

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teórica



**PERCEPCIÓN, PENSAMIENTO Y LENGUAJE : EL
REALISMO RADICAL DE REINHARDT GROSSMANN
Y EL REALISMO MODERADO DE FERNANDO
INCIARTE**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Zaida Espinosa Zárate

Bajo la dirección del doctor

Juan José García Norro

MADRID, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teórica



PERCEPCIÓN, PENSAMIENTO Y LENGUAJE.
EL REALISMO RADICAL DE REINHARDT
GROSSMANN Y EL REALISMO MODERADO DE
FERNANDO INCIARTE

TESIS DOCTORAL

Zaida Espinosa Zárate

Director

Juan José García Norro

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teórica



PERCEPCIÓN, PENSAMIENTO Y LENGUAJE.
EL REALISMO RADICAL DE REINHARDT
GROSSMANN Y EL REALISMO MODERADO DE
FERNANDO INCIARTE

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Zaida Espinosa Zárate

BAJO LA DIRECCIÓN DEL

DR. JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO

Madrid, 2013

A Reinhardt Grossmann y Fernando Inciarte,
por haber hecho posible este trabajo;
y a mis padres y Abraham,
por darme el ánimo para escribirlo.

ÍNDICE GENERAL

Summary. Introduction, object and results of this investigation	7
Prólogo	11

INTRODUCCIÓN

GROSSMANN E INCIARTE: EL REALISMO COMO PUNTO DE PARTIDA. LA
COMPATIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y LA METAFÍSICA

Capítulo I: Bases del realismo	21
Capítulo II: ¿Por qué estos dos autores?	23

PRIMERA PARTE

DOS CONCEPCIONES DIFERENTES DE LA ONTOLOGÍA COMO MARCO
PARA DOS TEORÍAS GNOSEOLÓGICAS

Capítulo III: La ontología y su tarea clasificatoria	27
Capítulo IV: La ontología como teoría de los primeros principios	33
Capítulo V: La categoría de cosa individual: ¿esencias o particulares desnudos? ..	43
§1. La crítica de Inciarte a la sustancia como particular desnudo	51

SEGUNDA PARTE

EMPIRISMO Y PERCEPCIÓN: LA PERCEPCIÓN EN EL EMPIRISMO RADICAL
DE REINHARDT GROSSMANN

Capítulo VI: ¿Teoría del conocimiento como propedéutica para la ontología?	59
§1. La estructura de la mente según Grossmann: Las dos “facultades” de la percepción y la experiencia.....	60
1. ¿Qué significa el empirismo y de qué tipo es el de Grossmann?	61
Capítulo VII: Elementos estructurales del acto perceptivo.....	73

§1. El carácter intencional del conocimiento.....	73
1. Los actos mentales.....	75
A) Fundamento ontológico-antropológico de la caracterización grossmanniana de los actos mentales	78
B) La necesidad de la sustancia para fundar la unidad e identidad del individuo en la filosofía de Inciarte	82
a) No hay estados espacio-temporales	82
b) La sustancia es el único sujeto de los cambios	83
c) A través de sus continuos cambios, la sustancia <i>permanece</i>	85
d) La sustancia que garantiza la identidad a lo largo del tiempo ha de entenderse en su sentido más propio como <i>forma</i>	92
e) Además, la comprensión de la forma idéntica a la sustancia <i>como</i> <i>acto</i> garantiza la <i>unidad</i> de la sustancia	93
C) La crítica grossmanniana a la ontología aristotélica y tomista	104
2. La relación de intencionalidad	109
A) La relación de intencionalidad no es un tipo de causalidad.....	110
B) El carácter trascendente del objeto intencional al acto	111
C) Presencia física y presencia intencional	113
D) La relación de intencionalidad aplicada a los conceptos de propiedades	114
E) La relación de intencionalidad no puede asimilarse a una relación de semejanza. La tesis clásica de la identidad del objeto conocido y el sujeto cognoscente en acto.....	115
a. La interpretación de Grossmann de la teoría aristotélica del conocimiento	116
α. La tesis de la identidad del cognoscente en acto y lo conocido en acto.....	117
F) Intencionalidad y representación: dos relaciones diferentes	125
G) El carácter ‘anormal’ de la relación de intencionalidad.....	129
H) La distensión temporal de la subjetividad y la extensión de la conciencia más allá de su captación temática de objetos como marco para la intencionalidad	130
3. El objeto intencional.....	138
§2. La esencial corporeidad o materialidad del sujeto percipiente y su correlato en las impresiones sensibles	139

1.	El correlato corporal del acto perceptivo: las impresiones sensibles	144
	A) ¿Falibilidad o infalibilidad en la captación de las sensaciones?.....	147
	B) Atributos espaciales de las impresiones sensibles.....	151
§3.	El carácter necesariamente perspectivo del acto de percepción. Refutación del argumento a partir de la relatividad del sentir	158
§4.	El carácter proposicional de la percepción	166
1.	La categoría de hecho	167
2.	Los hechos en la filosofía de Inciarte	172
3.	La verdad y falsedad como propiedades (de propiedades) de los actos mentales de percepción (y experiencia) en Grossmann	182
4.	Hechos y juicios en Sokolowski. La cuestión de la verdad y la distinción entre proposición y frase	185
5.	¿Verdad y falsedad del conocimiento sensible?	190
6.	Origen de la defensa del carácter proposicional de la percepción (y experiencia): la crítica al conceptualismo	197
	A) No hay universales no ejemplificados.....	197
	B) La tesis de la localización es falsa.....	201
	C) La tesis de la percepción proposicional es la única manera válida de resolver satisfactoriamente el problema de la predicación	204
7.	Análisis de la defensa de Grossmann del carácter proposicional de la percepción	208
	A) La tesis de que no hay propiedades no ejemplificadas <i>no implica necesariamente</i> la idea de que conozcamos las entidades concretas y las abstractas simultáneamente en un mismo acto perceptivo	209
	B) El hecho de que todos los objetos y sus aspectos sean intuitivos, <i>puedan</i> ser captados mediante un acto inmediato de intuición <i>no implica necesariamente</i> que lo sean, pues esto depende del tipo de mente que los tiene por objeto	210
	C) Recurrir a la operación del juicio como explicación de la predicación es perfectamente válido siempre y cuando se entienda aquélla de manera distinta a como lo hace el conceptualista	213
8.	Si hay presentaciones además de juicios	218
9.	Conceptos y juicios en la filosofía de Inciarte	222
	A) La necesidad de distinción entre conceptos y juicios	222
	B) El carácter fundamental de los conceptos respecto a los juicios	230
	a. Refutación de la reducción del conocimiento a manejo de signos	231

b. El origen de los conceptos según Inciarte: la abstracción	233
10. Una variante de la tesis de Grossmann del carácter proposicional de la percepción: la percepción como interpretación	241
Capítulo VIII: La crítica al empirismo radical de Grossmann desde la concepción clásica del conocimiento	247
§1. La tesis de la captación sensible del universal se origina a causa de no haber reparado en una distinción fundamental entre las cosas o ciertos aspectos de ellas, por una parte, y los modos de ser de éstas, por otra.....	250
1. Posible respuesta a la objeción	254
§2. El universal incorpóreo e inmaterial no es un objeto adecuado para una facultad de conocimiento sensible que se apoya o necesita de la materialidad del cuerpo para llevar a cabo su operación.....	256
§3. La experiencia en la que uno tiene una captación sensible de un objeto y, sin embargo, todavía no entiende qué es, invalida o, por lo menos, limita la validez de la argumentación de Grossmann a favor de la posibilidad de un conocimiento perceptivo del universal.....	259
§4. En la consideración del lenguaje se tiene otra experiencia que muestra la imposibilidad de captación sensible de lo universal	262
§5. La diferente participación del cuerpo en la adquisición de nuestros conocimientos apunta también a una distinción entre ellos, de manera que no pueden ser todos ellos homogéneamente sensibles.....	263
§6. Admitir la tesis empirista de Grossmann de que todo nuestro conocimiento del mundo es perceptivo, intuitivo o directo (y, por tanto, que la percepción puede captar también lo universal) implica una concepción del sujeto humano como un ser puramente espiritual, carente de materia.....	264
§7. Además, ni los sentidos externos ni otras facultades sensibles internas pueden tener por objeto la <i>naturaleza</i> de las acciones de las propias facultades humanas ni a éstas mismas	266
§8. La defensa de Grossmann de la captación sensible del universal proviene del rechazo a una interpretación muy concreta de la tesis de la distinción entre dos facultades cognoscitivas, por lo que, si esta interpretación determinada resulta cuestionada, la crítica de Grossmann a esta distinción quedaría sin fundamento, volviéndose, por tanto, injustificada	269
Capítulo IX: La noción fundamental de necesidad en la filosofía de Grossmann y su concepción de la lógica	275
Capítulo X: Origen de las diferencias entre Grossmann e Inciarte: dos perspectivas distintas.....	289
§1. La distinción de sensación y percepción.....	301

TERCERA PARTE
LA CONCEPCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE
INCIARTE

Capítulo XI: Origen de las críticas a la teoría aristotélica de la abstracción: la confusión de abstracción y abstraccionismo 309

§1. La naturaleza y el ser de los conceptos.....	316
1. Conceptos y representaciones.....	317
2. La crítica de los conceptos.....	319
3. El ser de los conceptos.....	324
§2. La representación espacialista de la sustancia y su origen en la confusión de las propiedades por partes.....	325
1. Confusión de propiedades por partes espaciales.....	325
2. Representación de la sustancia como un núcleo.....	327
§3. Consecuencias gnoseológicas de la representación espacialista de la sustancia..	329
1. La abstracción como extracción.....	329
2. La asimilación del conocimiento a la actividad de reconocimiento o trasposición de formas.....	329

Capítulo XII: Otras objeciones al planteamiento clásico representado por la filosofía de InciarTE..... 333

§1. El universal en las cosas y el universal en la mente.....	333
§2. ¿Abstracción e idealismo?.....	334
1. La conexión entre el representacionalismo y el idealismo.....	335
A) El principio de inmanencia aplicado a la filosofía clásica.....	338
B) El carácter directo del conocimiento: los errores del representacionalismo y la concepción del conocimiento como inferencia.....	342
2. La tesis de la actividad del sujeto cognoscente y el idealismo.....	348
3. El carácter específico de la gnoseología realista no se constituye a través de la tesis de la pasividad del cognoscente respecto a su objeto.....	351
A) ¿Actividad o pasividad del percibir?.....	352
B) Condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento.....	357
§3. El conocimiento de la individualidad de los objetos.....	361
§4. Las teorías metafísica y psicológica de la abstracción.....	366

Capítulo XIII: Sobre el pensar: la explicación concreta del proceso de conocimiento	375
§1. La crítica grossmanniana a la distinción esencial-accidental	379
§2. El reconocimiento de esenciales como carácter distintivo del conocimiento intelectual.....	381
§3. La complementariedad de presencia física y captación intelectual y la primacía del mentar sobre el aparecer (sensible)	385

CUARTA PARTE
EL SER Y LA EXISTENCIA EN LAS FILOSOFÍAS DE INCIARTE Y GROSSMANN

Capítulo XIV: Existencia y categorías: la noción de existencia de Grossmann como sustrato o materia del mundo	391
Capítulo XV: El problema de los objetos intencionales inexistentes y la cuestión de la diversidad de modos de ser	399
Capítulo XVI: La noción generalísima de objeto y el concepto trascendental intensivo de ser	411
Capítulo XVII: El ser de los hechos negativos	421
Conclusiones	429
Bibliografía¹	445

¹ En las citas de las obras empleadas utilizo la traducción al español en el caso de que la haya. En caso contrario, traduzco yo misma.
Las abreviaturas de las obras principales empleadas pueden encontrarse en este apartado.

