

[ESTUDIOS SOBRE LAS CONSECUENCIAS ACTUALES
DEL IDEALISMO ALEMÁN]

*El empirismo y la filosofía hoy*¹

Empiricism and the philosophy today

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 01-04-2014 Aceptado definitivamente: 14-04-2014

RESUMEN

La tesis es, más bien, que la discusión del empirismo, la solución de ese reto empirista que separa el pensar del ser, forma parte de la altura histórica de la filosofía en el momento presente, es una exigencia suya. Si la filosofía comenzó buscando la unidad del ser, ha proseguido resquebrajándola; en particular distinguiendo el ser creado del increado, y luego distinguiendo el ser natural del personal, las cosas de las personas. Estas distinciones afectan de una manera muy particular a las relaciones entre el ser y el pensar, y a su eventual unidad; éste es, por eso, el tema del empirismo, y de nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVES
EMPIRISMO, SER, PENSAR

ABSTRACT

The argument is that the discussion of empiricism is a requirement of philosophy at the present time, solving that challenge that separates thinking of being. If philosophy began seeking the unity of being, has continued dividing this unity; in particular distinguishing the uncreated and created being, and then distinguishing the natural and the personal being. These distinctions affect a particular the relationship between being and thinking, and his eventual drive way; it is, therefore, the issue of empiricism, and our time.

Suplemento 19 (2014)

© Contrastes. Revista internacional de filosofía, pp. 159-177. ISSN: 1136-9922
Departamento de filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga
Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)

1 Dedico este trabajo a mi compañero Antonio Diéguez Lucena, catedrático de lógica y filosofía de la ciencia en la universidad de Málaga y estudioso de la biología, con quien me une una vieja amistad; a él, en memoria de sus comienzos fenomenológicos, y ahora que se ha desplazado hasta un naturalismo monista. Aunque seguramente no me terminará de entender, porque reconozco la complejidad de este texto, confío en que su paciencia y benevolencia harán fructífero el futuro diálogo sobre él.

KEY WORDS
EMPIRICISM, BEING, THINK

I. LA ESCISIÓN EMPIRISTA ENTRE EL PENSAR Y EL SER

El empirismo, con su escisión de pensar y ser heredada del pensamiento moderno, aunque no fuera muy digno de atención tomado en sí mismo, es el tema clave de nuestro momento actual: el que la filosofía necesita resolver para avanzar. Porque el empirismo rompe la unidad entre pensar y ser, concediendo que lo real es externo al pensar, fáctico: el mundo de los hechos, de lo que hay, de lo dado. Hasta el punto de que el pronóstico que hay que considerar, anticipado hace más de un siglo por Comte, es éste: o la filosofía es capaz de dar cuenta del empirismo, sabe hacerse con él, o simplemente muere, se extingue; y desaparece en favor de la ciencia.

Como apoyo de esta tesis sobre la importancia actual del empirismo, me cabe apelar al libro de Leonardo Polo *Nominalismo, idealismo y realismo*,² en el que denuncia la supervivencia del empirismo nominalista en el pensamiento actual, tras su rechazo por el moderno idealismo alemán. Como no fue suficiente el ajuste de cuentas de Hegel con Newton, esto es, con el empirismo de la nueva ciencia, supuso una victoria pírrica del idealismo sobre el nominalismo, que rebrotó con más fuerza en el positivismo y científicismo posteriores, los cuales definen la época contemporánea. A su vez, la imposibilidad de un saber absoluto, que por otro lado ha generado en el siglo XX la corriente fenomenológica de la filosofía, abre también las puertas a la hermenéutica contemporánea, que se inicia precisamente con este enfoque en la obra de Schleiermacher.

Y es que, si se rompe la unidad del ser con el pensar, entonces es imposible la filosofía misma, puesto que ella aspira a conocer el ser con el pensar; sólo nos quedará la hermenéutica: la libre interpretación de los hechos, la lectura subjetiva de una realidad exterior a la subjetividad, que es la realidad empírica. Y, con la ruptura de pensar y ser, no sólo zozobra la filosofía, el pensamiento y la verdad, sino además todo el ser humano: porque siendo el hombre un ser libre e intelectual, su libertad carecerá ahora de orientación noética; y peligra así reducirse a un mero dinamismo arbitrario, vigente en una vida restringida a su dimensión práctica. Y finalmente también, la escisión empirista tiene de suyo un sesgo ateo: porque Dios es la unidad de lo real, la originaria identidad de ser y conocer, que el empirismo rompe al separar pensar y ser. Así lo vio ya Hegel cuando decía que «los animales no dan el paso de lo sensible a lo suprasensible: son ellos los que se quedan en la sensación y en la intuición empírica; y por esta causa no tienen ninguna religión».³

2 EUNSA, Pamplona, 20012. Libro surgido de unas lecciones de filosofía contemporánea, impartidas por Polo en varios cursos durante la década de los años mil novecientos ochenta.

3 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 50.

II. UN PLANTEAMIENTO RECURRENTE EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

El término empirismo deriva del griego *empeiria* que significa experiencia. Y se usa para designar aquel posicionamiento filosófico que ciñe el conocimiento humano a la experiencia... sensible, con menoscabo de la experiencia intelectual; y, por ello, del conocimiento de las realidades insensibles. Si éstas son las más importantes, tanto por su entidad como por su valor, el empirismo será un grave lastre para el saber humano. Lastre que, en cambio, se oculta bajo los éxitos que el conocimiento empírico reporta a algunas de las acciones prácticas en la vida de los hombres.

Sin embargo, *empeiria*, experiencia, es un término cuyo significado ha de ampliarse de entrada; pues no se reduce a la experiencia sensible, sino que remite a la entera actividad humana: ya que con ella es como adquiere experiencia el hombre. Y, siendo diversas y plurales las actividades humanas, habrá entonces distintos tipos de experiencia. Está, desde luego y como paradigma, la experiencia derivada de la actividad de nuestros sentidos, exteriores e interiores, la experiencia sensible; pero también la que tomamos de la actividad de nuestra inteligencia, la experiencia intelectual. Y está además la experiencia práctica que adquirimos con nuestras acciones externas: la experiencia laboral por ejemplo; y también la que tomamos de nuestro actuar deliberado: la experiencia moral, que de algún modo incluye en ella la de nuestras tendencias, afectos y estados de ánimo. De manera que no es la sensible la única clase de experiencia que tiene el hombre; y, sin embargo, es ésta, sobre todas las demás, la que defiende el empirismo.

