

ACERCA DEL RIGOR METÓDICO EN LA GNOSEOLOGÍA DE LEONARDO POLO

Stanley Arce Delgado^{1*}

Resumen

El método poliano se muestra como un implícito de la gnoseología en cuanto disciplina filosófica rigurosa. Este trabajo aborda algunas de las dificultades que enfrenta la gnoseología de Polo, que podrían debilitar su rigor metódico. Subsecuentemente, se hará notar que algunas de estas dificultades son aparentes.

Palabras clave: conciencia, intencionalidad, presencia.

Abstract

Leonardo Polo's method is shown as a constitutive aspect of gnoseology as a rigorous philosophical discipline. This work approaches some of the difficulties of polian gnoseology that could weaken its methodical rigor. Furthermore, it is argued that some of these difficulties come out of the misinterpretation of Polo's ideas.

Key Words: Consciousness, Intentionality, Presence.

Introducción

El pensamiento de Leonardo Polo Barrena ha cultivado las cuestiones más decisivas y radicales en relación con el esclarecimiento de la posibilidad de la Metafísica como ciencia filosófica, replanteándose dicha posibilidad desde una interpelación abierta a pensadores tradicionalmente preocupados por el método de la Metafísica². Descartes³, Kant, Hegel, Heidegger, entre otros.

Como es sabido, la propuesta de Polo, orientada a abrirse paso hasta el ser oculto en las metafísicas de Occidente, es el “abandono” de la “presencia”, comprendida como límite constante del pensar.

1 * Profesor en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (UCR).

2 Eso lo ha llevado a cabo principalmente en *El Acceso al Ser* (1964). El eje central allí es la necesidad de “detectar la presencia” para estar en condiciones de abandonarla.

3 Contra el subjetivismo voluntarista cartesiano está su *Evidencia y Realidad en Descartes* (1963).

Con respecto a este abandono metódico, en el presente artículo se trata la original inquietud de Polo en torno a la doble dimensión de la presencia: en cuanto al acto presentante, y en cuanto al objeto presencial.

I. La mentalización de la presencia y la amenaza del psicologismo

Valorando la influencia ejercida por el método fenomenológico en el pensamiento poliano, sorprende que la noción de “presencia mental” juegue un papel tan destacado en su teoría del conocimiento.

La mentalidad de la presencia, empero, no alude al psiquismo subjetivo. La presencia mental no alude al acto cognitivo como si éste fuese una caja o un receptáculo de eventos o de ciertos contenidos (Polo, 1987). No tiene ningún sentido atribuir al acto cognitivo la índole de una tábula rasa, pero tampoco ---como se verá--- el ser o el estar están condicionados o determinados por algún constituyente o “elemento” *a priori* del objeto.

Polo asevera, en su *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, que a la gnoseología le compete la teorización de los actos cognitivos y sus objetos correlativos principalmente, aunque no sólo de sus objetos (1987).

Certeramente, la gnoseología considera el acto cognitivo destacado en su teorización tal y como se constata “en nosotros mismos”, tal como se realiza.

Constatar “en nosotros” un acto de conocimiento significa que éste se destaca *per se* respecto a cualquier condición o presupuesto, es decir, no existe requisito alguno para su constatación, pues el acontecer cognitivo es suficiente para ello.

Dicha suficiencia, por una parte ha sido relativizada por el psicologismo y, por otra, ha sido absolutizada por el subjetivismo trascendental.

Únicamente desde la perspectiva de la Psicología racional o filosófica, el acto cognitivo tiene un antecedente o principio: la facultad. No obstante, es evidente que la condicionalidad neuroanatómica de la facultad orgánica no mantiene pertinencia alguna con la Teoría del Conocimiento: la noción del acto cognitivo no se compromete con la de “facultad psíquica”, ni con la de estado o eventualidad psíquica.

