensamiento, esto es, el acto cognoscitivo. También detectamos otras descripciones que conectan la presencia mental a la abstracción. En esta dirección, la presencia es la articulación del tiempo.

Desde nuestra perspectiva, hemos querido mostrar la presencia mental desde la iluminación del hábito abstractivo. Este hábito es de gran interés para la presencia mental porque es el primer lugar donde lo detectamos. ¿Es la presencia mental el acto o anterioridad abstractivo? Sí, aunque solo parcialmente; esto es, la presencia mental es más que el acto abstractivo.

Entonces, ¿qué queremos decir con la noción de presencia mental? Que en el conocimiento intencional hay algo común que se da en esos actos cognoscitivos y que, por tanto, empieza a ser conocido en el hábito abstractivo. Esta tesis, por nuestra parte, es un tanto precipitada en este volumen porque requiere un análisis de las distintas operaciones intencionales. No obstante, nosotros hemos estudiado la operación de la generalización en otra investigación y, ya hemos dicho anteriormente, que su intencionalidad es también un remitir, aunque ahora como comparación. La intencionalidad de la generalización no es exactamente la de la abstracción, pero ambas tienen en común ese rasgo de remitir.

Este carácter común de la presencia mental en los diversos actos es lo que ha permitido a Polo, y también a nosotros, hacer una descripción detallada de la presencia mental con unos rasgos muy precisos. Esta caracterización se ha hecho como si de una imagen se tratara. Nosotros hemos intentado dar razón del origen de dichas expresiones para poder entender

mejor su alcance. En cualquier caso, estas descripciones suponen una comprensión de la prioridad mental, algo a lo que se le ha estado dando vueltas en el siglo XX.

Añadimos que, en nuestro caso, aportamos a la presencia mental su conexión con la intencionalidad. Para nosotros, el hábito abstractivo ilumina la intencionalidad (en el nivel de la abstracción). Esto es lo que Polo no acepta, pues su tesis es que la intencionalidad se da en el nivel del objeto. Este es un punto delicado, pues presenta algunas dificultades, pero que nosotros hemos defendido abiertamente a lo largo de esta publicación. En Polo, la intencionalidad no aparece cuando atiende a la presencia mental, y la caracterización de la intencionalidad es previa al conocimiento habitual sin que haya la menor explicación de cómo conocemos la intencionalidad.

Añadimos que nuestra propuesta de la intencionalidad nos ha llevado a decir que cuando Polo habla del abandono de la presencia mental para el conocimiento del acto de ser, nosotros hemos añadido que se abandona el acto de conocer intencional. El conocimiento intencional no es apto para captar el ser. Para poder acceder al ser, hay que ejercer el conocimiento habitual, según unas directrices determinadas, pues la temática del conocimiento habitual es múltiple. Es por ello que no tiene un acceso fácil.



# Epílogo

Dado que ya hemos hecho un resumen de la investigación en el anterior capítulo, añadimos un comentario antropológico a la teoría del conocimiento operativo en el que se inserta esta investigación.

El asunto ahora sería saber cuál es la pretensión del conocimiento de las operaciones cognoscitivas. De primeras, se podría decir que estas se han descubierto porque era algo posible. Aristóteles comenzó con la investigación del conocimiento sensible, distinguiendo diversas operaciones, y luego propuso de forma esquemática, sin mucha concreción, las operaciones intelectuales. Luego se ha ido profundizando en las operaciones intelectuales, añadiendo nuevas observaciones, teniendo en cuenta bastantes diferencias entre las aportaciones de los diferentes pensadores. Ciertamente, hay un desarrollo notable en filósofos como Santo Tomás, Escoto u Ockham.

El enfoque cambia en la modernidad, donde la seguridad de la certeza enhebra sus planteamientos. Todo esto afecta a la teoría del conocimiento que pasa a ser una cuestión bastante relevante, puesto que lo primero pasa a ser la verdad de lo conocido. En esta dirección están los esfuerzos de Descartes, quien imprime una dirección metodológica, y sobre todo Kant en su *Crítica de la razón pura* donde trata de explicar el modo del conocimiento humano. Tampoco debemos olvidar empiristas como Locke y

Hume, para quienes la teoría del conocimiento era el paso previo y necesario para poder hacer una correcta filosofía. De hecho, Hume es quien inspira a Kant a investigar hacia el conocimiento.