El empirismo que más fama tiene es el de la edad moderna; porque la filosofía moderna se forjó en la discusión entre el empirismo británico y el racionalismo continental sobre la primacía de la sensibilidad o del entendimiento en la génesis del conocimiento humano.

II.1. EL EMPIRISMO MODERNO

En este empirismo moderno se suele englobar a los siguientes autores: Francis Bacon (+1626), que escribió el *Novum organum* para establecer el método empírico de la ciencia. A quien sigue después, quizá más materialista que empirista, Gassendi (+1655); pero es que el materialismo es cierta consecuencia lógica del empirismo: porque, al separar la realidad del pensamiento, aquélla queda como una realidad carente de espíritu, de idealidad, de lógica; y así, *el materialismo o naturalismo*, como dijo Hegel,⁴ *es el sistema consecuente del empirismo*.

Y luego están los empiristas que desarrollaron un pensamiento político como la vertiente antropológica de su empirismo: y que son Hobbes (+1679), con una política absolutista, y Locke (+1704), con otra liberal.

⁴ *Enciclopedia* § 60.

Pero, sobre todo, empirista es Hume (+1776); un pensador crítico de los tradicionales conceptos básicos de la metafísica, como son el de causa, el de sustancia o el de Dios, por creer que no responden estrictamente a la experiencia sensible, sino que son un añadido subjetivo a ella. Esta crítica, por lo demás, despertó a Kant de su sueño dogmático racionalista; y abrió las puertas al idealismo, con el que culmina el pensamiento moderno. En esta línea que conduce del empirismo al idealismo, y aunque anterior a Hume, hay que mencionar también al acosmista Berkeley (+1753).

Pero el empirismo británico moderno no es la única forma de empirismo, ya que anteriormente se dieron también un empirismo antiguo y otro medieval; y puesto que además en la filosofía contemporánea, y hasta hoy en día, pervive el empirismo revestido de nuevas formas.

II.2. EL EMPIRISMO ANTIGUO

El primer empirismo en la historia de la filosofía surgió del escepticismo antiguo: concretamente de una corriente de la medicina llamada *escuela empírica*. Fundada por Filino de Cos (+220 a Xto.), fue secundada por Heráclides de Taranto (ss. III-II a Xto.) y Menodoto de Nicomedia (s. II a Xto.); pero su mayor representante, unos siglos después, fue Sexto Empírico (+210), el autor por quien mejor conocemos las doctrinas del escepticismo antiguo.

Médicos empiristas eran quienes se atenían a la investigación experimental y a la observación directa de las enfermedades en sus síntomas y manifestaciones, frente a los médicos dogmáticos que se amparaban en la autoridad de la tradición, derivada básicamente de Hipócrates (ss. V-IV a Xto.), y en teorías filosóficas explicativas de las dolencias por sus causas.

Sexto Empírico sostiene, en cambio, la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí mismas, o entre los fenómenos y sus presuntas causas; y, como empírico que es, niega que podamos conocer éstas y acepta en cambio la validez de aquéllos. Si bien entiende que sólo aseguran su índole sintomática, es decir, su carácter de mera manifestación, el hecho de su aparecer; pero que no permiten afirmar la existencia real de las cosas, ni descubrir las causas de los fenómenos.

Paralelamente, y conforme con la dimensión antropológica que el empirismo tiene, Sexto Empírico mantiene también el primitivo ideal escéptico de la ataraxia, de la serenidad inalterable; pero en un sentido distinto al que tenía en el escepticismo inicial, que rechazaba especialmente lo sensible. Porque la tranquilidad del espíritu no se consigue, como pensaban los antiguos, por no verse afectados por las cosas, dado que pudieran ser engañosas; sino más bien a la inversa: obrando de acuerdo con los impulsos naturales que éstas nos provocan, aunque con moderación; comportándose además conforme con las leyes y usos de los pueblos; y despreciando finalmente los imperativos morales de esas filosofías dogmáticas, que pretenden conocer aquello que no se puede llegar a saber.

Para permanecer imperturbables, estos empiristas escépticos toman sus decisiones sin otro criterio racional que el del transcurrir cotidiano de la vida, y según las costumbres de los padres. En suma, la de este empirismo y escepticismo tardío es una indiferencia práctica rayana en el abandono: renunciar a la filosofía, a establecer la verdad, para vivir en lo inmediato, de la forma usual, sin preocupaciones. Una suerte de desidia, que es la repercusión antropológica de esta primera forma escéptica del empirismo.

II.3. EL EMPIRISMO MEDIEVAL

La segunda forma histórica del empirismo es el empirismo medieval, que se desarrolla sucesivamente en dos momentos:

Primero, en la línea platonizante de la polémica sobre los universales sostenida en el s. XII. Porque si los universales son puramente ideales, y no la esencia misma de las cosas, entonces de la realidad propiamente dicha nos informará mejor la experiencia sensible que el pensamiento, porque entonces va de suyo que lo real será singular, particular, individual.

En esta línea cabe mencionar a Roscelino (+1123), llamado el primer nominalista; también, el conceptualismo de Pedro Abelardo (+1142), apodado el demoníaco; y finalmente a Juan de Salisbury (+1180).

Y el segundo momento de este empirismo medieval lo constituye la escuela franciscana de Oxford, la segunda generación de la escuela franciscana: verdadera madre del empirismo, en particular del británico.

En esta corriente se incluye, ante todo, Grosseteste (+1253); después, los conocidos como «calculadores» del colegio Merton, fundado en 1264; luego Roger Bacon (+1294); y finalmente el voluntarista Duns Scotto (+1308) y el nominalista Ockham (+1349), estandartes de la *via modernorum* en la que se desarrolla la nueva ciencia: con especial mención, además, para el mertoniano T. Bradwardine (+1349).