SUMMARY
INTRODUCTION, OBJECT AND RESULTS OF THIS
INVESTIGATION

In a scenery in which studies on cognitive science and researches about the physiology of knowledge are becoming the most common kind of investigation on mind, this work makes explicit a reflection about the *metaphysical* nature of knowledge which is implicit and must be presupposed by all those studies of mind which take place from a more or less physical or material standpoint. From this radically different and fundamental perspective, the metaphysical one, this investigation aims at a clarification of the acts of knowing. It focuses especially on perception and thought and, correspondingly, its subject and objects.

The structure of mind becomes a fundamental topic as soon as one is brought before the question about an irreducible distinction between kinds of knowledge in human being. With respect to this topic, we contrast the theories of knowledge of two contemporary philosophers, Reinhardt Grossmann and Fernando Inciarte, who share the basic premises of realism (the common believe that there are universals in reality, that the mind is related with its object through the nexus of intentionality, which connects these two terms directly and without the need of an intermediate entity, and so on). As they both take part in a greater or lesser degree in the school of thought of analytical philosophy and share an ontological concern, the similarities of the philosophical frame from which they carry out their work are outstanding. However their differences are also deep with reference to their epistemological positions.

On one hand, the study of mind and the subject who is its bearer arrives in these authors to different results, in which the traditional notion of substance receives a crucial weight, whether to be accepted, or rejected in favor of a less-assuming notion of bare particular. On the other hand, being is treated in this investigation as the object to which mental acts are referred and that which conscience presupposes, and is

understood in a Thomistic way following Inciarte with its analogical character in its radical difference to the mere fact of existence that corresponds in the same univocal way to all things which have being.

Grossmann's main thesis in his theory of knowledge, which makes him deserve the designation of radical empiricist, asserts that perception and experience –that are according to him the only (sensible) faculties of mind– are capable of acquainting us with abstract entities, so that there is no need of any other special (intellectual) faculty to become acquainted with them, against what a considerable part of the tradition has thought. He also maintains that perception is propositional, and has therefore always states of affairs instead of isolated things as object. In contrast to this, we examine Inciarte's idea that the classical distinction between two distinctive faculties of knowledge is necessary and cannot be avoided. His account of intellectual knowledge rests on the assumption that there are two kinds of it and, correspondingly, two operations of intellect (signifying a thing, and signifying *about* it, which must not be confused nor mutually constituted). The first one, whose mental content is a concept, has its origin in an operation of the intellect which is called, following the tradition, abstraction.

Through the study of the main epistemological thesis of both authors –and of some other philosophers whose conceptions are close to them, as it is the case with Bergmann, in the case of Grossmann, or Millán-Puelles, who shares very similar premises with Inciarte–, we see that they rest on some different ontological assumptions, that can be summed up under the title of a moderate realism, in the case of Inciarte, and a radical or exaggerated one, in the case of Grossmann. These different positions concerning the way universals find themselves in reality have important consequences on the way of understanding our knowledge of them.

In analyzing the objections which arise with respect to both accounts of knowledge, we turn to the main insights of Millán-Puelles or Robert Sokolowski, which are in this case closer to Inciarte than to Grossmann. In the case of the first, for example, its classical approach to this topic helps to point some facts which seem to speak against Grossmann's radical empiricist idea of the sensible knowledge of universals. Sokolowski sheds some light in the concrete process of acquiring knowledge, which is parallel to the process of acquisition of language and is based on the evidences of

SUMMARY

perception (whose origin rests, according to him, on action, on the use of something as something, which in turn implies a distinction between a thing and its aspect or mode of manifestation).

While making a comparison between the two ontological positions, moderate and radical realism, we analyze the origin of the epistemological differences that are associated to them, and discover that they have much to do with the different points of view from which both authors philosophize and their different conceptions (a narrower or a broader one) of perception.

One of the most important results of the investigation consists in the determination of intellectual knowledge as the activity –which presupposes the fundamental distinction between the essential and the accidental– of recognizing essentials in things, that has its origin in the acknowledgment of two or more things as being the same or identical and not merely similar to each other. Furthermore, it is maintained that this is not given to mere perception, as it is shown in many experiences.

We analyze the reasons that make Grossmann defend its radical empiricist position, and see that we can preserve its aspect of truth and avoid at the same time the problems that can be deduced from such an empiricist conception, by adopting, instead of the “fourth way” that Grossmann proposes –which is a combination of realism and empiricism–, an *intermediate Aristotelian way* of conceiving knowledge that rests between two extremes: on one hand, that which assumes what Grossmann calls a Platonic dogma that separates two different kinds of knowledge appropriate to objects of different nature that are said to take place independently from each other, and, on the other hand, that of Grossmann’s radical empiricism that rejects all kinds of knowledge apart from the sensible one.

PRÓLOGO

DETERMINACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

El problema metafísico del conocimiento, cuya naturaleza sigue siendo confusa a pesar del número cada vez mayor de estudios en filosofía de la mente, constituye el objeto de esta investigación, que se aborda –en su ineludible inseparabilidad respecto de algunas cuestiones ontológicas– a través de las filosofías de dos autores contemporáneos, Reinhardt Grossmann y Fernando Inciarte. Con un orden de las cuestiones en cierto modo sistemático, pero siempre a raíz de las posiciones epistemológicas de estos filósofos, el trabajo trata un problema del que aún queda mucho por aclarar y que, por la propia naturaleza del tema –la realidad de lo mental–, resulta aún más delicado en la medida en que se afronta inevitablemente desde la distancia cognoscitiva mínima que éste permite.

A través del recorrido por las tesis de estos dos autores –y otros secundarios que se acercan a sus puntos de vista– se pretenden dilucidar las cuestiones gnoseológicas fundamentales, así como el estatuto de las diversas posiciones que pueden tomarse en este campo: empirismo realista, realismo tradicional o moderado, racionalismo, idealismo u holismo, a grandes rasgos, referidos en este caso no tanto a una concepción metafísica como de teoría del conocimiento. A este tema pertenecen temas como el estudio de la relación de intencionalidad, que ha sido más o menos unánimemente determinada desde Brentano como la relación específica del conocimiento (sin que ello excluya el campo de lo predado, las precomprensiones o la apertura del sujeto al mundo en que se enmarca todo acto intencional, también fundamental para dar cuenta de cómo tiene lugar nuestro acceso a él), y el análisis de los términos que ésta conecta; la relación entre pensamiento y lenguaje, cuestión que es de máxima actualidad, y cuya consideración a lo largo de la historia de la filosofía ha derivado desde una relación de

subordinación del primero al segundo hasta su progresiva equiparación, que ha terminado en algunas posturas radicales con la concesión de una primacía absoluta al lenguaje. El análisis del proceso de desarrollo de nuestro pensamiento de manera paralela al aprendizaje del lenguaje y a las evidencias de la percepción servirá de ayuda para el estudio de esa compleja relación, que explica nuestra adquisición progresiva de conocimientos.

El examen de cómo funcionan nuestros actos más básicos de sensibilidad, que se dan de manera ininterrumpida en la vigilia, que están presentes siempre en la vida consciente y sirven de fundamento para otros modos superiores de tener mundo, constituye otro punto que hay que tratar, así como la explicación del conocimiento intelectual mediante la abstracción; cómo puede darse cuenta de ésta de manera clara, si se prescinde, por ejemplo, de la distinción prolija –aunque no de su sentido– de entendimientos, agente y paciente, a la que alude Aristóteles, cuyo carácter en cierta medida confuso ha causado muchos rechazos. También la naturaleza de los conceptos, los pensamientos y otras entidades mentales conciernen a nuestro tema; cuestiones que, en definitiva, pueden resumirse en la pregunta general acerca de en qué consiste el pensar.

Fuera del ámbito de la mente, más allá de buscar las estructuras de ésta que permitan dar cuenta de la continuidad de la subjetividad intuitiva o espontáneamente vivida, se pretende investigar las de la realidad, las del mundo que se aborda aquí en su mayor parte en tanto que objeto intencional de nuestro conocimiento. Es decir, aparece la pregunta por los objetos de éste, qué tipo de entidades son o a qué categoría pertenecen, y si esto trae consigo consecuencias en el ámbito de la mente, como una distinción entre varios tipos de actos mentales. A este respecto surge la cuestión de si nuestro acceso al mundo es, aunque limitado, adecuado o no, esto es, la pregunta por la verdad.

A pesar de que el conocimiento teórico no constituye el acceso primario al mundo, como es patente y se ha puesto de relieve (teóricamente, por cierto), el conocer en general, en cualquiera de sus modalidades, sí es uno de los fundamentales. Ser para el hombre es conocer, pues el martillar que realiza el carpintero, el construir del albañil como comportamientos no teóricos que constituyen la mayor parte de la vida de estos

PRÓLOGO

tienen como condición de posibilidad un plexo de conocimientos que se ponen en juego en cada una de esas actividades: el conocimiento de la técnica y sus condiciones materiales necesarias, el para-qué de esa actividad, quién está implicado también en ella, el dónde más conveniente, etc. La búsqueda consciente, racional y no meramente natural o instintiva de fines que es característica del hombre presupone el conocimiento, por lo que su estar en el mundo se caracteriza por estar conociendo continuamente, su modo de ser en él es fundamentalmente cognoscitivo.

Es cierto que los primeros conocimientos que adquirimos, las primeras distinciones cognoscitivas que hacemos –y no sólo las primeras, sino también la mayoría de ellas– son de índole práctica (para cierto uso, para el placer, para evitar el dolor) y, en consecuencia, el lenguaje aprendido primariamente y el que usamos en gran parte de la vida es puramente utilitario, subordinado a la acción, incluso en los casos en que no lo parece a primera vista. Juicios aparentemente teóricos o descriptivos como, por ejemplo, “está anocheciendo” o “ha llovido mucho”, pueden hacerse con la única finalidad de advertir, dar una orden, influir o explicar la acción de alguien (que me tengo que ir ya, o lo que voy a hacer o lo que tienes que hacer para salvar tu cosecha) en vistas de las consecuencias de ese hecho.

Pero a partir de esos conocimientos, y cuando el foco de la atención no son las necesidades materiales que nos afectan como animales dotados de sensibilidad, una vez que hemos aprendido a hacer esas distinciones utilitarias que, no obstante, también son conocimientos, podemos desarrollar otras cuya ambición sea puramente especulativa, es decir, que sean hechas por sí mismas, simplemente por el placer de conocer, como, en efecto, ocurre. De manera semejante a como el aprendiz de un nuevo idioma, aunque todavía no realiza en los ejercicios que hace verdaderos juicios en esa lengua, estos le sirven para que pueda luego juzgar y pensar en el idioma extranjero; el discurso utilitario es el presupuesto necesario para otro no utilitario, éste sólo llega a ser posible sobre la experiencia utilitaria. La indiferencia a la posesión, al disfrute de algunas cosas o su pérdida físicas, la ausencia de dominio del carácter afectivo respecto de algunas cosas es prueba de que ni el lenguaje ni el pensamiento son comportamientos pura o absolutamente utilitarios, aunque gran parte de ellos (y no sólo una parte marginal o sólo derivada) se emplean como parte de hacer cosas, es decir, implicados en la acción.

La cuestión fundamental del conocimiento –ya sea teórico o práctico, pues en ambos planos está implicado el mismo problema– que aquí se trata y que hay que

explicar es nuestro modo de tratar con el universal que, como vamos a ver, es una cuestión de hecho. De lo que ha de dar cuenta el filósofo, ya sea desde una posición teórica nominalista o realista, y ya sea esta última exagerada o moderada (aunque no todas ellas llegan a una explicación igualmente satisfactoria) es que, de un modo u otro, en un plano u otro “manejamos” universales, es decir, hemos caído en la cuenta –como se observa al menos en vista de nuestro modo de actuar espontáneo en el mundo– de la identidad entre varias cosas, de que dos o más cosas son la *misma* y no meramente semejantes. Unos colocan el universal que ha de ser explicado en el mundo, otros en la realidad mental del cognoscente, en los conceptos, y otros en el plano del lenguaje, pero lo que desde luego no se puede hacer es eliminarlo, pues entonces este filósofo, además de que no da cuenta de lo que, de hecho, pasa, no puede tomársele en serio. Como dice Grossmann refiriéndose a los colores, lo que no se puede hacer es, como hacen algunos nominalistas, negar simplemente que los haya, pues esto va en contra del sentido común. La controversia entre realistas y nominalistas tiene que ver con la *naturaleza* de las cosas –su carácter concreto o abstracto– pero no con su existencia. Lo mismo dice Aristóteles cuando afirma, al tratar del estatuto ontológico de los objetos matemáticos, que “nuestra discusión será, no acerca de su existencia, sino acerca de su modo de ser”².