Es también en la modernidad donde se desarrolla la idea de que es posible conocer toda la realidad. Esto es patente en Descartes, quien opinaba que esta tarea se podría conseguir con el esfuerzo de no muchas personas; y es evidente en Hegel, quien pretende haber pensado toda la realidad, evidentemente lo fundamental de la realidad. Ahora bien, si nos preguntamos qué significa toda la realidad, debemos contestar diciendo que son todas las cosas con las que hacemos nuestras vidas. Conocer toda la realidad es, de algún modo, descifrar nuestra vida, es decir, llegar a saber lo que la vida puede dar de sí.

En la teoría del conocimiento operativo se unen estos dos objetivos de dar razón del origen de nuestro conocimiento, también del filosófico, y el de descifrar todo lo referente a nuestra vida. De la unión de estos dos objetivos podría surgir un problema relativo a la vida humana: si la teoría del conocimiento pudiera dar razón completa y total de todas las operaciones, y lo supiéramos todo, ¿sería posible la libertad? Saberlo todo, ¿condicionaría nuestra libertad?

Desde luego, conocer algo, sea lo que sea, condiciona nuestra libertad en un sentido u otro. Por ello, un conocimiento de la totalidad puede excluir la libertad. Ahora bien, desde un punto de vista antropológico, no hay ningún indicio que permita concluir que sea posible un conocimiento total de las operaciones cognoscitivas. La experiencia nos dice más bien lo contrario: que siempre lo conocido es mejorable. Desde luego, no tenemos ninguna razón para pensar que en el futuro no se amplíe la teoría del conocimiento o que se corrijan nuestros actuales conocimientos. Es nuestra tesis que el conocimiento no tiene un final, por lo que tampoco es una

actitud sabia tratar de ponerla límites. Nuestros esfuerzos van en la dirección de contribuir a su progreso.

Pero, otro punto que tiene que ver con esta cuestión, es el posicionamiento de las operaciones cognoscitivas en la vida humana. En este sentido, podemos decir que estas (operaciones) no determinan la vida, sino todo lo contrario, la vida se realiza desde donde uno se encuentre. De hecho, aunque seamos capaces de discernir las operaciones, sin embargo, en nuestro vivir no estamos pendiente de ellas, sino que vivimos desde nuestro conocer unificado. Esto es lo que Polo propone como vivir hacia el futuro. El futuro no nos dice qué debemos pensar en cada momento, pero tira de nuestro pensamiento de forma que, naturalmente, se adapta a lo conocido.

Conocer las operaciones cognoscitivas tiene muchas ventajas filosóficamente hablando, y también con respecto a nuestra vida ordinaria, pero no da un conocimiento completo de la realidad, la cual, por otra parte, se desarrolla en ocasiones al margen de la razón y, a veces, incluso en su contra. No pienso que un mejor conocimiento de las operaciones cognoscitivas limite nuestra libertad, sino que más bien la potencia porque nos permite actuar según nuestra verdad, la cual tiende a ampliarse, no a reducir sus posibilidades.

En este sentido ya hemos dicho que la teoría del conocimiento operativo no se trata del desarrollo de unas ideas, sino del ejercicio de unos actos cognoscitivos. Hemos hablado entonces de generar una actitud, para distinguirnos de un sistema de verdades. ¿En qué consiste la diferencia entre ambas? En que el ejercicio de los actos cognoscitivos modifica lo que hemos denominado logos, es decir, los contenidos de nuestra imaginación que vienen a ser reorganizados de acuerdo a nuestras nuevas capacidades.