A los oxonienses siguió después la escuela científica de París, entre quienes se cuentan: Juan Buridán (+1358) y Nicolás de Oresme (+1382).

Limitado el pensamiento a ceñirse a la experiencia sensible, la ciencia amaga ya en esa época con desbancar a la filosofía.

Por lo demás, la vertiente antropológica de esta forma de empirismo sorprende por invertir la inacción y dejadez de las formas antiguas del empirismo escéptico, para mudarlas en el activismo del voluntarismo tardomedieval.

Y resulta evidente que en este empirismo medieval hunde sus raíces el moderno; con su cuestionamiento del alcance de la razón humana, y su comprensión de la libertad como la espontaneidad y autonomía operativa del hombre.

II. 4. EL NEOEMPIRISMO CONTEMPORÁNEO

Pero, aún después del empirismo moderno, aparecen también en la filosofía contemporánea otras formas distintas y más actuales de empirismo. Dos son las más importantes:

La primera es el positivismo de Comte (+1857). Proseguido después, a través del empiriocriticismo de Avenarius (+1896) y Mach (+1916), por el neopositivismo o empirismo lógico del círculo de Viena: círculo *para la concepción científica del mundo*, como se denominó; fundado por M. Schlick (+1936) y operante desde 1924 hasta su muerte.

Un miembro destacado del círculo vienense fue R. Carnap (+1970), defensor también de un empirismo todavía semántico, de contenidos.

Y la segunda forma del empirismo actual es el cientificismo imperante desde la segunda mitad del siglo XX; el cual, junto con un naturalismo teórico, despliega también la peculiar vertiente antropológica de este empirismo: que es el pragmatismo, de origen norteamericano. W. James (+1910), uno de sus fundadores, escribió entre 1904 y 1905 sus *Ensayos sobre el empirismo radical* (publicados en 1912).

El giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, al apreciar que la dimensión semántica del lenguaje sigue presa del que llaman logocentrismo, es decir, mantiene afinidad temática con la metafísica y la filosofía de la conciencia, antepone a ella su dimensión pragmática; surge así el neopragmatismo (de algunos planteamientos de Rorty, por ejemplo).

Es significativa la aportación de Quine (+2000) al empirismo actual: neopositivismo y pragmatismo. En su obra *Desde un punto de vista lógico* (1953) incluye, entre otros, dos importantes estudios: *Acerca de lo que hay* y *Dos dogmas del empirismo*; y en su libro *La relatividad ontológica* (1969) incluyó su trabajo *Epistemología naturalizada*.⁵

De acuerdo con el neoempirismo, al hombre le quedan la experiencia, la ciencia, y la lógica con la que pasa de la una a la otra; la actual teoría de la ciencia, que emerge con este planteamiento, es completamente empirista⁶. Éste es todo el alcance que los neoempiristas conceden al conocimiento humano; y que, por lo demás, a ellos no les parece poco en absoluto.

5 El naturalismo permite hablar también de un empirismo ético: Guisan, E., *Naturalismo y empirismo ético (una réplica a Moore)*, Santiago, 1977.

6 De entre sus teóricos, Feyerabend ha sido quizá quien ha escrito con más frecuencia sobre el empirismo; p. ej.: *Una interpretación realista de la experiencia* (1958), *Explicación, reducción y empirismo* (1962), *Cómo ser un buen empirista* (1962).

III. VALORACIÓN DEL EMPIRISMO

Aunque el conocimiento empírico sea abundante y muy práctico, fuera del ámbito científico y de la lógica formal, simbólica, es decir, en el seno de la filosofía y de la metafísica, goza más bien de una merecida mala prensa.

Es cierto que hay autores empiristas; pero lo que no hay, quizá, y sin embargo hace falta, es una interpretación teórica del empirismo que lo aproveche, lo avale o lo dignifique en lo posible.

Por ejemplo y como símbolo, cuando Hegel habla del empirismo británico, al que considera escéptico, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*⁷ dice que en esos pensadores no está *la verdadera esencia de la filosofía*, sino *una forma de pensamiento vulgar*:⁸ aquella que cree que la realidad está fuera de la mente, en los hechos empíricos, *algo externo y ajeno al pensamiento*.⁹ Y, cuando expone concretamente a esos autores empiristas, encuentra en Locke *el peor de los pensamientos*,¹⁰ y de Hume afirma que *no se puede caer más bajo*.¹¹

Una excepción a este mal cartel del empirismo intentaríamos buscarla, por ejemplo, en Schelling o en Deleuze: filósofos que han dedicado notables estudios monográficos al pensamiento empirista.

Pero la *Exposición del empirismo filosófico* de Schelling, con la que inició su filosofía positiva en torno a 1830, es poco empirista: en el fondo, es una exposición de la filosofía moderna alemana; es decir, en definitiva: del idealismo. Porque Schelling en ese escrito, así lo comienza, y ante los hechos a que apela el empirista, plantea la pregunta de cuál es el «hecho puro y verdadero», que explica todos los demás que suceden a nuestro alrededor. Y el hecho nuclear, puro y verdadero, que ocurre, a su juicio, en el pensamiento moderno es el descubrimiento de la conciencia, de la idealidad del espíritu, de su libertad; tal vez un hecho que conduce él mismo hacia lo supraempírico (así termina Schelling ese ensayo).

Deleuze, en cambio, en el capítulo V de su estudio sobre Hume titulado *Empirismo y subjetividad* (1953) ubica «la esencia absoluta del empirismo» en la atención a lo dado, es decir: a lo que hay, a lo que aparece, al conjunto de nuestras sensaciones (o, en palabras de Hegel, *a la simple percepción de los hechos singulares*¹²). Lo dado no se constituye en o para el sujeto, sino que más bien la subjetividad se constituye en y desde lo dado.

Eso explica, según Deleuze, que Hume se limitara, con la experiencia sensible, al momento presente; y atribuyera a la imaginación, y a los hábitos y cos-

7 FCE, México 1981; 3 vv.

8 v. III, p. 315.

9 v. III, p. 374.

10 v. III, p. 315.

11 v. III, p. 377.