Tampoco se resuelve la cuestión de la universalidad, la posibilidad de que algo sea uno y se dé, no obstante, en varios, como recoge A. Llano de P. Geach, desplazando simplemente la entidad universal del mundo a otros ámbitos (lenguaje, conceptos), pues en estos el problema no queda eliminado, sino que sigue reclamando explicación:

No resolveremos el problema de lo que es un concepto universal por argumentar, como hace Ockham, que al fin y al cabo lo único universal es la palabra que está por tal concepto. El problema filosófico que plantea el universal *perro* no se resuelve aduciendo que basta con darse cuenta de que lo universal es la palabra “perro”, porque el problema que surge es cómo cualquier ocurrencia de la palabra “perro” es la mismísima palabra “perro”. Reaparece el problema –en el nivel del significado– de una misma entidad realizada en diversas instancias³.

Es decir, el reconocimiento de la identidad entre varias cosas o nuestro comportamiento como si así ocurriera es el problema gnoseológico fundamental que demanda explicación filosófica.

Toda la problemática del conocimiento está atravesada por la pregunta por el ser, cuestión que trataré de manera explícita en la última sección. Puesto que el pensar dice referencia al ser, es decir, el ser es anterior al pensar, entre otras cosas porque todo acto

² Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 1076a 36-37.

³ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 174.

PRÓLOGO

cognoscitivo presupone un ser en el que se da, no se puede dejar de tomar en cuenta a éste. La cuestión de su univocidad o analogía es crucial. ¿Qué tienen que ver los diversos sentidos del ser distinguidos por Aristóteles con los modos de ser a los que se ha hecho referencia en numerosas ocasiones a lo largo de la historia de la filosofía, como la existencia, la subsistencia, la inherencia, el modo de la posibilidad, etc.? ¿Y en qué sentido se ha hablado en la filosofía analítica de otros sentidos del ser distintos, la identidad, predicación y existencia? ¿Qué es, por otra parte, lo que hay? ¿Sustancias, hechos, la lista completa de las categorías...? ¿Y qué se quiere decir exactamente cuando se habla del descubrimiento en el pasado siglo de una categoría fundamental de ‘hecho’ que supuestamente había pasado desapercibida a la filosofía anterior? Todas estas preguntas son abordadas brevemente en la parte final de la exposición, donde se repara –con apoyo en la riqueza que aporta la distinción aristotélica de sentidos del ser– en la distinción fundamental que ha sido subrayada por algunos filósofos entre el ser y la existencia (y si es que ésta viene indicada por el cuantificador existencial o no), y se elabora la cuestión de qué tiene que ver todo esto con los hechos.

La perspectiva de este estudio es estrictamente metafísica, es decir, se entiende la teoría del conocimiento como parte de la filosofía primera. Esto significa que no responde a una consideración de lo mental naturalista, psicologista o meramente física a partir de causas. Es decir, se intenta esclarecer la naturaleza del conocimiento al margen de respuestas, tan frecuentes hoy en día, relativas a la constitución física o fisiológica del sujeto cognoscente o a los fenómenos empíricos que preceden, acompañan, van asociados o son resultado de la actividad cognoscitiva, que siguen sin responder a la pregunta *filosófica* acerca de qué es el conocimiento. La referencia a la relación de intencionalidad apunta al hecho de que, formalmente o en su sentido fundamental, el conocimiento no puede explicarse por causas materiales, que en sentido estricto no hay ‘inteligencia’ artificial, y entonces, lo que hay que hacer es rescatar o recuperar el ámbito de lo psíquico para un estudio específicamente metafísico y no psicológico de sus leyes propias.

En estas cuestiones el empirismo realista de Grossmann y la posición gnoseológica de Inciarte basada en la *distinctio rationis cum fundamento in re* tienen algo que aportar, cada una con sus motivos potentes, en su intento de salvar las apariencias. La puesta en juego de ambos autores a modo de debate puede servir para, a la vez que se atisba la enorme complejidad de estos temas, arrojar un poco de luz a esta

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

cuestión y avanzar en la dirección propiamente filosófica en la comprensión del conocimiento.

INTRODUCCIÓN

**GROSSMANN E INCIARTE: EL REALISMO COMO PUNTO DE
PARTIDA. LA COMPATIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA
ANALÍTICA Y LA METAFÍSICA**

El realismo es la base común que comparten Grossmann e Inciarte como premisa de sus respectivas filosofías. En Grossmann éste se constituye frente a toda opción nominalista en el contexto de una corriente de renovación de la ontología realista llevada a cabo por un grupo de pensadores influidos por las ideas de Gustav Bergmann que después fueron denominados “los realistas de Iowa”. El realismo de Grossmann se define desde la perspectiva ontológica de su teoría de las categorías –podría llamarse un realismo de las categorías, en el sentido de que son las entidades que caen bajo ellas las que existen, las que *son* en un mismo sentido unívoco del ser, y hacia las que se dirigen intencionalmente nuestros actos mentales. Es un realismo, a su vez, epistemológico en la medida en que Grossmann reconoce y da cuenta del error que forma parte de la experiencia cognoscitiva humana (la posibilidad de la alucinación o de la ilusión frente a toda situación perceptiva verídica, situaciones ambas que analiza en su carácter fenomenológicamente indistinguible, pero distintas realmente).

Inciarte se posiciona también del lado del realismo, si bien del realismo tradicional, de la Escuela. Se da cuenta de que, frente a la ardua crítica a la metafísica y al rechazo que predominaba hace unas cuantas décadas incluso hacia el mero uso de la palabra, hoy en día ésta se ha reincorporado en muchas concepciones filosóficas actuales. Sin embargo, este recurso renovado a la palabra se ha producido la mayoría de las veces dentro del marco de una visión materialista del mundo, es decir, en ausencia de la dimensión de teología natural característica de la metafísica clásica⁴. Inciarte

⁴ Según él, la *Metafísica* de Aristóteles puede considerarse como un argumento continuo y sostenido que, partiendo del tratamiento de los primeros principios del conocimiento, que se desarrolla en íntima conexión con su teoría de la sustancia, llega en último término a la que es la verdaderamente primera sustancia, el

busca –posicionándose más allá de las críticas lapidarias ya pasadas a la metafísica– conciliar y aplicar las herramientas que proporciona la filosofía analítica actual a la metafísica, incluso a la medieval, pues observa que muchas de las distinciones que la filosofía analítica actual está descubriendo se encuentran ya en parte en los clásicos y, por tanto, suponen su redescubrimiento⁵. En esta tarea podría decirse que consiste la *Metafísica tras el final de la metafísica*, título de uno de los libros que Inciarte escribe junto con A. Llano.

En esta unión de fuerzas entre metafísica y filosofía analítica coinciden Grossmann e Inciarte, si bien este último se dirige a la ontología desde una posición más distanciada y, desde este paso atrás con respecto de ella, tiene una perspectiva más abarcante en la que la palabra ‘metafísica’ adquiere su sentido más amplio, que comprende también la teología filosófica o teodicea, e incluso la aplicación de herramientas filosóficas a alguna cuestión propiamente teológica. Dice, por ejemplo, refiriéndose a la metafísica aristotélica, que su tarea ontológica encuentra su completud en la teología y no llegar hasta el auténtico principio, “dejar esta actualidad fuera de consideración equivale en el análisis final a dejar en parada el pensar”⁶. La misma concepción comparte también Millán-Puelles, pues, en la medida en que el tema de la ontología es el ente en cuanto tal y pueden distinguirse dos tipos de éste, el ente sin restricción y el ente limitado, uno de los cuales es causa del otro, dice que “el tema de la teología natural habrá de quedar inscrito, a su manera, en el tema ontológico”⁷, por lo que su visión de la metafísica incluye a aquélla como terminación de la labor ontológica. Grossmann, en cambio, habla de metafísica en un sentido mucho más limitado, no sólo por circunscribirse a la ontología, sino porque, aunque elaboró una

Acto puro, en la que el principio de contradicción encuentra su realización plena, su validez irrestricta en la exclusión absoluta de toda potencia o posibilidad de no ser.

⁵ Por ejemplo, al tratar acerca de las paradojas que surgen respecto al concepto de existencia, cuando ésta se considera como un predicado real que un sujeto puede adquirir o perder, o de la nada en el problema teológico de la creación o el de la encarnación, sostiene Inciarte que “aquí se ve, y no otro era mi propósito, cómo los instrumentos conceptuales de la filosofía analítica pueden servir para aclarar cuestiones debatidas por la metafísica, incluso medieval, como las referentes al fenómeno del averroísmo latino. Pero esto no quiere decir que, para llegar a estas aclaraciones, haya que aplicar a la metafísica medieval instrumentos ajenos a ella misma, sino que en muchos casos basta aplicar sus propios métodos analíticos redescubiertos en parte por la filosofía analítica actual” (TSL, p. 176). Se está refiriendo al procedimiento de convertir una negación interna en una externa o, lo que es lo mismo, de convertir una frase *de re*, acerca de una cosa, en una *de dicto*, acerca de una proposición, al pasar de tomar en cuenta el ser en sentido existencial al ser en sentido veritativo. En palabras de Inciarte: “Esta técnica de convertir una frase *de re* en una frase *de dicto* (en no hablar de cosas sino de hechos) es muy fructífera, tanto en Santo Tomás como en la filosofía analítica” (TSL, p. 171).

⁶ Inciarte, F., FPSA, pp. 236-237.

⁷ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 553.

INTRODUCCIÓN

teoría acerca de la existencia, su filosofía se centra fundamentalmente en una clasificación descriptiva de las entidades según las categorías a las que pertenecen.

A. Kenny es otro exponente de esta serie de pensadores que, lejos de considerar la filosofía analítica y su método lingüístico como incompatible con la metafísica tradicional, han dedicado sus esfuerzos a mostrar las ventajas de una alianza entre ellas:

He tratado de mostrar que el empleo de las técnicas del análisis lingüístico puede ir a la par con el respeto por los conceptos y las tesis tradicionales, por demás antiguas, en filosofía. Aunque escribo como un filósofo analítico, he tratado de mostrar que el sistema filosófico que intento presentar es una continuación del aristotelismo medieval en el que recibí mi formación filosófica más temprana⁸.

En del ámbito de la filosofía de la mente, del estudio de la estructura o, como él la llama de manera más gráfica, la cartografía de la mente, Kenny encuentra un motivo para retomar los clásicos y, entre ellos, la filosofía medieval, por el interés en la lógica que la filosofía analítica contemporánea comparte con ella:

Una forma en que la filosofía medieval está más cercana a la filosofía contemporánea anglo-americana que a la filosofía del post-renacimiento es en el papel central que se le otorga a la lógica. [...] La gran pregunta del filósofo en los años recientes no ha sido ‘¿Qué sabes?’, sino ‘¿Qué es lo que quieres significar?’. Los filósofos han insistido en que cualquier pregunta, ya sea en ciencias o en matemáticas o en cualquier otra cosa, ha de ir acompañada por la conciencia de qué significamos al preguntarla. Esta actitud es algo que era muy típico en la Edad Media y es típico en filosofía otra vez en los tiempos presentes⁹.