¿Esto significa que las ideas no pueden organizar nuestro logos? Ciertamente sí, pero su poder de organización está limitado a un cierto nivel que no puede superar, lo cual es más evidente en los sistemas filosóficos cerrados. Es por ello, que estas ideas que pueden ser positivas al principio, en cuanto al crecimiento de la persona, pueden llegar más tarde a terminar perjudicándola, al impedir que ella siga creciendo ante la imposición de un sistema que ya no puede dar más de sí. Esto pasa a nivel filosófico, y también puede pasar en la vida ordinaria cuando alguien tiene más tendencia a teorizar.

Con esto no queremos decir que el crecimiento de la persona se reduzca al logos, porque también es posible que este se dé en la parte espiritual, ya sea en el orden cognoscitivo, del amor u otros. El crecimiento de nuestro logos va acompañado de un crecimiento en nuestra capacidad operativa.

Creo que avanzar en el propio modo de conocer nunca puede ser perjudicial. No obstante, no desdeñamos las dificultades que ha habido a lo largo de la historia, las cuales nos previenen a tener siempre ciertas cautelas por los progresos conseguidos. Por ello, aceptamos las críticas como algo de indiscutible ayuda para seguir avanzando en este campo.

# Bibliografía y abreviaturas

Presento la bibliografía utilizada para este libro y las abreviaturas de las obras que han sido más utilizadas.

**Aristóteles**, *Acerca del cielo*, Gredos, Madrid 1996. Traducción de Miguel Candel.

- *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

- *Tratados breves de Historia Natural*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de Alberto Bernabé Pajares.

**Collado, S.**, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, EUNSA, Pamplona 2000..... Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.

**Dilthey, W.**, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944, (2014, 1<sup>a</sup> ed. electrónica). Traducción de Eugenio Imaz..... Dilthey, *El mundo histórico*.

**Hegel, G.**, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971. Traducción de Wenceslao Roces..... Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.

**Heidegger, M.**, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997. Traducción de Jorge Eduardo Rivera..... Heidegger, *Ser y Tiempo*.

- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid 2000. Traducción de Juan José García Norro..... Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

- *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2002, 3<sup>a</sup> edición. Traducción de Ives Zimmermann.

- *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona 2000, 2<sup>a</sup> edición. Traducción de Juan Luis Vermal.

- *Nietzsche, 2<sup>o</sup> tomo*, Ediciones Destino, Barcelona 2000, 2<sup>a</sup> edición. Traducción de Juan Luis Vermal.

- *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 2001, 3<sup>a</sup> edición. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.

**Husserl, E.**, *Investigaciones lógicas*, 1, Alianza Editorial, Madrid 1999. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos..... Husserl, *Investigaciones lógicas* 1.

- *Investigaciones lógicas*, 2, Alianza Editorial, Madrid 1999. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos..... Husserl, *Investigaciones lógicas* 2.

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económico, México 1962, 2<sup>a</sup> edición. Traducción de José Gaos..... Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*.

- *Lógica formal y Lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1962. Traducción de Luis Villoro..... Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*.

- *Las conferencias de Londres*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012. Traducción de Ramsés L. Sánchez Soberano.

- *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Editorial Nova, Buenos Aires 1959. Traducción de Otto E. Langfelder..... Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*.

- *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980. Traducción de Jas Reuter.

**Liaño, E.**, *La operación de la generalización y de la negación* (Vol. 1), Edición propia, Santander 2025.

- “Algunas objeciones a las operaciones cognoscitivas en el *De Trinitate* de Santo Tomás”. Edición propia, Santander 2025.

**Polo, L.**, *Curso de Teoría del Conocimiento I*, Obras Completas Serie A-IV, EUNSA, Pamplona 2015, 4<sup>a</sup> edición..... Polo, *CTC I*.

- *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Obras Completas Serie A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5<sup>a</sup> edición..... Polo, *CTC II*.

- *Curso de Teoría del Conocimiento III*, Obras Completas Serie A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5<sup>a</sup> edición..... Polo, *CTC III*.

- *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Obras Completas Serie A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2<sup>a</sup> edición conjunta..... Polo, *CTC IV*.