12 *Enciclopedia* § 39.

tumbres de los hombres, la génesis de las ideas metafísicas, que parecen exigir un tiempo más dilatado que la mera actualidad del presente: como la vigencia de la necesidad, la efectividad de la acción causal o la permanencia sustancial, especialmente del yo.

En efecto, para Hume tales nociones, dice allí también Hegel, *aparecen como algo injustificado, como contingencia subjetiva, es decir, como una simple costumbre; cuyo contenido podría estar constituido como lo está, igual que de cualquier otra manera.*

Por lo demás, Deleuze sugiere que la finalidad de esas articulaciones imaginativas con que prolongamos la experiencia inmediata de lo dado es, a la postre, la utilidad para la vida de los hombres; como ya hemos apuntado, el pragmatismo, el utilitarismo. Por esto se ha dicho, con razón, que el pensamiento de Deleuze conduce del empirismo trascendental al constructivismo pragmático.

IV. DEPURACIÓN DEL EMPIRISMO

Lo que el empirismo tiene de más problemático, decimos, es su concepto de realidad como algo externo y ajeno al pensamiento de los hombres; porque entonces la noción de realidad empírica comporta la problemática e inaceptable escisión de ser y conocer.

En mi opinión, durante la edad moderna de la filosofía, a partir del nominalismo tardomedieval, el empirismo ha sufrido una mudanza, una precisión o depuración de su sentido, que ha refrendado su relativo éxito, más bien de orden práctico. Con todo, ciertamente, esta transición no ha acabado: más bien ha sido y está siendo vacilante y laboriosa. Y, sin embargo, la depuración del empirismo es necesaria.

En esa depuración, el empirismo deja de enfrentar la sensibilidad a la inteligencia, como hizo en la antigüedad, para más bien aproximarla a ella. Y entonces deja de contraponer lo inteligible a lo sensible, como hacía Platón, para detectar más bien su procedencia de la sensibilidad, su índole abstracta respecto de ella. Y, consiguientemente, la facticidad del conocimiento intelectual humano, que está de algún modo vinculada con esa índole y procedencia; es decir, con la abstracción, con la necesidad que tiene la humana inteligencia de previa experiencia sensible.

V. INDIVIDUALIDAD, INTELIGIBILIDAD Y FACTICIDAD

Con todo, es tópica, desde Platón a Hegel, la distinción entre lo sensible y lo inteligible, ya que aquello es individual y esto universal; y, como el hombre se maneja mejor entre cosas concretas, toma preferentemente como real lo individual.

Pero, entonces, la depuración del empirismo exige examinar el tema de la individualidad, y distinguir sus tipos. Ya que no sólo está la individualidad mate-

rial, sensible, que cabe llamar singularidad; sino que hay también una individualidad formal e inteligible:

Ante todo, una individualidad abstracta, precisamente porque lo sensible ya entendido aún no es propiamente universal (universal será después el concepto);

Luego está la individualidad enteramente inteligible del compuesto categorial, es decir, la de la sustancia con sus accidentes, a la que propiamente conviene denominar particularidad;

Y finalmente está también la individualidad del caso concreto, que determina la indeterminación de una generalidad previamente pensada.

En todo caso, la inteligibilidad de lo individual es el tema propio de la depuración del empirismo; como se aprecia en que empezó, justamente, con la noción escotista de *haecceitas*: un intento de sustituir la materia, como principio de individuación, por una forma añadida a las restantes nociones universales, para particularizarlas. Procede, entonces, examinar la inteligibilidad de lo individual.

V.I. LA INTELIGIBILIDAD DE LOS INDIVIDUOS

El individuo (*átomon*, en griego) se ha definido como el ser distinto de los demás y sin distinción interna;¹³ y los individuos naturales se distinguen: o bien por su materia o bien por su forma, luego se diferencian, ante todo, el individuo sensible del inteligible. Pero, además, los individuos pueden entenderse completa o sólo parcialmente; y esta parcialidad, por su parte, puede ser suficiente y legítima o engañosa e inaceptable.

A todo lo cual habría que añadir después, aunque no sea de este lugar, la individualidad intelectual propia de los seres personales.

V.I.I. EL INDIVIDUO SENSIBLE O SINGULAR

Sensible es el individuo que se distingue de los demás por su pura materialidad.

Sólo que, como los seres se comunican entre sí de cierta forma, y siempre de alguna, la pura materialidad no es comunicable; y por esto el individuo sensible se dice que es inefable, o más bien infrafable.

Pero, si la individualidad material no es comunicable, por ello mismo tampoco es cognoscible; porque para que haya conocimiento se precisa la comunicación de información: su traslado desde el emisor que va a ser conocido hasta el receptor cognoscente.

El problema, entonces, es explicar cómo el conocimiento, siendo una posesión inmaterial, alcanza la individualidad material; o cómo, si requiere previa comunicación, alcanza la materialidad individual, que de suyo es incomunicable.

13 «*Indistinctum in se, ab aliis vero distinctum*», TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, 29, 4.

Y la solución de este problema es que la información sensible es poseída mediante un órgano corporal facultado para dicha posesión. Porque los órganos constituyen un nuevo soporte material para la información recibida, distinto del que tenía inicialmente en el emisor. Y entonces luego, tras su recepción en el órgano, acontece propiamente el conocimiento: porque la facultad está de algún modo sincronizada con su órgano, de manera que se apropia inmaterialmente de la información recibida por éste.

Por ello lo sensible, más que individual, es individuado, singularizado, al materializarse en los órganos de las facultades: ya que cada uno de éstos individualiza la información a su manera.

V.1.2. EL PARTICULAR O INDIVIDUO INTELIGIBLE

Los individuos físicos pueden distinguirse por su materia, pero además también por su forma. Luego no sólo está la individualidad material, sensible, que hemos llamado singularidad; sino que hay también una individualidad formal e inteligible, a la que cabe llamar particularidad. Ya que no se establece por la singularidad de la materia, sino por la particularidad en la reunión de distintas formas, como Leibniz afirmó al hablar de las mónadas.¹⁴

La individualidad inteligible exige un segundo modo de poseer inmaterialmente la información: ya al margen de los órganos, aunque sin llegar a separarse del cuerpo. La inteligencia humana es inorgánica pero está incorporada, puesto que para su comienzo requiere el conocimiento sensible precedente, del que abstrae lo que inicialmente presencia. Además, esta limitación no sólo le afecta en su comenzar, sino en el modo de seguir desde ese comienzo, es decir: en la distinción entre su operación incoativa y las proscutivas.