De acuerdo con Polo (1987), ésta disciplina no versa sobre las condiciones orgánicas del conocimiento, especialmente porque si el conocer es al menos un acto, no existe en él relación real de causalidad entre agente y paciente, precisamente aquellas relaciones que interesan a la neurociencia, la biología o la psicología del conocimiento⁴. “¿Cómo ver el color verde en un funcionamiento orgánico? Establecer como conocidas una serie de modificaciones electro-fisiológicas no es establecer sino condiciones del objeto color verde. El objeto cuya condición es un sistema neuronal nunca aparecerá mirando ese sistema por un microscopio” (1987, pp. 227-228).

4 La psicología del conocimiento versa sobre la génesis funcional y temporal del conocimiento o sobre cómo éste interactúa con el medio circundante, es decir, sobre cómo el conocer es un tipo específico de conducta.

Sin embargo, una lectura superficial del primer *Curso de Teoría del Conocimiento* revela hasta qué punto está la gnoseología poliana transida por cuestiones de psicología filosófica que la desbordan.

Dentro del marco de esta disciplina, Polo aborda temáticas que exclusivamente dentro de la competencia de una psicología metafísica cabría plantear. Tal es la distinción entre las nociones relativas de “facultad” y “operación vital” (1987, p. 223).

El motivo que cabe aducir para descalificar la noción pretendidamente axiomática de “operación” (y de su principio, la facultad), es el punto de partida de la suficiencia del acto, enarbolada por Leonardo Polo (1987). Suficiencia que excluye o repele la causalidad eficiente, es decir, suficiencia no es eficiencia.

En consecuencia, debe rectificarse la noción de “acto cognitivo” distinguiéndola rigurosamente de la de operación, tal como parece sugerirse en otro lugar (Polo, 1987, pp. 3-5). Dicha distinción lleva notoriamente a repensar aquella noción. Es eso lo que se intentará al seguir la crítica de su absolutización en el subjetivismo trascendental.

El idealismo subjetivista trascendental, por su parte, intenta absolutizar la suficiencia cognoscitiva, precisamente aislándola de toda potencialidad precedente de ser, hasta suprimir o nulificar la potencia.

El subjetivismo del acto comienza su derrotero con Descartes⁵, cuya entera sustancia pensante ha de estar en permanente actividad para existir. Luego sufre una flexión radical en el idealismo de J.G. Fichte y en el de E. Husserl.

Cabe reconocer que el esfuerzo de algunos como Kant y Husserl consistió en liberar a la gnoseología de las limitaciones y de las unilateralidades del realismo psicologista. Una de estas pesadas limitaciones arrastrada por Descartes fue el sustancialismo de la mente. Empero, para el idealismo trascendental liberarse de tal lastre incómodo no significó criticar eficazmente el subjetivismo, sino por el contrario, sumergir más el acto cognitivo en el sujeto, haciéndolo pura espontaneidad vertida hacia la posición del objeto.

Ahora entonces, el acto es el sujeto con el que se identifica plenamente: el acto de conocer es “conocer-se” como acto de la unificación sintética formal última⁶. Desde el punto de vista de la fundamentación, el Yo es ese principio originario auto-reconocido como tal o como condición absolutamente originaria de toda identidad objetiva⁷. En la crítica a ésta epistemología y ontología subjetivista, la propuesta poliana rinde sus frutos más atractivos.

5 Recordemos: el *cogito* queda como indubitable al dudar del *cogitatum*, pero ¿qué puede quedar a no ser una pura potencia? (Polo, 1987). Descartes asegura para sí que lo que tiene poder para pensar debe ser una sustancia activa. Corresponderá a Kant (1985) dar cuenta del sofisma por figura de dicción: ‘ser pensante’ no dice sujeto sustancial real, sino sujeto autoconsciente de pensamiento.

6 Según dicho acto unificante emerge para Kant la objetualidad de lo conocido tal cual.

7 De acuerdo con una “marcha descendente” que caracteriza al Yo como “trascendental”.

Polo está de acuerdo con el idealismo en que la presencia no es psíquica, no es un hecho psíquico más no por eso ella prescribe condiciones de posibilidad “a priori desde el sujeto”. El mero hecho de que se constate un acto cognitivo “en nosotros”, no entraña que el yo (o nosotros) sea una condición de posibilidad del objeto. Ello ocurrirá sólo si la objetualidad es posible como identidad. Objeto “para mí” es algo con unidad de identidad. De otra manera, no hay objeto para mí. La confusión que advierte Polo en ello radicaría en el “para mí” del idealismo. Pues el objeto no “está” para mí, sino “para” el acto o “en” el acto cognitivo presentante.