Por tanto, dentro de un marco de filosofía realista y en mayor o menor grado analítica, vamos a abordar la cuestión de lo mental y la ontología que va implicada en ello a través de la guía de dos filósofos, Grossmann e Inciarte, que pueden considerarse como representantes de dos líneas de tratamiento de este tema. Al hilo de las diferentes cuestiones, también se tomarán en cuenta algunas tesis de otros autores secundarios también contemporáneos, en cada caso más cercanos a uno u otro de los autores principales –como Bergmann, cuyo proyecto de reconstrucción de la metafísica sigue Grossmann junto a otros como E. B. Allaire, H. Hochberg, R. Hüntelmann o E. Tegtmeier, entre otros; o Millán-Puelles, R. Sokolowski, A. Kenny o A. Llano, en el caso de Inciarte– en la medida en que aportan nuevos argumentos o contribuyen a esclarecer distintos aspectos de la complejidad del tema.

⁸ Kenny, A., *La metafísica de la mente*, p. 28.

⁹ Kenny, A., *Aquinas on Mind*, p. 8.

CAPÍTULO I

BASES DEL REALISMO

La calificación de “realista radical” que Grossmann aplica a su propia filosofía no es resultado de alguna demostración directa en ese sentido, a diferencia de lo que ocurre con las tesis gnoseológicas que argumenta explícitamente y que le definen como empirista radical, sino que, más bien, su afirmación de que existe una realidad y que ésta nos es cognoscible se “revela” –no se demuestra– a partir de sus numerosas críticas al idealismo, que por otro lado él detecta ya en fase embrionaria en la filosofía cartesiana:

No podemos esperar, dentro del alcance de nuestras indagaciones ontológicas, dar una defensa detallada del realismo. Pero puede ayudar a ver estas indagaciones de forma diferente y más apropiada, si echamos un vistazo a los argumentos idealistas más importantes y de ese modo revelamos, si bien no defendemos, nuestras propias asunciones epistemológicas¹⁰.

La premisa realista acerca de la cognoscibilidad de la realidad que él asume se puede apreciar, por ejemplo, en su crítica a la tesis de Locke de que la sustancia es incognoscible. Grossmann considera que conocemos tanto la sustancia como sus accidentes, así como otros tipos categorialmente distintos de entidades, y fundamenta la posibilidad de este conocimiento en la *relación de intencionalidad* (que más adelante estudiaremos en sus caracteres peculiares como distinta de otras relaciones –semejanza, causalidad, representación, etc.–) que se da entre nuestros contenidos mentales (ideas, pensamientos, etc.) y la realidad.

En la misma dirección apunta Millán-Puelles al apoyarse en Moore para decir que no cabe una demostración directa del realismo, sino que más bien su verdad se muestra por las consecuencias inaceptables a las que conduce la tesis idealista. Pero considera que, aunque sin demostración –que no es siempre necesaria, como ya detectó

¹⁰ Grossmann, R., CSW, p. 33.

Aristóteles—, la presencia de la realidad se nos da de manera inmediata e inequívoca en algunas de nuestras experiencias más cotidianas como, por ejemplo, la rectificación del error. En Inciarte el realismo es la única postura que cabe si se quiere mantener consecuentemente (y no inconsecuentemente, como hace Quine, según él¹¹) el principio de no contradicción (PNC en adelante). La aceptación de éste resulta inseparable en su filosofía de la afirmación de que hay sustancias. No obstante, el realismo de Inciarte no es del tipo que considera que el ser se predica *unívocamente* de las diferentes entidades, a diferencia del de Grossmann: según Inciarte hay ciertas cosas que no existen propiamente, valga la paradoja, que no existen como algo realmente distinto (los accidentes, o los acontecimientos o eventos temporales que distinguimos, por ejemplo, en la historia y que aprendemos al estudiar esta disciplina, entre otras), pero esto no trae consigo una merma en su realismo, como más adelante veremos al tomar en cuenta el sentido del ser como *ens ut verum*, que elimina la aparente paradoja de afirmar que haya algo que propia o realmente no existe.

¹¹ Según Inciarte, Quine mantiene una postura inconsistente porque admite el PNC a la vez que defiende una posición holista, cuando la adopción de esta postura ontológica es inconsecuente con la aceptación de aquél. Inciarte dice que su filosofía se caracteriza por una “inconsistencia calculada, a saber, aquélla de renunciar a la tarea de mantener el holismo consistentemente”. Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 60.

CAPÍTULO II

¿POR QUÉ ESTOS DOS AUTORES?

La elección de estos dos autores contemporáneos viene en parte motivada porque ambos comparten las premisas básicas del realismo, punto en común que facilita la comparación y la puesta en escena de sus respectivas filosofías. A pesar de esto, hay que tener en cuenta que todo autor admite su comparación con cualquier otro si verdaderamente se comprende lo que decía Inciarte de que, aunque los problemas de la filosofía no permanezcan siempre absolutamente los mismos, invariables a lo largo del transcurso de la historia (de forma que fueran sólo las respuestas a ellos las que cambiaran), sino que también los propios problemas cambian, no lo hacen en el sentido de que en cada época o en cada autor sean absolutamente diferentes, como si se sustituyeran de manera totalmente discontinua (*Wechsel*) unos a otros. Más bien se transforman (*Veränderung*), esto es, cambian permaneciendo, precisamente en virtud de que permanecen, en analogía a lo que ocurre con la sustancia:

Pero el hecho de que no sólo las respuestas o soluciones, sino que con ellas también las preguntas o problemas han cambiado a lo largo de la historia no debe disuadir a uno de decir que la *Sache des Denkens* es siempre la misma. Si no, la historia de la filosofía sería, como Hegel dice, simplemente una colección de opiniones peculiares¹².

A pesar de esta comunidad universal de cuestiones y su permanencia cambiante a través de los distintos autores, que proporciona un marco común para conectar cualquier filósofo con cualquier otro, la selección de estos dos en concreto se ve favorecida porque se encuentra en ellos un punto de partida *explícitamente* común: las premisas básicas del realismo, si bien luego sus caminos se separan mucho, sobre todo

¹² Inciarte, F., FPSA, p. 266. Por esto, porque los problemas en filosofía no son siempre absolutamente diversos, aunque tampoco totalmente invariables, y esto ocurre de modo paralelo en el ámbito de la historia, recomienda también Inciarte como “signo de salud pública” y como aprendizaje la vuelta y discusión pública de los hechos del pasado con un espíritu abierto huyendo de simplificaciones, porque – dice– “cualquier historia no es nunca puro pasado y, con frecuencia, es un presente reprimido. Se trata de entendernos mejor con nosotros mismos” (LYR, p. 125).

en lo que concierne a la *teoría del conocimiento*, en la que fundamentalmente voy a centrarme en este estudio. Así podrá verse cómo un inicio similar puede conducir a caminos filosóficos considerablemente distintos. Esta puesta en juego de ambos simultáneamente sirve para ver las virtualidades de cada uno, a la vez que replantea una vez más los problemas fundamentales de la filosofía al confrontar una perspectiva clásica con otra que se define como tratando de revisar, reelaborar o completar la división que Aristóteles planteó de las categorías. En concreto, la contraposición de sus respectivas concepciones epistemológicas servirá para volver a reflexionar —en un plano metafísico y no meramente psicológico o fisiológico— sobre cómo tiene lugar y cuáles son los caracteres básicos de nuestro conocimiento de la realidad (conocimiento que, gracias a la premisa realista o a la tesis del sentido común, ya ha sido dado por supuesto) y cuál es, en definitiva, la estructura de la mente humana.

Aunque con estilos distintos y cada uno desde su propia perspectiva de la tarea ontológica, ambos son pensadores novedosos y fuertemente analíticos. Grossmann, analítico no sólo en el contenido, sino también en la forma, conduce argumentaciones que progresan siguiendo un orden lógico lineal, con una claridad que el lector agradece y que viene favorecida por sus múltiples ejemplos, puestas en escena y el recurso a autores que ejemplifican los distintos enfoques. Agudo en sus críticas, desde una perspectiva fenomenológica recupera y precisa distinciones que han quedado confusas o se han olvidado (como la que se da entre equivalencia e identidad, por ejemplo¹³), advierte los modos de proceder comunes en ontología y previene frente a algunas prácticas que se han generalizado y dan lugar a errores, como el recurso habitual a las definiciones para introducir algún tipo de entidad. Examina algunas de las paradojas lógicas y de teoría de conjuntos, a las que accede sin perder la perspectiva ontológica; y analiza la mente humana, su estructura, sus componentes y nuestro conocimiento de

¹³ El apoyo de Grossmann en el método fenomenológico le lleva a decir que muchas relaciones entre objetos que se han considerado de identidad son en realidad meras *equivalencias*, puesto que esos objetos se presentan o aparecen como siendo cosas diferentes. Este realismo fenomenológico de Grossmann se perfila mejor al confrontarlo con el realismo científico de D. M. Armstrong, quien considera que las apariencias no sirven de guía para determinar lo que hay, ya que puede ocurrir que lo que parece ser de una determinada manera en realidad no sea así. Estas diferencias pueden observarse, referidas, por ejemplo, a la cuestión del carácter simple o complejo de las propiedades, en el libro *Phenomenological Realism vs. Scientific Realism*. R. Grossmann - D. M. Armstrong *Metaphysical Correspondence*, Cumpa, J.; Tegtmeier, E. Eds., Ontos Verlag, Heusenstamm, 2009.

CAPÍTULO II: ¿POR QUÉ ESTOS DOS AUTORES?

ella, disolviendo los equívocos más frecuentes que se han dado al tratar de estas realidades mentales, respecto a las que las confusiones afloran más fácilmente.

Inciarte podría caracterizarse por la amplitud de su pensamiento. A través de la dirección circular de su argumentación y sin dejar de tocar ningún tema, multiplica las relaciones de todo con todo: metafísica, física, política, arte, antropología, historia o ética. Al detectar similitudes entre las cuestiones –la analogía, tan importante en su filosofía– encuentra el hilo común que las conecta, e ilumina y reenfoca problemas fundamentales en ellas retomando finas distinciones que aclaran un poco más acerca de la naturaleza del conocimiento, la comprensión adecuada de la noción de sustancia, del cambio, los primeros principios, etc. Su manera de escribir cercana y amable da cabida a las anécdotas, con el componente sorpresa que esto conlleva, puesto que muchas veces –y favorecido por la circularidad de su modo de proceder– no se sabe bien por dónde va a empezar. En todo caso, el desconcierto inicial del lector que se enfrenta por vez primera a sus textos resulta luego en una comprensión más profunda, en el descubrimiento de relaciones nunca pensadas que abre perspectivas nuevas.

PRIMERA PARTE

**DOS CONCEPCIONES DIFERENTES DE LA ONTOLOGÍA COMO
MARCO PARA DOS TEORÍAS GNOSEOLÓGICAS**

Aunque desde ontologías realistas, los dos autores de este estudio mantienen concepciones diferentes de la labor del investigador en este ámbito de la filosofía. Inciarte repara en la diversidad de niveles de reflexión en que puede tener lugar el pensamiento filosófico y reconoce los resultados de éste en cada uno de estos planos, pero se puede apreciar en distintos momentos de su obra la necesidad que advierte de superación de algunas maneras de entender la ontología, así como de ciertos modos de explicar las relaciones entre los elementos constitutivos de los entes, que conciben aquélla y estos desde un plano más lógico que ontológico o propiamente metafísico. Entre ellas está la concepción de Grossmann de la ontología como una investigación acerca del número y naturaleza de las categorías o tipos de entidades que se dan en el mundo. El breve esbozo que sigue de sus modos de entender la ontología servirá como marco previo para entender mejor sus tesis epistemológicas y la conexión entre ambas cosas, puesto que la cuestión ontológica de lo que hay es inseparable de la cuestión acerca de nuestro conocimiento, si bien ambas no han de ser confundidas.