Que son dos: la razón y la generalización. Porque la inteligencia, después de comenzar con la presencia objetiva de los objetos de la experiencia, atribuida a la abstracción, sigue pensando y suscitando ideas desde lo dado en la experiencia, ideas que por tanto serán más indeterminadas y generales que lo abstracto. O bien sigue devolviendo lo abstracto a su realidad extramental, es decir, encontrando sus principios o prioridades. Pues lo abstracto, como previamente ha sido sentido, ha de haber sido recibido en el organismo mediante alguna comunicación, y aún antes debe proceder de un emisor existente en la naturaleza.

La razón humana, que es esta segunda línea operativa, devuelve los objetos inicialmente entendidos a sus principios, y lo hace mediante dos pasos: el concepto, es decir, la concepción de la materialidad que caracteriza a los seres físicos y los constituye como extramentales, como seres de la naturaleza; y el juicio, o la afirmación que manifiesta cómo se han comunicado con el hombre para

14 Cfr., *Monadología*, *passim*; GP, VI, 600 ss.

que éste pudiera sentir, y luego captar con la mente la información que le ha sido enviada.

Por tanto, en primer lugar, la materialidad no sólo es sensible en su singularidad; sino que además es inteligible: pues es concebible su constitución elemental, primaria, y sus dinamisimos básicos, a fin de explicar la existencia natural de los seres, prioritaria respecto de la comunicación de información que el hombre recibe. Pero, entonces, esta materia se concibe justamente como universal: pues los elementos ya no son puros átomos, sino notas formales, inteligibles; tales que, siendo unas, se dan en muchos individuos y procesos: *unum in multis*; los cuales sólo son relativamente distintos, puesto que precisamente se intercambian entre sí.

En cambio, en un segundo lugar, si se dan individuos inteligibles cuando no son elementales sino complejos; y entonces se los entiende por la particular composición de sus formas. La cual exige la multiplicación de ellas, que a su vez requiere y explica la comunicación. La combinación de formas de un individuo particular se corresponde con la composición categorial; es decir, la que conforman la sustancia con los accidentes: a los que integra (*multa in uno*), y que constituyen su naturaleza. Las sustancias compuestas, naturales, actúan, en efecto, sobre los vivientes capaces de sensación, multiplicándose en sus accidentes, y comunicándoles así información sobre ellas.

La información comunicada tendrá, ante todo, alguna magnitud, cierta cantidad; y por eso los clásicos, a partir de Boecio,¹⁵ dijeron que la materia *signata quantitate* era el principio de individuación de los seres naturales. Además de la cantidad, la comunicación de información exige también una relación: aquélla que la sustancia compuesta establece con el organismo sentiente cuando actúa sobre él. De modo que, finalmente, consigue transmitirle la información: noticias que constituyen alguna propiedad o cualidad suya. Cantidad, relación y cualidad son, en definitiva,¹⁶ los accidentes de la sustancia natural.

V.2. LA FACTICIDAD COMO INTELIGIBILIDAD PARCIAL DE LOS INDIVIDUOS

Con todo, y así se explica la aparición de la facticidad, que hasta cierto punto justifica el empirismo al depurarlo, la inteligibilidad de lo individual puede ser además de entera y suficiente sólo parcial y relativa.

15 Boecio explicó la diversidad genérica por la materia, la específica por la forma, y la numérica por la materia determinada por la cantidad; cfr., SOTO, M^a J.: «Individuo»; en GONZÁLEZ, A.L. (ed.): *Diccionario de filosofía*. Eunsa, Pamplona 2010; p. 586.

16 Gilberto Porreta los llamó, en su *De sex principii* (1140 aprox.), las tres formas inherentes, marginando los otros seis accidentes aristotélicos como formas asistentes; las cuales, como apuntó también Tomás de Aquino (cfr. *In V Metaph.*, I. 15 § 482-98), pueden reducirse a la relación.

A los individuos se los entiende suficientemente mediante la particular composición de sus formas; de modo que la inteligibilidad de los individuos particulares es un logro gradual y progresivo de la razón humana, que va conectando mediante juicios unas formas con otras. La razón es un proceder de la inteligencia que obtiene finalmente la inteligibilidad perfecta y completa de un peculiar individuo: el universo.¹⁷ Si se pretende, adversamente, una inteligibilidad, no sólo entera y suficiente sino perfecta y completa, de cada individuo particular, se aspiraría entonces a una idea como la leibniziana de mónada.

Pero además, la inteligibilidad de los individuos puede ser también sólo parcial, cual es la de los objetos inmediatamente captados por la inteligencia y la de las concretas determinaciones de los géneros que establece; y entonces esta inteligibilidad es fáctica, porque lo parcial de su inteligibilidad es precisamente su facticidad. La facticidad es cierta ininteligibilidad, no completa ni separada, sino adscrita a algo inteligible; a lo que se atribuye, justamente, como su darse de hecho.

Individualidad parcialmente inteligible significa, por tanto, individualidad fáctica: porque lo fáctico es aquello de lo que no se puede dar razón, sino que sucede así de hecho. La inteligibilidad entera del individuo particular se alcanza con la razón; en cambio, la individualidad es fáctica, o parcialmente inteligible, cuando carece de razón: bien por dependencia de la sensibilidad, en el caso de los abstractos, o bien por dependencia de la propia inteligencia, en el de las determinaciones de sus géneros. Se distinguen así la determinación abstracta de la inteligencia, respecto de la concreta.

Luego no están sólo la individualidad sensible del singular, dada en la experiencia sensible, y la individualidad inteligible del particular, descubierta al razonar; sino que también están la individualidad parcialmente inteligible de las determinaciones abstracta y concreta de la inteligencia. Por tanto, a la particularidad inteligible de los individuos físicos hay que añadir otros dos tipos de individualidad física sólo parcialmente inteligible: la determinación inmediata de la experiencia y la concreción del caso respecto de una ley general; a ellas se añade la peculiaridad del dato espacio-temporal.