El para mí está de sobra, la presencia no lo requiere. Polo (1987) caracteriza fenomenológicamente el acto de cognición:

El estar presente es de lo conocido y equivale a su estar poseído en términos de pretérito perfecto: Ya poseído (...)

En su conmensuración con el acto de conocer el objeto está *dado*, se da. Por eso decíamos que el estar presente es de lo conocido. Este genitivo significa, a su vez, que lo conocido es lo mismo que lo conocido, o bien que se conoce lo que se conoce y en modo alguno algo más u otra cosa. Por eso también el objeto es pretérito perfecto. Pero, insisto, no es un frente-a-mí, si no un *ya* imprescindible para lo conocido y sólo para él (p. 107).

Así pues, la presencia como acto es “estar”, el estar del objeto (o contenido).

Por otra parte, de acuerdo con el autor, el objeto en cuanto conocido no es idéntico, sino *constante*. El objeto no es una unidad idéntica consigo, porque cuando se piensa en la identidad tautológica de “A” (“A es A”) se piensa en “otro” objeto que no es “A”, sino “A es A” precisamente. O dicho de otra manera: cuando se piensa que “A es A”, se piensa con “otro” acto que con el que se piensa “A”. De acuerdo con Polo (1989), pensar que “A es (algo único como) A” no tiene relación con la identidad, sino con lo que él llama *constancia*. Esto es “al pensar” “A” se es dado ese contenido en constancia: el “mismo” objeto y no otro, el mismo contenido conocido. En ese acto, la objetualidad de “A” es “única”.

Parece acertado comprender que, la identidad objetiva en el idealismo se corresponde con aquella actividad espontánea del sujeto que realiza la posición del ser del objeto.

Siguiendo a Polo en su arremetida contra el idealismo, el acto cognitivo no puede concebirse como espontaneidad ponente, porque el objeto no requiere ser “constituido” para ser conocido en su identidad⁸. Si lo requiere, el idealismo trascendental se compromete con la asunción discutible de que el acto vehicula condiciones de posibilidad objetiva, que sólo son reflejamente conscientes. La conciencia es ese

8 La posición puede ser donación intencional, para Husserl (*Meditaciones Cartesianas II*) o una posición creadora como en Fichte (*Introducciones a la Doctrina de la Ciencia. Segunda Introducción*).

acto que conoce tales condiciones elementales⁹. Es seguro, entonces, que la conciencia es un acto distinto y destacado de conocimiento. Por lo tanto, le corresponde conocer un objeto “único”, es decir, “constante”; no le puede corresponder una pluralidad de objetos, pues ello ha menester de múltiples actos diversos.

No obstante, el idealismo le confía a la reflexión el conocimiento de diversos objetos, a saber: distintos actos pensantes, pero sin poder determinar o reconocer con cuál de todos ellos se corresponde “adecuadamente”; se “conmensura” el acto de conciencia. Al parecer se correspondería con todos. Como se asume esto último, la unidad originaria de conciencia se fractura y se deshace. Por otra parte, si se conviene en que tal objeto adecuado o ajustado a la conciencia es el carácter “pensante” de los actos, se tendría separada una generalidad que ----al menos por hipótesis---- es “otro” objeto que se adecua o se conmensura, en términos polianos, con “cierto” acto cognitivo¹⁰.

Frente al idealismo el autor sostiene que el “estar” de un contenido es el objeto propio y adecuado del acto de conciencia, es decir, “la presencia” es dicho objeto adecuado.

Mismidad y unicidad como notas equivalentes de lo conocido en presencia no son nociones *a priori*, pero tampoco son empíricas exactamente. Son más bien manifestaciones del hábito concomitante del acto de conciencia. Ésta última ---- como se aprecia ---- desoculta el acto cognitivo presentante, y en esa medida es cognitivamente superior: conoce lo que otro acto no conoce¹¹. Además, si existen actos cognitivos superiores a otros no existe constitución del objeto, porque lo que no aprehende un acto lo aprehende otro. Ello supone niveles cognitivos que no son constructivos, sino “intencionales”. He aquí otra dificultad: la intencionalidad cognitiva.