CAPÍTULO III

LA ONTOLOGÍA Y SU TAREA CLASIFICATORIA

La tarea fundamental –y también la única– que Grossmann adjudica a la ontología consiste en el descubrimiento de las categorías o los tipos de seres que hay en el mundo, y el análisis de las peculiaridades y leyes que rigen cada uno de ellos y sus relaciones mutuas, puesto que no es posible una definición¹⁴ de ellos por tratarse de géneros supremos¹⁵. Aunque el objetivo ideal de este estudio consiste en llegar a una lista o un conjunto *exhaustivo* de conceptos particulares (no trascendentales) que sea capaz de *universalidad*, esto es, cuyo conjunto abarque la totalidad de lo real, de manera que cualquier ente pertenezca a uno de los conceptos integrantes del conjunto, Grossmann insiste en que este resultado no ha de proceder de ninguna deducción trascendental de los tipos de entidades, sino que es fruto de una investigación siempre abierta a la posibilidad de un nuevo argumento que lleve a admitir un nuevo tipo de entidad o a reducir uno a otro.

Es decir, la ontología toma como objeto la totalidad de lo que existe, todo lo que hay, sea esto concreto o abstracto, y lo clasifica, y su condición de posibilidad radica, como dice Grossmann, en la conciencia de la distinción entre las cosas individuales y

¹⁴ Grossmann se pregunta, refiriéndose a las categorías: “¿Qué tipo de tipo de entidades [son]?”, y contesta que “en respuesta de esto sólo podemos dar ejemplos”. Hemos de estar satisfechos con ellos en lugar de con definiciones, porque en estas cuestiones fundamentales de la metafísica las definiciones son imposibles. Esto resuena a Aristóteles cuando nos dice al tratar del acto y la potencia y del principio de no contradicción que “no es preciso buscar una definición de todo”, sino que en ocasiones “basta con contemplar la analogía” (*Metafísica*, IX, 6); ni todo es objeto de demostración, no hay que dar razón de todo –al contrario de lo que Leibniz quería–, pues esto daría lugar a un proceso infinito, y entonces no podría haber demostración ni definición de nada.

¹⁵ Son *géneros* supremos porque para hacer este tipo de clasificación hay que situarse en el nivel más genérico y universal posible, en un nivel de especificación mínimo, y no atender simplemente a las especies, puesto que con la simplificación o abstracción que supone el pasar de las especies a los géneros se gana en certeza, se pierde el carácter de variabilidad o provisionalidad que se da en clasificaciones más específicas.

sus propiedades y, por tanto, de que no sólo hay clasificaciones de tipos de cosas individuales, sino también de otros tipos de entidades¹⁶, por lo que se sitúa en un plano más general que el de las ciencias particulares. Éstas se reparten el ámbito de los individuos espacio-temporales del universo. Dentro del campo de la ontología, el filósofo naturalista niega que haya más cosas aparte de lo espacio-temporal, pero el ontólogo, el metafísico defiende –como hace Grossmann– que también hay lo abstracto o universal. La filosofía es, en un sentido distinto al del planteamiento kantiano, trascendental porque se ocupa de aquello que trasciende lo particular e incluso la universalidad de las categorías o géneros supremos, pues se ocupa también de los trascendentales, de aquello que atraviesa o está presente en todas las categorías. También Aristóteles afirmaba que la filosofía se ocupa de lo universal, y en base a esto decía que la poesía o, en general, la literatura está más cercana a la filosofía que la historia, porque aquélla trata de lo general, mientras que la historia versa acerca de lo particular y concreto¹⁷. Esta lucha entre naturalistas y ontólogos que se ha dado a lo largo de la historia de la filosofía y todavía hoy sigue vigente es a la que Grossmann denomina, retomando un pasaje del *Sofista* de Platón, la batalla entre los dioses y los gigantes.

Las carencias que puede presentar todo elenco categorial pueden ser de tres tipos. En primer lugar, pueden deberse a que se hagan distinciones que están de más, que son superfluas, multiplicando las categorías innecesariamente (Grossmann, por ejemplo, va a considerar de este tipo la distinción aristotélica entre propiedades esenciales y accidentales y, consecuentemente, entre relaciones internas y externas); en segundo lugar, a que no se adjudique la categoría correcta a cada tipo de entidad (por ejemplo, según Descartes, Aristóteles erró al considerar que la mente es una facultad o una propiedad del sujeto humano, puesto que según él se trata de una *res*, aunque matiza que sustancia en sí misma y por derecho propio sólo es lo que existe por sí, esto es, el ser Absoluto) o, por último, a la falta de fundamentación de que el elenco es completo, porque entonces aparece la cuestión de si abarca toda la realidad, si tiene carácter metafísico o si, por el contrario, hay realidades no incluidas en esos géneros. En el caso de Aristóteles, como en el de Grossmann, esta cuestión queda abierta¹⁸. Grossmann

¹⁶ Cfr. Grossmann, R., EW, p. 18. Véase también CSW, p. 3.

¹⁷ Aristóteles, *Poética*, 1451b, 5-11.

¹⁸ No obstante, aunque Aristóteles no justifica su división empírica de las categorías, Tomás de Aquino y otros muchos comentaristas de Aristóteles sí dieron un criterio para ella según cómo sea aquello que se

CAPÍTULO III: LA ONTOLOGÍA Y SU TAREA CLASIFICATORIA

enfatisa de manera explícita el carácter no definitivo, meramente descriptivo y no constructivo o deductivo de su lista de categorías (“No hay un ‘procedimiento de decisión’ que nos permita decidir de una vez por todas, mediante un método mecánico cuántas categorías hay”¹⁹), mostrando en ello su modo de hacer ontología a través del confrontamiento directo con otras posiciones. A partir de los problemas que encuentra en éstas, lleva a cabo un razonamiento que las conduce al absurdo para hacer después una propuesta positiva que evite los inconvenientes detectados en ellas, pero sin descartar en ningún momento la posibilidad de un nuevo análisis que modifique las distinciones establecidas, por ejemplo, mostrando la irreductibilidad de cierto tipo de entidad a otro o su identidad efectiva. Dice:

Naturalmente, no hay garantía alguna de que se haya captado, en un momento dado, todas las clases de hechos simples que hay y por consiguiente, no puede haber garantía de que sea posible categorizar todos los componentes no fácticos de los hechos. Pero tampoco esto nos ha de sorprender. Ni nos tiene por qué causar pesar. Ni la certeza ni la completud son alcanzables en estos temas. Podemos equivocarnos y, de hecho nos equivocamos, en la ontología igual de fácilmente que en la física, y el final de la tarea de la ontología está tan abierto como el de la química. Después de todo, la ontología es una empresa “empírica”, afectada con todos los tropiezos que nuestra naturaleza humana nos impone en todo lo que emprendemos²⁰.

Así, sostiene que su único criterio para llegar a su clasificación de entidades ha sido simplemente “argumentar en cada caso que las cosas de una cierta clase no pertenecen a una categoría dada porque las cosas de esta clase tienen propiedades diferentes de las propiedades de las cosas de esa categoría”²¹, utilizando las evidencias de la percepción y la introspección, y buscando salvar siempre las apariencias; por lo que tenemos que seguir mirando, examinando y poniendo a prueba nuestras distinciones para confirmar que responden a las de la realidad.

En este último tipo de error de incompletud incurre el sistema categorial aristotélico según Grossmann, ya que su clasificación deja algunas entidades fuera de consideración, pues sólo toma en cuenta la sustancia y sus modificaciones, y según Grossmann hay más tipos de entidades aparte de estos dos. Por ejemplo, dice que las propiedades no son las únicas entidades abstractas (“Hay muchos más géneros abstractos de entidades que las que pudieron soñar los primeros ontólogos”²²), por lo

predica del sujeto: intrínseco, parcialmente intrínseco (según su materia, su forma o su referencia a otros entes) o extrínseco a él, y de aquí se derivan las diez categorías de Aristóteles.

¹⁹ Grossmann, R., EW, p. 67.

²⁰ *Ibid.*, p. 112.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

²² *Ibid.*, p. 67.

que la distinción inicial de la filosofía entre las cosas y sus propiedades es “sólo una entre otras distinciones igualmente básicas”. Por nombrar alguna más, hay relaciones o números, y no es cierto que estos sean meramente mentales, como pensaba Berkeley²³. Tanto Grossmann como Aristóteles hablan de los cuantificadores (que indican la cantidad de algo), y ambos consideran que no son entidades subsistentes (como Aristóteles argumenta frente a Platón o los pitagóricos en el capítulo XIII de la *Metafísica*²⁴). Pero esto lleva a Aristóteles a considerar los números como propiedades (y el mismo razonamiento aplica al caso de las relaciones: puesto que no son entidades subsistentes, han de ser accidentes). Esto es lo que le ocurre a Aristóteles cuando, en la *Metafísica*²⁵, considera que la unidad ha de ser un predicado. Pero Grossmann dice: “Hay varios tipos de entidades abstractas y en consecuencia surgen varios tipos de preguntas e investigaciones, distintos tanto de las ciencias naturales como de la ontología”²⁶, por ejemplo, la teoría de conjuntos o la aritmética. Además, se podría objetar a la clasificación aristotélica que desarrolla mucho sólo algunas categorías, pero no otras, y que algunos accidentes que nombra carecen de verdadera significación metafísica pues, por ejemplo, la cantidad sólo conviene a las sustancias corpóreas y su estudio corresponde a la filosofía de la naturaleza; o la posesión (el *habitus*) es algo tan exterior que constituye otra sustancia.

Así, Grossmann juzga que el sistema categorial aristotélico resulta insatisfactorio y dice que conviene actualizarlo y ampliarlo. En concreto, Grossmann propone una distinción del mundo en siete tipos de entidades: “Creo que hay en total siete categorías, a saber, *individuos, propiedades, relaciones, estructuras, conjuntos, cuantificadores y hechos*”, y parece, por lo que dice al hablar de “distinciones igualmente básicas”, que todas las categorías están al mismo nivel, que no otorga la primacía a ninguna categoría en concreto. En este sentido cabe hablar de una interdependencia total de las categorías, pues el individuo no se da, por ejemplo, sin las propiedades, entre otras cosas, pues sin ellas no es nada; ni las propiedades sin sustancia, en un sentido aún más radical. Tampoco las relaciones son tales sin términos,

²³ Al igual que las relaciones, a las que consideró nociones en vez de ideas por implicar una actividad de la mente, Berkeley defendió el carácter también mental de los números, diciendo que son criaturas de la mente, dependientes o relativas a ella. Prueba esto por el hecho de que las mismas cosas pueden considerarse como teniendo varios números al tomarlas en diferentes respectos.

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 1076b 12 y ss.

²⁵ *Ibid.*, X, 1053b 15-20.

²⁶ Grossmann, R., CSW, p. 4.

CAPÍTULO III: LA ONTOLOGÍA Y SU TAREA CLASIFICATORIA

sin algo que relacionar. La cuantificación también depende de otras categorías (pues cuando numeramos, numeramos *algo*: puede haber cosas individuales que son numeradas, relaciones, propiedades, estructuras o conjuntos numerados, etc.), es decir, la cuantificación supone que hay algo que es cuantificado. Los conjuntos son también conjuntos de algo (pueden ser conjuntos de números, de cosas individuales, de propiedades o de otros conjuntos, por nombrar algunas entidades que pueden ser miembros de un conjunto). También los estados de cosas están constituidos por entidades de diverso tipo en una disposición determinada.