V.2.1. LAS DETERMINACIONES ABSTRACTA Y CONCRETA DEL PENSAMIENTO

La inteligibilidad de los individuos presentes en la experiencia humana, en la medida en que es sólo abstracta, es decir, antes de razonar y descubrir sus principios, es sólo parcial; porque esta determinación inicial de la inteligencia humana es más bien fáctica: sucede que es la que es, sin que quepa dar una razón propia de ella... distinta del propio cuerpo, que late oculto bajo la abstrac-

¹⁷ Con todo, la razón guarda finalmente implícita la existencia del universo; cuya advertencia requiere el hábito de los primeros principios.

ción. La facticidad de la experiencia humana es esta ininteligibilidad adscrita al individuo abstracto; y que es señal ostensible de que tan sólo es parcialmente entendido, porque aún falta el razonar.

Después de la abstracción, y aparte de la razón, la inteligencia humana sigue pensando y suscitando ideas más generales que la inicial determinación abstracta; se pasa entonces de la determinación inmediata a la indeterminación pensada. Y la generalización con la que el pensamiento prosigue desde la abstracción en esta dirección, puede luego volver desde la idea general sobre el abstracto inicial; y así determinarlo nuevamente, al menos en parte, para encontrar en él una concreción de la generalidad pensada: es el hecho que cumple la ley, la especie que concreta el género o el caso que determina la idea indeterminada. Surge así la individualidad del caso concreto. Y que es también parcialmente inteligible; porque lo concreto será determinado respecto de la ley general, o de la indeterminación pensada, pero simultáneamente es también un caso puramente fáctico de ella: del que no cabe dar razón; ya que no se funda en prioridades reales que la razón pueda descubrir, sino que se basa en alguna indeterminación previamente pensada al generalizar.

La primera determinación del pensamiento es inmediata y tiene como antecedente la experiencia sensible. La segunda determinación exige en cambio la mediación de una generalidad pensada, a la que aplica sobre la determinación abstracta para concretarla como un caso suyo. Son, pues, dos tipos diferentes de intelección parcial, y como tal fáctica, de la individualidad: las determinaciones abstracta y concreta de la inteligencia.

En cambio, el neoe empirismo contemporáneo tiende a confundir ambas: las determinaciones de la experiencia con las concreciones del pensamiento; pues las dos constituyen, según positivismo y cientificismo, el ámbito de los hechos.

En esta unificación juegan un papel especial dos generalizaciones de la mente humana: el espacio y el tiempo; tal y como los propuso la mecánica newtoniana: como ámbitos completamente homogéneos e indefinidos en los que suceden los hechos.

V.2.2. EL DATO ESPACIO-TEMPORAL

En efecto, la facticidad que caracteriza a los dos tipos de intelección parcial de la individualidad, especialmente al segundo que es la determinación de los géneros, se adscribe usualmente a la datación espacio-temporal.

Porque el principio de individuación, como señaló Boecio, no es la pura materialidad sensible, sino la materia cuantificada; y la cantidad continua es la magnitud, espacial y temporal, y la discreta el número. De ahí el que Ockham defendiera la existencia del puro singular, *singulum*, como un ser particular, individuado *loco et numero*; y su directa intuición por parte del hombre, paralela a la descalificación de la suposición universal de los conceptos, que así se redu-

cen a meros nombres, términos lingüísticos. Desde entonces es usual pensar que la individualidad inteligible se da, de hecho, en el espacio y en el tiempo.

Contemporáneamente, también Nietzsche ha reconocido en el espacio y en el tiempo el *principium individuationis* de todos los seres; y el propio Heidegger ha propuesto el *ereignis* como el continuo acontecer de lo espacio-temporal,¹⁸ encuadrado entre el cielo y la tierra, los divinos y los mortales.¹⁹

V.3. LA PUGNA IDEALISTA CONTRA LA FACTICIDAD EMPIRISTA

En esta línea teórica, que liga la facticidad al suceder en el espacio y en el tiempo, se inscribe claramente Kant: quien afirma que los conceptos están vacíos sin fenómenos sensibles (*los pensamientos sin contenido son vacíos*²⁰). Y el fenómeno, por su parte, para integrar la multiplicidad fáctica de la afección externa, requiere el espacio y el tiempo²¹ como valores formales. A Kant, Hume le despertó así del sueño dogmático del racionalismo.²²

Porque Leibniz había enunciado anteriormente, en sentido contrario, el principio de los indiscernibles: según el cual, como todo tiene una razón suficiente, la individuación ha de ser enteramente inteligible, y no sensible ni meramente fáctica; se trata de la idea leibniziana de mónada. El espacio y el tiempo serán, entonces, representaciones confusas, fenómenos aparentes, de la armonía preestablecida entre las mónadas, que es puramente inteligible como ellas.

Este enfoque racionalista, que busca librarse de la facticidad adscrita al espacio y al tiempo, fue llevado a su extremo por Hegel; para quien el espacio y el tiempo de la mecánica newtoniana constituyen la alienación de la idea, la negación de lo lógico. Frente a esa determinación espacio-temporal de lo particular, Hegel propone que lo verdadero es el todo, el universal concretado; y que la particularidad, cualquier clase de individualidad fuera del todo, es falsa. La *Aufhebung* hegeliana es, entonces, un intento de eliminar la facticidad. Que, en cierto modo, es vano: pues no lo consigue;²³ y, por otro lado, equivocado: porque la generalidad obtenida por negación se distingue de la universalidad de la

18 «El espacio-tiempo como abismo»: cfr., HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, apartado D del capítulo V, pp. 371-392 (*Gesamtausgabe*, 65).

19 Cfr., ROJAS, A., *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Universidad, Málaga 2009.

20 «Y las intuiciones sin conceptos ciegas; el conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos» KrV A51, B75.

21 Sobre esta temática tienen especial interés los escritos del Kant precrítico inmediatamente anteriores a 1770; en particular *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio* y la *Dissertatio*.