II. La dificultad de la noción de intencionalidad de la conciencia

Con antelación al tratamiento del planteo poliano acerca de la intencionalidad, para arrojar luz sobre ésta, es preciso retener que si bien la presencia o el “estar presente” es “del” objeto, ello no significa ninguna de estas alternativas:

9 Para Kant (1985), la originaria condición universal de posibilidad de unidad objetiva es el “Yo uno”, el acto puro de unificación, con las categorías, los esquemas imaginativos y las formas de la intuición. En el caso de Husserl, los modos de conciencia son la posibilidad del objeto de ser dado como “parte” del “sentido” del objeto mismo.

10 La observación de Polo en torno a Kant es que la condición de objetualidad no es la unidad de conciencia, sino la unicidad del objeto. De acuerdo con eso, la unidad de conciencia sería la representación de su unidad analítica, es decir, una generalidad y no que Yo he pensado A, B o C, etc., en todos esos casos, pues se los piensa a cada uno por separado. Por lo tanto, la unidad no está en la apercepción (yo pienso), sino en el acto de pensar el pensamiento de A, B, C, etc., que no es el Yo: el Yo no es el pensar, aunque para conocerle se deba pensar. La mismidad de lo pensado hace del Yo un tema extraño a la gnoseología (Polo, 1989).

11 La presencia tampoco sería *a priori* en sentido kantiano al menos. Pues la presencia no es condición subjetiva del objeto. La presencia, en tal sentido, es real, pero no realidad “natural” o “física” según causas o principios materiales, formal y eficiente (Polo, 1987).

1. El estar presente sería una nota del objeto o un efecto suyo;
2. el estar presente del objeto o del contenido sería causa de él o él una nota de la presencia.

Ninguna de tales alternativas se sigue de lo expuesto más arriba por Polo (1987).

No se sigue que en el acto cognitivo *per se* acontezca relación alguna de causa y efecto. El estar presente no tolera causalidad alguna entre acto y objeto. Tampoco es la presencia nota inteligible del objeto, porque entonces el objeto estaría presente permanentemente sin que se comprendiese cómo la presencia sería una nota indeleble suya. Nada existe en el objeto que soporte la presencialidad como nota suya, como nota del contenido.

El “estar” del objeto no se reduce a su contenido aprehendido: aprehensión y objeto son diversos, pero no opuestos contradictorios, pues ambos son los términos de realización de una posesión intensiva: El acto posee al objeto en sí mismo y el objeto es poseído en aquél.

El “estar en” del objeto no significa circunscripción espacial, puesto que no es causal. Confusión sería pretender que el espacio fuese condición formal de posibilidad del objeto, cuando no lo es del objeto *qua* objeto, sino del objeto como cosa o ser real, constituido por principios¹².

Ahora bien, el acto es un acontecer real, cuya principiación no puede ni necesita sondear nuestra disciplina y --- como se nota --- la presencia no es principio constitutivo del objeto: ¿qué realidad tiene el objeto? Leonardo Polo acude a la tradición tomista para responder esta interrogante. Dicha realidad es intencional: *esse intentionale*. No podría tratarse de otra modalidad de ser --- “física” ---, porque el objeto “está exento” de principiación: El conferimiento del conocer a lo conocido no es la 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” (1989, p. 159).

Estar exento de realidad “natural” significa, para lo presente, fenomenidad: exención de constitución principal y causal¹³.

Para la Teoría del Conocimiento, una fenomenología descriptiva de la presencia objetual no requiere la “puesta entre paréntesis” de la actitud filosófica, porque el acto cognitivo es suficiente. A la luz de una descripción fenomenológica, la intencionalidad objetiva significa apertura. La apertura intencional es el mismo objeto o contenido aprehendido que es adecuado a un acto y no a otro. La adecuación es aquella conmensuración o “medida” que se puede expresar así: tanto se conoce, tanto

12 A diferencia de la luz, el conocer no requiere de tiempo para recorrer el espacio, porque aquel vence la distancia sin necesidad de demorarse.