En todo caso podría hablarse en su filosofía de una primacía de la categoría de *hecho*, por una cuestión de prioridad cognoscitiva (en tanto que los objetos de nuestros actos mentales son siempre según él estados de cosas y no simplemente cosas, como veremos), así como por el carácter ontológico en cierta medida más fundamental que les corresponde, según piensa, respecto al resto de tipos de entidades (que son sus constituyentes, forman parte de ellos), ya que éstas no pueden darse en la realidad de manera aislada de las demás. Además, afirma que a ellos les corresponde una prioridad temporal en el análisis ontológico pues, en tanto que constituyen el objeto primario de nuestro conocimiento, han de ser también el objeto inicial, el punto de partida de la ontología en su labor clasificadora de lo que existe, ya que la primera división que se plantea es entre tipos de hechos para, a partir de ahí, reconocer otras categorías en las entidades que son sus constituyentes:

Podemos distinguir entre dos niveles de análisis ontológico. En el primer nivel, el mundo puede ser analizado en sus hechos constituyentes. En este nivel no podemos llegar a nuevas categorías, sino que descubrimos los tipos de hecho que hay. Descubrimos, en otras palabras, las subcategorías de la categoría hecho. En un segundo nivel, analizamos los hechos que no constan de otros hechos en sus constituyentes. En este segundo nivel de análisis nos encontramos con las categorías tradicionales de individuo, propiedad, relación, etc.²⁷.

O, en otra formulación de su último libro, *La existencia del mundo*:

Pero lo que le importa al ontólogo no es conocer todos y cada uno de los hechos, sino conocer todas las clases de hechos que hay. De manera que su primera tarea es clasificar estas clases de hechos. En el proceso, descubrirá, por ejemplo, que algunos hechos están cuantificados, mientras que otros no lo están. Como resultado de esta empresa, llegará a una lista de clases de hechos simples. Ahora bien, estos hechos simples consisten en otras cosas que ya no son hechos. La segunda tarea del ontólogo es categorizar todas las entidades que son componentes de los hechos simples. Según nuestra teoría, entre estos componentes, habrá, por ejemplo, números y conjuntos²⁸.

²⁷ *Ibíd.*, p. 8.

²⁸ Grossmann, R., EW, p. 111.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

Grossmann considera, además, que el mundo, a diferencia del universo, pertenece a la categoría de hecho, si bien reconoce que “no sé de ningún argumento persuasivo a favor de mi afirmación”²⁹. No se pregunta, en cambio, aunque podría ser interesante, a qué categoría habría de pertenecer un ser Absoluto, si es que existiera³⁰.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 110-111.

³⁰ Si se concibe como una actualidad plena, Acto puro, parece que no puede pertenecer a la categoría de *conjunto*. No puede ser el conjunto de todas las realidades, ni tampoco una especie de totalidad o *estructura*, porque, entendido como acto puro, no puede comprender en sí todo lo que está fuera de Él, todas las posibilidades, sino que todo eso no le añadiría nada. Es decir, no procede por adición, no es una suma de perfecciones, sino que sería absolutamente simple, actividad pura, puro acto.

CAPÍTULO IV

LA ONTOLOGÍA COMO TEORÍA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Inciarte coincide con Grossmann al sostener que la metafísica no puede ocuparse de saber cuántas sustancias hay en el mundo (“Lo que la metafísica no puede contestar, o por lo menos no de un modo tan concluyente, es, como ya dijimos, la pregunta por el mueblaje sustancial del universo”³¹), sino que lo que le preocupa en todo caso es la cuestión de qué requisitos han de cumplir éstas para ser realmente tales, en qué consiste ser sustancia.

En la filosofía aristotélica a la que Inciarte sigue de cerca se da una prioridad ontológica a la categoría de sustancia³². De la pluralidad de sentidos del ser que comporta el *ser según las categorías*, Aristóteles muestra en la *Metafísica* la primacía de la entidad entendida como el qué-es de una cosa, a la que considera el sentido primero y fundamental de ser. Dice: “Pues bien, si ‘lo que es’ se dice tal en todos estos sentidos [se refiere al ser según las categorías], es evidente que lo que es primero de [todos] ellos, es el qué-es referido a la entidad”³³. Y, respecto a los sentidos en que Aristóteles dice que algo puede ser anterior a otra cosa, sostiene que ésta es primera en tres sentidos distintos: en cuanto a la *noción* (pues “en la noción de cada una [de las demás categorías] está incluida necesariamente la de entidad”³⁴); en cuanto al *conocimiento* (pues “conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos *qué es* el

³¹ Inciarte, F., TSL, p. 114.

³² Aristóteles entiende que las diversas entidades tienen un grado mayor o menor de realidad según su grado de unidad, que en los seres vivos viene determinado por relación a la unidad de su función. Así, considera que la sustancia es la que lo tiene en su grado máximo (aunque éste también varía dependiendo del tipo de sustancia del que se trate: desde los seres inorgánicos hasta los seres vivos superiores), mientras que, por ejemplo, los conjuntos tienen menor entidad que la sustancia, pues su unidad es más débil (por ejemplo, una arboleda tiene menor entidad que uno de sus árboles).

³³ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1028a, 13-15. Trad. Tomás Calvo Martínez.

³⁴ *Ibíd.*, VII, 1028a, 35-36.

hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos qué *es* la cantidad o la cualidad”³⁵) y en cuanto al *tiempo* (pues “ninguna de las otras cosas que se predicen es capaz de existencia separada, sino solamente ella”³⁶, y por eso “en virtud de la entidad se dice que son las demás cosas, la cantidad, la cualidad, y las demás que se dicen de este modo, ya que todas ellas incluyen la noción de entidad”³⁷). Por tanto, como dice Aristóteles, dado que el sujeto es anterior, la entidad es anterior, tiene primacía³⁸.

Sin embargo, en el caso de las entidades que no son pura actualidad esta prioridad es *de razón*, ya que las sustancias materiales, potenciales y variables de este mundo no existen sin accidentes. La primacía de la entidad como el qué-es de la cosa no ha de entenderse en el sentido de que pueda existir de manera puramente aislada, puesto que las sustancias que no son actualidades puras no se dan sin accidentes o sin estar en determinadas relaciones. Como explica Inciarte, “esto, por supuesto, no equivale a decir que hay tal cosa como una sustancia primaria (la forma) que exista independientemente de todo accidente o materia. Al igual que la sustancia material está siempre encarnada en alguna materia, se encuentra siempre en algún estado accidental”³⁹. Es una ley ontológica, como también dice Grossmann, que las sustancias tienen propiedades y que todas éstas se dan ejemplificadas, hay una dependencia mutua y, además, aquéllas se dan formando parte de conjuntos, estructuras, las cuantificamos, etc. Garrido objeta precisamente a Grossmann que ha malinterpretado la noción de sustancia aristotélica, pues Aristóteles no la entiende como algo que exista realmente con independencia de los accidentes, puesto que esta independencia es sólo lógica. Como dice Garrido, “la sustancia como ‘lo que es en sí’ se da, excepto en un caso, junto con la existencia de algo que es en otro, lo accidental”⁴⁰, sin que esto implique confundir ambas cosas ni la imposibilidad de su distinción.

Más precisamente habría que decir con Inciarte que esa ‘dependencia’ entre ambos tipos de entidades, de los accidentes para con la sustancia y viceversa, es tan

³⁵ *Ibid.*, VII, 1028a, 37-40.

³⁶ *Cfr. Ibid.*, VII, 1.

³⁷ *Ibid.*, IX, 1045b, 27-32.

³⁸ *Cfr. Ibid.*, V, 1019a, 1-4.

³⁹ Inciarte, F., *FPSA*, p. 206.

⁴⁰ Garrido, J. M. *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 245, nota al pie.

CAPÍTULO IV: LA ONTOLOGÍA COMO TEORÍA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

fuerte que los accidentes en realidad no son nada, no tienen ningún tipo de ser por sí mismos, *a parte rei*, sino que *se identifican realmente con la sustancia*⁴¹ en tanto que se toma en cuenta su variabilidad, su capacidad de cambio⁴². Es decir, según Inciarte, metafísicamente hablando no se da un *dualismo* de sustancia y accidentes o, en otras palabras, la sustancia no es un *compuesto* o suma de dos elementos o “cosas”, la esencia (forma) y los accidentes (materia), cada una de las cuales “es” o participa de un ser común de manera anterior al compuesto⁴³. Esto equivale a sostener que los accidentes no existen realmente, e Inciarte se apoya al decir esto en un pasaje del libro VII de la *Metafísica*⁴⁴ donde dice que hay que comparar los accidentes con el no-ser, con las

⁴¹ E. Tegtmeier rechaza esta concepción de la relación sustancia-accidentes como una relación de identidad diciendo que, dado que las sustancias tienen diversas propiedades, aquéllas tendrían que ser distintas de sí mismas si se admitiese una relación de identidad entre la sustancia y cada una de ellas. Cfr. Hüntelmann, R.; Tegtmeier, E. (Hrsg.), *Neue Ontologie und Metaphysik*, Anhang, pp. 188-189.

Interpreta más bien a Aristóteles diciendo que éste, más que afirmar una identidad entre sustancia y accidentes, elimina estos últimos al equipararlos al no ser, con la finalidad, según dice, de preservar en una línea parmenídea la simplicidad de la sustancia, de eliminar su complejidad. Sin embargo, aunque es cierto que la comprensión metafísicamente más elevada de la sustancia no la toma como un compuesto o suma de dos elementos, se podría objetar a Tegtmeier que *lo que Aristóteles preserva al asimilar los accidentes a un cierto no ser* (el aspecto potencial, cambiante de la sustancia, que ciertamente no se da sin el acto de la sustancia, esto es, no tiene un ser propio) *es la unidad de las sustancias*, no tanto su simplicidad, pues claramente las sustancias materiales del mundo sensible son complejas, comportan una cierta estructura, cuyos constituyentes pueden ser analizados en un análisis ontológico. Es decir, que Aristóteles (e Inciarte, al que se ve que Tegtmeier ha leído) no conciba la sustancia en el nivel metafísicamente más alto como un compuesto no quiere decir que piense que es simple. Éste es –podría decirse– el error de Tegtmeier. Más bien las cosas de este mundo están compuestas de varios elementos constitutivos, que pueden concebirse de manera unitaria (y sin necesidad de una relación como una tercera entidad que los conecte –como ocurre con las entidades pertenecientes a la categoría de relación en la filosofía de Grossmann, como veremos–) al comprenderlos como la potencia y el acto, por la propia naturaleza de estos. Cfr. Hüntelmann, R.; Tegtmeier, E. (Hrsg.), “Universalien und Sachverhalte”, en *Neue Ontologie und Metaphysik*, p. 136 y 189.

⁴² Esta visión tiene consecuencias en el plano político y antropológico, en la medida en que supone descalificar una concepción “externalista” o “extrínsecista” de los atributos según la que estos no afectan ni transforman de ninguna manera importante a la persona, pues esto implica despojar a ésta de su identidad. Inciarte sostiene que esto es lo que M. Sandel encuentra en J. Rawls y lo que critica de su visión, porque hace imposible el concepto de mérito y, entonces, la justicia tiene que tener otro fundamento. En este sentido dice Inciarte que “prescindir de los atributos de una sustancia (y una persona es un tipo especial, racional, de sustancia) es prescindir (*fare a meno*) de la sustancia misma” (LYR, p. 62). (Véase LYR, cap. “De un liberalismo metafísico al liberalismo político”).

⁴³ Si esto es así en el plano de la sustancia individual, lo mismo hay que decir en el plano de la especie, como afirma Inciarte apoyándose en Aristóteles, pues la especie tampoco puede consistir en una dualidad de elementos o “cosas” realmente distintas, el género y la diferencia específica, sino únicamente en la diferencia específica, la diferencia final, pues ésta no es otra cosa sino el género modificado por las otras diferencias, el género ya internamente modificado. Como explica Inciarte, *a parte rei* el género no existe, sino que sólo existe ésta o aquélla forma de vivir.