22 Cfr., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*, AK, IV, 260.

23 Sobre este punto, cfr., POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, o. c., epígrafes «El dilema dialéctico» (pp. 65 ss) y «La paradoja de la alienación histórica» (pp. 239 ss).

razón, la cual no se logra reiterando la negación. La diversidad de operaciones intelectuales no es percibida por Hegel.

Y además, aunque Hegel, con la dialéctica, arremeta contra la facticidad, ignora cuál es el origen de ésta, y qué sentido tiene. Porque la datación espacio-temporal no es la particularidad real, sino una individualidad meramente fáctica, indicativa de la parcial intelección de los individuos físicos lograda desde aquellas dos ideas, tal y como las pensó la mecánica.

Por ello, la depuración del empirismo moderno no puede terminar asignando la individualidad espacio-temporal a la singularidad sensible, asignación que motiva la disputa entre nominalismo e idealismo. No; porque la facticidad del dato espacio-temporal ni es la realidad del singular sensible, como la postura nominalista pretende, ni un mero fenómeno de la particularidad racional, como el idealismo sospecha. La facticidad no remite a la realidad, ni entronca con el dilema apariencia-realidad, heredado del antiguo empirismo; sino que remite a nuestro limitado conocimiento intelectual de la realidad: pues se explica como asociada con la unicidad del objeto pensado, responsable de la parcialidad en la inteligibilidad de los individuos.

De acuerdo con lo que estamos diciendo, el empirismo no es un posicionamiento teórico en defensa de la sensibilidad frente a la inteligencia, sino más bien otro que queda preso de la facticidad, enredado con ella, porque con ningún desarrollo teórico sabe desprenderse de ella para alcanzar una perspectiva más elevada. Pero la facticidad no es más que una parcial intelección de los individuos físicos, debida a la limitación congénita de la mente humana, que es una inteligencia incorporada. Por tanto, no es algo extramental, sino de índole gnosológica, antropológica: se trata de una humana limitación, en virtud de la cual el intelecto personal no alcanza su réplica, sino que se despliega como inteligencia incorporada, que ante todo capta hechos. Sólo el abandono de esa limitación permitirá superar el empirismo, y elevar la filosofía a la altura histórica que puede alcanzar.

VI. LA ESCISIÓN PENSAR-SER Y EL LÍMITE MENTAL

Lo que hay, esos objetos que la experiencia nos muestra, los hechos, no son la realidad exterior al hombre, sino la obra inicial de la inteligencia humana; limitada, porque no alcanza con ella la propia réplica.

La inteligencia humana, entonces, no consiste en esas disquisiciones subjetivas que el hombre tiene en su interior, sino que se inicia con una actividad cuya obra es el mundo objetivo, el conjunto de lo que hay: la inteligencia inicialmente nos presenta el mundo.

El límite mental, señalado por Polo, es un ocultamiento: el ocultamiento de la operación cognoscitiva.²⁴ Por mor de ese ocultamiento, el hombre se encuentra entre los objetos como si fueran realidades exteriores, fácticas. Pero, fuera del conocimiento no significa otra cosa que desconocido; por eso, *frente a las filosofías objetivistas*, empirismo o idealismo, Polo sugiere que cabe desocultar la operación:²⁵ y apreciar entonces que el mundo no es exterior al conocimiento, sino formado al pensar. Dos proposiciones de Juan de santo Tomás pueden servirnos para apoyar esta manera de ver: *la inteligencia entiende formando, y forma entendiendo*;²⁶ y, sobre todo, *la inteligencia no entiende inspeccionando fuera de sí, sino considerando en su interior*.²⁷

Cuando se acepta la escisión empirista, en cambio, la única actividad real que se concede a la inteligencia humana es aquella que se vierte en la acción práctica: la conducta del hombre y su producción externa, ambas son la obra de la razón; y esa obra es la cultura, la objetivación de la inteligencia, su plasmación en la realidad. Por eso, la dimensión antropológica de empirismo y cientificismo no puede ser otra sino la ilustración racional de la conducta y el pragmatismo.

Pero la acción de la inteligencia teórica es más fuerte que la de la inteligencia práctica; porque su obra es el mundo, cuya presencia antecede obviamente a cualquier acción práctica. ¿Cómo podría el hombre caminar, si no hay camino?, ¿cómo sentarse si no hay silla? Pero que haya... caminos y sillas, el haber cualquier objeto alrededor, es obra de la inteligencia teórica; cuya operación inicial es la presentación de lo que hay. Destaco que haber no es ser, sino ser conocido. E insisto en la tesis contra el empirismo: el mundo, los hechos, el conjunto de los objetos, no es lo real, sino obra de la inteligencia humana, su obra inicial; o es lo real, sí: pero en cuanto que ya ha sido conocido por el hombre.

El pensamiento es, al decir de Aristóteles, la praxis perfecta. Porque, al construir una casa, la construcción cesa cuando la casa está ya acabada, mientras que el pensar que suscita el mundo no acaba con él, sino que después sigue (por eso las cogitaciones subjetivas designan, en el mejor de los casos, una cierta forma de proseguir la inteligencia a partir de la operación inicial que forma el mundo: pensando sobre él, y generalizando). Y además la construcción de la casa necesita tiempo para acabarla, mientras que el hombre está ya en el mundo en el mismo momento en que ejerce la inteligencia, en cuanto está despierto, consciente.

24 «El límite mental es simple ocultamiento; en el objeto lo que se oculta es la operación misma.» POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*. Universidad, Piura (Perú) 1985, p. 413.

25 «La discrepancia con las filosofías objetivistas estriba en entender posible el desocultamiento del límite.», *ibid*, p. 413.

26 «Ille actus quo formatur obiectum est cognitio: cognoscendo enim format obiectum, et formando intelligit», *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 13.

27 «Non extra se inspiciendo, sed trahendo res ad se, et intra se considerando», *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 11.

Pero, justamente por estas dos diferencias, el pensar no es menos ejecutivo, menos activo que la construcción de la casa, sino más: es la acción perfecta; porque su resultado es el mundo objetivo, y no sólo algo configurado a partir o desde él, o que podamos luego insertar en él.