13 Tal exención no tiene parangón con la epojé husserliana, porque el acto logra eximir sin requerir actitud escéptica alguna, ni presuponer la “realidad natural”, pues a ella se la logra en cogniciones superiores.

objeto hay conocido y, a su vez, tanto objeto hay conocido pues tanto se conoce, no más ni menos.

La intencionalidad desde el punto de vista de lo conocido es aspectual, porque lo que no conoce un acto lo conoce otro, que por esa razón ha de ser superior, sin que quepa prescindir de esta jerarquía, “la visión en tanto que visión no se puede perfeccionar con la intelección (ni al revés) porque si se perfeccionara en tanto que visión por algo distinto de la visión, dejaría de ser visión” (1987, p. 185)¹⁴. La distinción de operaciones ha de ser jerárquica.

La distinción de operaciones es jerárquica. No puede ser de otro modo. El axioma de la distinción se refiere estrictamente a ese modo, y no al número de operaciones. En vez de número conviene hablar de tipo (...) Si hay varios tipos de operación, ello ha de deberse a que lo conocido según un tipo no es conocido según otro. Desde el punto de vista de la objetividad la distinción no puede ser simplemente el reparto de un campo (1987, p. 170).

Se barrunta, entonces, por un lado, que el acto como acontecer “real” es aprehendido por otro acto, la conciencia. La conciencia es un acto que objetiva otro acto cognitivo, pero su objeto no es intencional, su objeto --- según se aprecia --- es la presencia.

Conviene introducir un discernimiento:

1. El acto cuyo objeto es intencional es la operación;
2. en tanto el objeto de un acto no sea intencional éste es un “hábito”;
3. no obstante, la conciencia es un acto en cuanto es un hábito.

La conciencia para la gnoseología es un acto, un acontecer cognitivo *sui generis*, porque conoce un acto, no un objeto intencional. La conciencia conoce en el acto su adecuación mensurativa con el objeto intencional (sensible propio-común, imagen, recuerdo, abstracto, idea general, concepto, etc.)¹⁵.

De esta manera, me distancio contundentemente de las opiniones de Polo, para quien la conciencia es primera operación intelectual abstractiva no articulante del tiempo imaginativo.

De acuerdo con este análisis, la conciencia no tiene objeto intencional, porque lo que ella conoce es la adecuación entre acto y objeto intencional. La intencionalidad es apertura, porque si el objeto no fuese apertura no cabría conocerlo mejor

14 No obstante, esto último no excluye que la intelección penetre “más” en el objeto propio de la visión: el “color” (que es objeto intelectual: una idea).

15 Es lo que Polo expresa con la formulación: se conoce lo que se conoce, como se lo conoce, en tanto se lo conoce o al conocerlo (1989, pp. 235).

cualitativamente. Entonces, no existiría pluralidad de actos cognitivos o existiría un objeto absoluto cognitivamente saturante. La conciencia se asemeja a un hábito cognitivo, ya que acompaña a la operación (aunque no siempre) y conoce lo que ésta no, pues ninguna operación se conoce a sí misma¹⁶.

El hábito es ese acto que conoce la conciencia; es ella su objeto habitual. El hábito es así superior al acto de conciencia; no obstante, no puede prescindir de él para manifestar las notas descriptivas de la presencia objetual. El hábito de conciencia desempeña, entonces, un papel metódico fundamental para la gnoseología como disciplina filosófica.

Algunos comentarios conclusivos

Cabe apreciar que el acto como “acontecer real” no puede valorarse en cuanto un evento o un suceso intrapsíquico, por cuanto se destaca que su índole propia se revela a través de otros actos; un tipo correspondiente a la conciencia, que no se descubre como facultad ni como sustancia.