⁴⁴ “Y al igual que el ‘es’ se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el ‘qué-es’ se da de modo absoluto en la entidad, y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntarnos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que corresponde el qué-es, pero no absolutamente, sino en el sentido en que algunos dicen, conforme a los usos lingüísticos, que “lo que no es, es”: no [que es] absolutamente, sino [que es] algo que no es; y del mismo modo la cualidad”. Aristóteles, *Metafísica* VII, 4, 1030 a 21-27.

negaciones, cuya existencia sólo puede afirmarse en un sentido lógico o lingüístico, pero no real (y en esta medida habría que decir que el no-ser –los accidentes– está incluido en el ser). Esto es, los accidentes sólo pueden distinguirse de la sustancia en un sentido ideal, lógico, para el pensamiento mediante la abstracción⁴⁵, pero no realmente, pues todo su ser es el de la sustancia⁴⁶, son reales como modificaciones o determinaciones suyas, son “los diversos estados por los que la sustancia pasa en el curso de su existencia”⁴⁷, y el fundamento real que hay para esta distinción es la variabilidad, la transformación de lo único que existe: la sustancia continuamente cambiante, modificada de cierta manera:

Y esa constante o, incluso, continua modificación de la sustancia, y no otra cosa (por ejemplo, un ser supuestamente más débil de los accidentes con respecto al ser de la sustancia) es lo que nos da pie para hablar de accidentes, los cuales, por tanto, sólo existen como los diversos estados de la sustancia, que es lo único que existe, sea en un estado, sea en otro⁴⁸.

En este sentido ha de comprenderse la prioridad ontológica de la sustancia o, lo que es lo mismo, la dependencia mutua de sustancia y accidentes. Y de esta manera se entiende también la afirmación de A. Llano de que “no es lo mismo el ‘dualismo’ kantiano que el ‘dualismo’ aristotélico”⁴⁹, en la medida en que para Kant materia y forma son ambos principios que están al mismo nivel (“la materia sin forma es ciega, pero la forma sin materia es vacía”), pero esto no ocurre en la filosofía de Aristóteles. Sin embargo, esto no impide incluir a los accidentes (y otras entidades) en un inventario ontológico.

Una prueba que Inciarte ofrece a favor de su tesis de la ausencia de composición o dualismo entre la sustancia y los accidentes es que, si se admite, no podría darse una auténtica *unidad* de las cosas y, además, se produciría un *regreso al infinito de la sustancia* (o del género, en el caso de la especie⁵⁰), es decir, una proliferación o

⁴⁵ Lo cual no implica, como advierte Inciarte, una eliminación de los accidentes ya que, “tan pronto como uno trata de la sustancia, ya ha tratado de los accidentes”.

⁴⁶ En este punto dice Inciarte que, mientras que Kant se acerca a lo que dice Aristóteles cuando rechaza como confuso que se distingan dos tipos de ser propios de la sustancia y los accidentes, la subsistencia y la inherencia, respectivamente; Tomás de Aquino se aleja en un primer momento de él al considerar que el ser de la sustancia y el de los accidentes son análogos en el sentido de la analogía según el ser y según la intención, mientras que la concepción de Aristóteles se corresponde con una analogía del ser según la intención únicamente y no según el ser.

⁴⁷ Cfr., Inciarte, F., TSL, p 72.

⁴⁸ Inciarte, F., TSL, p. 73.

⁴⁹ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, pp. 110-111.

⁵⁰ “La definición de hombre reside única y exclusivamente en la diferencia específica” (TSL p. 48). Por ejemplo, la definición de hombre es simplemente bípedo, no “animal bípedo”, como explica Aristóteles,

CAPÍTULO IV: LA ONTOLOGÍA COMO TEORÍA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

reduplicación de la sustancia, en la medida en que todo accidente dice relación a la sustancia (y todo género, a una especie), es accidente-*de* una sustancia al no poder existir, como hemos visto, independientemente de ella. Inciarte precisa el sentido de esta conexión, pues dice que no es tal en el sentido de que los accidentes necesarios pertenezcan a la esencia de la sustancia, que estén unidos a ella, sino en el sentido contrario de que la sustancia está necesariamente unida a un accidente, es decir, la definición de una sustancia pertenece a la propia definición del accidente, y recuerda el ejemplo aristotélico del accidente “chata” referido a una nariz. Así, si se diera una composición de accidente y sustancia, en la medida en que los accidentes llevan implicados en sí la sustancia, se daría lugar a lo siguiente: “accidente-*de* sustancia y sustancia”, y esto significaría a su vez “accidente-*de* sustancia, sustancia y sustancia”, y así sucesivamente⁵¹.

En la medida en que aquí Inciarte rechaza –siguiendo a Kant⁵², por cierto– la distinción de dos tipos de ser, al menos respecto a la sustancia y los accidentes –el modo de ser de la *subsistencia* y de la *inherencia*, tal y como han sido denominados tradicionalmente– de manera que a aquél le correspondiera un ser más perfecto que el ser más débil adjudicado a los accidentes, coincide con Grossmann, quien *se opone absolutamente a toda distinción de modalidades de ser*. Ésta es una de las características de algunas de las nuevas ontologías analíticas del tipo de la de Grossmann. El rechazo de la analogía en favor de la univocidad tiene lugar también, como dice A. Llano⁵³, en el racionalismo y el empirismo (aunque no, advierte, en la postmodernidad, que sí la recupera y valora), y tiene que ver con la estimación de que el lenguaje analógico es indeterminado, meramente aproximativo pero no exacto ni, por tanto, científico. No se aprecia la virtualidad que ofrece la analogía, que aporta la riqueza necesaria que la complejidad de algunos temas requiere, sin quedarse en lo inmediato, y por ello se da también en el lenguaje científico, como Llano nota.

pues bípedo se refiere ya a animal y, si no, se produciría un regreso al infinito por proliferación del género.

⁵¹ Inciarte, F., FPSA, p.187-188.

⁵² Cfr. Inciarte, F., TSL, pp. 70-71; FPSA, p. 114.

⁵³ Cfr. Llano, A., *Caminos de la filosofía*, pp. 215-216. Llano reflexiona sobre la ocurrencia de la analogía en el juicio, no en el uso aislado de palabras, puesto que implica, como la metáfora, una comparación, una combinación diversa en la relación entre sujeto y predicado. Y, por la prioridad de la predicación analógica sobre la unívoca, habla de la primacía significativa de la proposición sobre el término aislado que significa siempre lo mismo. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, pp. 260-261.

No obstante, Inciarte se posiciona del lado de Aristóteles y frente a Grossmann al aceptar la *analogía del ser*, y retoma y aplica constantemente los cuatro sentidos que aquél distingue: el ser como la potencia y como el acto, el ser existencial y veritativo, el ser en el sentido de las categorías, y el ser *per se* y *per accidens*. Por ejemplo, respecto a la cuestión de la relación sustancia-accidentes sostiene, como hemos visto, que, si bien no puede decirse que los accidentes sean distintos y tengan ser realmente por sí mismos al margen de la sustancia, que sean cosas *además* de la sustancia (puesto que en verdad sólo existe ésta cambiando continuamente), sí puede atribuírseles el ser *en el sentido de lo verdadero*, es decir, un ser dependiente del pensamiento (al igual que ocurre con los eventos en la historia o con los diversos ahora que pueden distinguirse abstractamente frente al único ahora o presente real, pues aquellos no son propiamente reales, sino que sólo son distintos con la intervención de la conciencia: al congelar el ahora presente continuamente fluyente). E Inciarte recoge también la idea de Aristóteles de que este sentido del ser, el ser veritativo, junto con el ser *per accidens*, han de ser excluidos de la Metafísica⁵⁴, que se ocupa sólo de lo que es en tanto que es, y no en tanto que es verdadero⁵⁵.

Ésta es una cuestión importante que afecta a la concepción de la ontología de ambos autores, Inciarte y Grossmann. Si bien este último determina como su tarea fundamental la elaboración del inventario de categorías y las leyes que rigen cada una de ellas, como acabamos de ver; Inciarte, en base a esa tesis de Aristóteles por la que sólo ciertos sentidos del ser han de tomarse en cuenta en metafísica, considera que *tampoco el tema de las categorías, el ser en el sentido de las categorías es el fundamental para ella*, pues todas las categorías no están al mismo nivel o, mejor, como

⁵⁴ Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 137. También A. Llano se refiere a lo mismo: “Ciertamente, el cometido de la ciencia primera no es buscar los principios del ente como lo verdadero, sino del ente exterior y separado, es decir, de las sustancias realmente existentes en la naturaleza de las cosas. Cabe, sin embargo, un estudio científico de las estructuras del ente como lo verdadero: es el llevado a cabo por la lógica, que investiga *acerca de la verdad*”, *Metafísica y lenguaje*, p. 154.

⁵⁵ Para una justificación de la pertenencia del *ens per accidens* al ente lógico, en la proposición, véase Llano, A., *Metafísica y lenguaje* p. 155 y ss. Aquí el autor sostiene que “el criterio de distinción entre lo que es *per se* y lo que es *per accidens* se toma del modo de predicar, bajo un punto de vista que antes calificábamos de ‘formal’”: en el caso de las predicaciones *per se*, se hace referencia a algo que el sujeto tiene de suyo (por lo que la proposición resultante de ello es necesaria, aunque, en acuerdo con el criterio –lógico– de esta distinción, con una necesidad *de dicto*); mientras que, en el caso de lo *per accidens*, lo que se predica no pertenece de suyo al sujeto, no lo tiene por sí propio, sino por algo extrínseco a su esencia, relativamente a ello, es decir, simplemente acontece que le ocurre (por lo que el resultado de ello es una proposición contingente). Por esto dice Aristóteles que el *ens per accidens* es similar a las negaciones: porque estrictamente no es, sino que sólo adquiere un ser impropio, cierta unidad en el juicio que hacemos sobre ello.

CAPÍTULO IV: LA ONTOLOGÍA COMO TEORÍA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Inciarte apunta, más bien hay que interpretar que los accidentes en realidad – literalmente, *en la realidad*– no existen, sino que sólo existen separadamente unos de otros y de la sustancia en el pensamiento, en un plano lógico o ideal. Dado que la metafísica trata acerca de lo real, de lo que es en tanto que es (*ens ut ens*) y no en tanto que pensado, conviene pasar, dar un salto en la comprensión de la ontología como *una pura teoría de las categorías a una teoría de los primeros principios*⁵⁶, ya que la primera “corre el riesgo de imponer estructuras conceptuales o lingüísticas en la realidad”⁵⁷, de falsearla si se aplican a ella estas distinciones del pensamiento abstracto, aunque se hagan en base o con fundamento en ella:

Precisamente porque los accidentes no pueden reivindicar ningún tipo de ser (como tales), uno no tiene derecho a considerar las categorías como una reproducción de la realidad⁵⁸.

Y esto se aplica igualmente a la categoría de hecho, como veremos. En cambio, Inciarte piensa que si se concibe la metafísica como teoría de los primeros principios no existe ese riesgo, pues al tratar de estos primeros principios –tanto gnoseológicos como ontológico– en tanto que constituyen las estructuras básicas de nuestro conocimiento y de la realidad, en esta “metafísica mínima”⁵⁹ sólo se considera el ser en cuanto tal, aquello cuya existencia es independiente de la conciencia⁶⁰.

Por tanto, si Grossmann mantiene que la ontología comenzó al advertir la distinción entre las cosas y sus propiedades, en la filosofía de Inciarte se puede decir

⁵⁶ Esto corresponde, en realidad, al tránsito de la onto-logía a la metafísica, que es descrito por Inciarte como un paso de la riqueza, de la abundancia de posibilidades de una ciencia variada (por el carácter en cierta medida constructivo que es propio de los saberes científicos), en la que el hombre “puede sentirse como en casa”, a una creciente pobreza, en la medida en que la metafísica “es la única disciplina, ciencia que, [...] más allá del ser y no ser, puede llegar a un ser, decimos, sin sombras, a lo único que está inequívocamente decidido y lo único que puede corresponder plenamente al principio de no contradicción”. Cfr. “Anhang”, *Neue Ontologie und Metaphysik*, pp. 180-181. Inciarte nota que hoy en día los filósofos –incluso los realistas– se ocupan mayoritariamente de “la realidad que ellos mismos producen” (una ontología semántica), de modo que escriben para sus semejantes, y dice que esto no tiene inconveniente siempre y cuando uno sea consciente de ello.