La propuesta de que la inteligencia forma el mundo pudiera también recordar a Hegel, cuando hablaba de la idea que se realiza fuera de sí misma. Pero es que Hegel acepta la escisión empirista, y la intenta superar. Primero está la idea en sí, en su estatuto lógico; después la idea sale fuera de sí misma, constituyendo el mundo natural, empírico; y finalmente la idea se recupera de su alienación mediante el espíritu humano, cuando el hombre alcanza el saber y logra la autoconciencia. Si evitamos, en cambio, la escisión empirista, no hay por qué conceder que la inteligencia salga fuera de sí; sino que su obra, la presentación del mundo, es interior, inmanente, sin que ello obste la índole extramental tanto de la esencia como de la existencia del cosmos.

Precisamente Tomás de Aquino señaló que las que Aristóteles llamó acciones perfectas poseían inmanentemente su fin, mientras que las acciones productivas, como el construir una casa, eran transitivas, tenían un término exterior a la acción misma. Y es que la inmanencia no es el estar dentro del sujeto, como las cavilaciones subjetivas dentro de la mente, sino el estar dentro del conocimiento, de la actividad cognoscitiva. De esa actividad que precisamente constituye la apertura del cognoscente; tal que, además de su propia forma de ser, posee otras formas: las de los seres conocidos. De esta manera el mundo, aun siendo exterior al hombre, es la obra inmanente de su inteligencia, que ya se ha ejercido: ha conocido y objetivado la realidad. El mundo es la realidad, una vez ya ha sido conocida por el hombre.

¿Significa esto que no hay realidad extramental? No; sino que, de manera análoga a como la conducta práctica toma materiales para realizar su obra (como los ladrillos con los que se construye una casa), así también la inteligencia no puede formar el mundo, presentarlo, sin recibir la previa información que los sentidos le suministran. Esta información extramental sólo es, por tanto, el principio de la obra de la inteligencia; de modo que *el cognoscente y lo conocido no se refieren como agente y paciente, sino como dos a partir de los que se hace un principio del conocimiento.*²⁸

Lo extramental son, pues, los principios: los predicamentales y los primeros principios, conforme con la distinción de esencia y existencia. El conocimiento no ya del mundo, sino de sus principios próximos es su explicación, tarea de la razón: esa operación intelectual prosecutiva, posterior a la inicial y distinta del pensamiento generalizante, como hemos dicho. Los primeros principios, por su

28 «Cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium», *De veritate* 8, 7 ad 6.

parte, son entendidos por el hombre con independencia de la información recibida, y además pueden ser advertidos y distinguidos si se fija la atención en ellos.

Lo que sucede es que el mundo formado por el hombre al entender se tomó inmediatamente por lo real. Así empezó la filosofía, y así lo formuló Parménides: *lo mismo es el pensar y el ser*.²⁹ Pero como el pensar se puede proseguir en dos direcciones; y ahora aún más, como el límite mental se puede abandonar, urge deshacer la equivalencia parmenídea.

El empirismo es una manera de rebatir a Parménides distinguiendo el pensar del ser; éste es el aspecto favorable del empirismo, por otro lado tan difícil de apreciar.³⁰ Porque, aunque para Polo la atención presocrática a la mismidad de pensar y ser sea preferible al sofisma empirista,³¹ lo cierto es que el empirismo puede distinguir entre los sentidos de la facticidad, y avanzar adecuadamente desde la experiencia hacia la ciencia, respetando la alternativa de la metafísica.

Pero la postura empirista otorga realidad fáctica al mundo objetivo y margina el pensamiento como idealidad subjetiva. Por tanto, no sólo distingue, sino que separa pensar y ser; distinguirlos, en cambio, no implica separarlos. No, si el fin del universo es ser conocido por el hombre,³² es decir, si hay una conexión indisoluble entre ambos, una coordinación entre ellos que hace del universo una esencia, y no sólo un conjunto de hechos.

Lo pertinente, en cambio, es percatarse del límite mental humano: de que la actividad de pensar se inicia, por su causa, presenciando el mundo; y lo pertinente es después mitigar, paralelamente, la consistencia óptica de la realidad extramental. Que ya no es la de un conjunto de cosas frente al hombre, sino que se reduce a ser causal y principal, aunque no meramente fáctica. El realismo que llamo virtual, potencial, de las causas y los principios; y en cambio el intelectualismo de los objetos presentes a la mente humana, que denuncian la limitación de ésta, son la adecuada réplica tanto a Parménides como al empirismo; réplica que hace superfluo el peso ontológico de la facticidad empirista, tanto

29 Fragmento 3.

30 Hegel sólo le concede un cierto descubrimiento de la libertad: «por el lado subjetivo, hay que reconocer igualmente el importante principio de la libertad que se encuentra en el empirismo, a saber: que el ser humano debe ver por sí mismo aquello que ha de tener por válido en su saber, y que eso lo debe de saber estando él mismo allí presente» (*Enciclopedia* § 38). El límite mental apela al ser libre: es un límite para la libertad, pues remite a la carencia de réplica de la persona.

31 «El carácter no sofístico de algún sentido del hecho permite refutar la unificación presocrática de la abstracción con el fundamento. Por lo demás, aunque dicha unificación es incoherente, es preferible al sentido sofístico del hecho.» *Hegel y el posthegelianismo*, *op. cit.*, p. 415.

32 Cfr., GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *El conocimiento del universo: la metafísica junto a la ciencia*. En: GARCÍA GONZÁLEZ, J.A. (ed.): «El conocimiento de lo físico según Polo». Univ. Navarra, Pamplona, 2011; pp. 33-45.

como su negación dialéctica para realizar lo universal del espíritu en el idealismo absoluto.

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ es catedrático de metafísica en la universidad de Málaga.

Líneas de investigación:

Polo, idealismo alemán (Schelling), fenomenología (Levinas)

Publicaciones recientes:

García, J. A. «Empirismo y facticidad en la crítica de la razón pura», *Studia Poliana* 16 (2014), 25-46.

García, J. A. *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012.

Dirección electrónica: jagarciago@uma.es