Empero, tampoco cabe revelar al acto cognitivo como hecho o al menos no como un mero hecho, porque es notable que el acto cognitivo no es un dato no incrementable cognitivamente. Por el contrario, se asevera que es “real” en cuanto una “realidad intencional”. Bien que la intencionalidad en Leonardo Polo ha sufrido una considerable inversión respecto del pensamiento tomista, ofreciendo de aquella una interpretación fenomenológica enderezada ontológicamente: el conocer es *enérgica* *télica*, *praxis akinésica* (Polo, 1987, capítulos I y II), no un simple hecho, pues la presencia respecto del objeto o del contenido “presente” es el mero hecho: el hecho de que se “da” lo conocido, de que acaece “lo dado”. Se declara con Polo que la presencia no se confunde con el objeto o con el contenido conocido de un acto, pero aquella es el mero hecho o lo no incrementable cognitivamente: según se ilustró “A” como contenido de un acto cognitivo puede conocerse mejor, pero su presencia no es incrementable así.

Con ello quedó indicado también que en el acto cognitivo domina la presencia, el “ámbito” de aparición del objeto en cuanto éste comparece, pero el acto no se reduce a presencia, pues mientras el objeto comparece el acto está oculto: mientras comparece “A” (o hasta que “A” comparece) no se conoce el acto de conocer “A”.

Hay lugar para reproches contra el psicologismo mentalista en gnoseología. No obstante, el subjetivismo trascendental parece ignorar que el conocimiento de la mente en sus virtualidades y sustratos neurofisiológicos está en dependencia con la diferencia de actos y de niveles cognitivos que estudia nuestra disciplina.

16 La intencionalidad prohíbe la denominada ‘autoconciencia’. Por ello, no hay el Yo como acto de autoconciencia. Dicha pretensión idealista es incongruente por defecto, pues ese Yo no se lograría cognitivamente jamás.

De acuerdo con ésta distinción entre niveles jerárquicos de cognición, el Yo trascendentalmente considerado no es una operación o una actividad pura de espontaneidad unificadora “para” el objeto. Como no se asuma esto último, la reflexión trascendental tendrá el cometido de esclarecer desde el objeto aquella actividad ponente unificadora. Trata de la reflexión trascendental en la que Kant considera elementos formales de la unidad objetiva ontológicamente constituyentes ---- como el espacio y el tiempo ---- y no ontológicamente constituyentes ---- como las categorías ----, o bien trata en Husserl de descubrir en el objeto intencional, “como hilo conductor trascendental”, los múltiples tipos de *cogitationes* o de modos de conciencia, el acto del Yo cognoscente es una espontaneidad necesitante de autoclarificación desde el objeto.

Para Polo, semejante autoclarificación es una imposibilidad, si ella involucra un acto autoconsciente (el Yo). Puesto que al menos el acto de conciencia, si es intencional (*enérgeia*), no se autoobjetiva, sino que conoce otro acto distinto de él.

El idealismo subjetivista trascendental aborda inapropiadamente la limitación gnoseológica de la presencia, al distanciarse del causalismo psicologista y llevar la tematización de la presencia al plano de la constitución trascendental subjetiva. Ello, sin duda, merecerá un tratamiento más cuidadoso y extenso en otra ocasión.

Basta apuntar que el esclarecimiento de la intencionalidad cognitiva y objetivante se frustra al comprenderla como espontaneidad quasi instintiva, tendente a la unidad objetiva, porque confunde la presencia objetual con una pretendida presencia “para mí”, “para el Yo” o para el sujeto al cual se asimila confusamente el acto de conciencia.

Referencias

- Fichte, J. (1987). *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. (Estudio preliminar y traducción de J. M. Quintana C.). Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1997). *Meditaciones Cartesianas*. (Estudio preliminar y traducción de M.A. Presas). Madrid: Tecnos
- Kant, M. (1985). *Crítica de la Razón Pura*. (Traducción y notas de P. Ribas). Madrid: Alfaguara Ediciones.
- Polo Barrena, L. (1987). *Curso de Teoría del Conocimiento I*. Pamplona: EUNSA.
- Polo Barrena, L. (1987). *Curso de Teoría del Conocimiento II*. Pamplona: EUNSA.
- Polo Barrena, L. (1964). *El Acceso al Ser*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Polo Barrena, L. (1963). *Evidencia y Realidad en Descartes*. Madrid: Ediciones Rialp.