⁵⁷ Inciarte, F., FPSA, p. 128.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁹ Así es como Inciarte y A. Llano denominan al tipo de ontología renovada que quieren llevar a cabo que, habiendo tomado en cuenta los movimientos de intento de destrucción de la filosofía primera, está centrada en unas pocas cuestiones radicales para lograr una metafísica que se desprende de todo lo accesorio con que se ha revestido esta disciplina y que ha dado lugar a su crítica o a la declaración de su acabamiento. Cfr. Inciarte, F.; Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, prólogo, p. 12 y p. 22.

⁶⁰ Con esto tiene que ver la afirmación de Inciarte de que la metafísica no es algo cultural: “Sus resultados no dependen del modo particular como uno u otro tipo de humanidad razone. Como ciencia del *ens ut ens*, y no del *ens per accidens* (la Metafísica deja muy pronto atrás a éste), pero tampoco del *ens ut verum*, es decir, del modo de captar el ente en proposiciones, la metafísica trata de aquello que de ninguna manera depende del hombre –a diferencia, sobre todo, de la filosofía práctica, que trata precisamente de eso–” (TSL, p.22).

que la ontología comienza al advertir la cuestión del *fundamento*, con la pregunta por un principio ontológico universal y necesario más allá de toda posibilidad, de las cosas contingentes, particulares y espacio-temporales del universo, un fundamento que *es*, que tiene o, mejor, es el ser (y por ello está abierta también a la teología filosófica, al estudio del primer principio en el que se verifica la completa separación de ser y no ser). El conocimiento de éste que, como fundamento, es el porqué último, constituye la ciencia primera, la ciencia que versa sobre lo más abstracto y universal sobre la que se fundamentan las ciencias más particulares y concretas. Aunque, en sentido estricto, no puede ser ciencia, conocimiento cierto por causas, ya que el porqué último no tiene porqué (y entonces el principio de razón suficiente no es auténticamente universal), y por ello a este conocimiento se le llama más adecuadamente ‘sabiduría’.

Desde este punto de vista, se podría decir que la tarea que Grossmann determina como propia del filósofo corresponde a lo que podemos llamar una ontología descriptiva, que es más bien una física, pues así concebida no da el paso, más allá de todo *lo que* hay, de todas las clasificaciones, a la pregunta que despierta el asombro filosófico por el ser y, por tanto, por la causalidad. No obstante, Grossmann mismo se sale de esa concepción de la ontología y da cuenta en cierta medida del problema de la existencia, como veremos en la parte final de este trabajo en su distinción con la visión de Inciarte acerca de este tema.

También A. Llano sostiene que ha de avanzarse en la comprensión de la ontología como filosofía descriptiva de las entidades del mundo, como clasificación de ellas al estudio del ser, puesto que considera en una línea aristotélica que aquella no es una tarea propiamente metafísica, sino lógica:

Lo cierto es que, ya desde Aristóteles, la metafísica nunca se ha ocupado del “amueblamiento del mundo”, hasta el punto de que –en el *corpus aristotelicum*– la cuestión de las categorías o géneros supremos del ser constituye más bien parte de la lógica⁶¹.

⁶¹ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 22. Lo mismo afirma Llano en otro lugar: “La distinción entre el plano trascendental y el plano categorial, seguido del estudio pormenorizado de las categorías, me parece interesante, pero más propio de la lógica que de la metafísica. El propio tratado acerca de las categorías –atribuido con buenas razones, pero sin seguridad, a Aristóteles– ya era considerado por su autor como materia lógica”. Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 252 y p. 86. Véase también LYR, presentación, p. 10, refiriéndose a F. Inciarte; y *Anhang*, en *Neue Ontologie und Metaphysik*, p. 170.

CAPÍTULO IV: LA ONTOLOGÍA COMO TEORÍA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Esto tiene que ver con la conciencia de los diversos sentidos del ser que distinguió Aristóteles y la superación de los que no son tan relevantes para la metafísica.

CAPÍTULO V

LA CATEGORÍA DE COSA INDIVIDUAL: ¿ESENCIAS O PARTICULARES DESNUDOS?

La ontología de Grossmann podría ser calificada como una ontología de hechos por los motivos que hemos visto, por la prioridad gnoseológica que corresponde a las entidades de esta categoría, y porque para Grossmann los hechos son ‘lo que hay’ en el sentido más comprensivo en que puede hablarse de la realidad. Pero en ella, así como en la de su maestro Bergmann, la categoría de particular desnudo tiene también mucha importancia. Con esta expresión referida a los individuos se posicionan del lado de una filosofía *antisustancialista*, si la sustancia se entiende en el sentido clásico en que Inciarte, por ejemplo, la comprende. Los particulares desnudos son entidades instantáneas y, por tanto, se considera que en cada instante del tiempo hay un particular desnudo distinto y los diversos particulares desnudos ejemplifican relaciones temporales entre sí; es decir, hay series temporales de entidades siempre momentáneas, pues en esta concepción no se admiten sustancias perdurables o continuantes⁶².

Grossmann rechaza todo tipo de esencialismo, considera errónea la idea de que los objetos tengan una naturaleza esencial. En el caso de que hubiera que encuadrar a ésta en su clasificación categorial de las entidades del mundo, tendría que estar del lado de la categoría de *propiedad*, no de la sustancia o individuo, pues éste es, según él, puramente desnudo. Sin embargo, tampoco en el ámbito de las propiedades admite que haya algunas de ellas que sean esenciales para cada tipo de objeto frente a otras accidentales. En cambio, en la tradición aristotélico-tomista la esencia está del lado de

⁶² Esta visión trae consigo el problema de dar cuenta de la identidad de los objetos a lo largo del tiempo, pues en ella no puede decirse que haya una sustancia que sea la misma en un período, como Bergmann mismo dice: “Los ‘sustancialistas’ resuelven el problema ontológico presentado por la identidad de los objetos mediante una entidad que es literalmente la misma en dos puntos del tiempo y en el intervalo entre ellos. Los antisustancialistas, como yo mismo, deben pensar en otras soluciones”. Bergmann, G., *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, p. 112. Para una visión de la relación entre la concepción del tiempo y la de las cosas individuales en Grossmann véase “Particulars and time”, en *Essays in Ontology*, pp. 30-39.

la *sustancia* o, mejor, constituye el sentido fundamental en que puede hablarse de sustancia, como vamos a ver que Inciarte sostiene en su interpretación de la metafísica aristotélica. Él considera que ésta, el ser esencial o por definición (*per se primo modo*) no puede buscarse en el ámbito de los accidentes –ni siquiera en el de los accidentes necesarios (lo que es *per se secundo modo*)–. Pues dentro del ámbito del ser por sí mismo se da el ámbito más restringido de la esencia o definición, que no deben confundirse.

Ya Garrido ha detectado que “no es evidente que la categoría de cosa individual de Grossmann se corresponda con la sustancia primera aristotélica, ni que las propiedades de la cosa individual equivalgan a los diversos accidentes de esa sustancia primera”⁶³. Y efectivamente no es así en gran medida, como vamos a ver a continuación.

Garrido critica la posibilidad de que haya individuos que tengan simultáneamente las dos características con las que Grossmann los define: la *simplicidad* y, a la vez, su *carácter concreto*, su existencia espacio-temporal⁶⁴. Efectivamente, según Grossmann, todas las entidades que caen bajo la categoría de cosa individual se caracterizan por ser simples, pues, si fueran complejas, pertenecerían más bien a la categoría de estructura y no a la de individuo. Además, frente a las propiedades o relaciones, los individuos están localizados espacio-temporalmente. Grossmann defiende la posibilidad de que existan individuos simples, y pone como ejemplo de este tipo de entidad un cuadrado dibujado en una pizarra, si bien reconoce que la mayoría de entidades con las que tratamos en nuestra vida cotidiana son un cierto tipo de objetos complejos: estructuras.

Garrido considera que la argumentación de Grossmann no es convincente, ya que no entiende por qué, por una parte, dice que una bola de billar es compleja y, por otra, que un cuadrado en la pizarra no lo es, y le objeta que, si los individuos son realmente entidades concretas, localizadas, es necesario que tengan partes espaciales o temporales o ambas, y en cualquiera de estos casos se convierten en entidades complejas. Por tanto, según Garrido, los únicos individuos simples que puede haber han de ser necesariamente abstractos, no concretos. De acuerdo con Garrido, esta dificultad surge porque Grossmann pone en contraste dos clasificaciones de las categorías guiadas

⁶³ Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 224.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 227-228.

CAPÍTULO V: LA CATEGORÍA DE COSA INDIVIDUAL...

por criterios distintos (el carácter concreto o abstracto, y la simplicidad o complejidad de las entidades).

Sin embargo, en primer lugar hay que darse cuenta, también frente a Grossmann⁶⁵, de que, como Inciarte hace notar y más abajo veremos, *no es adecuado hablar de partes temporales de una cosa*, sino sólo de partes espaciales, pues aquéllas no existen. Por tanto, el carácter concreto de una entidad, su localización espacio-temporal implicará necesariamente una distinción de partes *extra partes*, pero éstas han de tomarse sólo en el sentido espacial. En segundo lugar, parece irrefutable decir que lo concreto tiene partes espaciales, y en esa medida no puede ser simple.

Puede encontrarse una salida a esta discusión si se toma en cuenta el sentido primario o primordial en que hay que entender la sustancia en la *Metafísica* de Aristóteles según Inciarte. En su interpretación queda claro que la sustancia primera aristotélica es la *esencia*, no entendida como el compuesto de materia y forma, sino únicamente como la *forma*, que es además *individual* (si bien esto no impide seguir hablando de su universalidad, es decir, no implica nominalismo, siempre y cuando se tome la sustancia desde una perspectiva más temporal que espacial, pues así puede interpretarse su universalidad no como la de la especie, sino respecto de la materia cambiante de *una y la misma* sustancia). Inciarte sostiene, frente a la interpretación de otros, que la forma misma ha de ser individual (apoyándose en afirmaciones de Aristóteles cuando dice en el libro VII de la *Metafísica* que “ningún universal es sustancia” o que “(el) hombre y (el) caballo y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de materia y forma”⁶⁶), y distingue así el *eidos* como especie –la *forma essentialis*–, del *eidos* como forma individual –la *forma substantialis*– para evitar el regreso al infinito que se da si se considera que la esencia de la sustancia es la *forma essentialis*, el compuesto, ya que la forma implicada en él dice referencia a la materia, y entonces tendría lugar una proliferación al infinito de ésta⁶⁷.

⁶⁵ Uno de sus epígrafes (36) dentro del capítulo acerca de los individuos de su libro CSW se titula “Los particulares tienen partes temporales” (CSW, p. 91).

⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1035b 26.

⁶⁷ “Si uno fuera a definir “hombre” uno tendría que decir algo como “(este) algo material organizado de una manera u otra” o, simplemente, “algo (por ejemplo, animal racional= hombre) material”; pero dado que en “algo” está implicada cierta materia (al igual que en el caso de “nariz” alguna nariz o en el caso de “blanco” cierto cuerpo “extendido”), está implicado el mismo tipo de regreso que en el caso de los compuestos accidentales, a saber “algo (por ejemplo, hombre) material material”, etc. Dada la identidad estructural (o analogía) entre la relación accidente-sustancia y la relación materia-forma esto no debería

Sostiene que la forma individual es necesaria para explicar la diferencia entre, por una parte, la sustancia en un estado accidental u otro, es decir, la sustancia *cambiante*, y, por otra, la sustancia *en sí misma*, como permanente o sujeto de los cambios, la cual “no es nada separado de la primera [es decir, no hay una diferencia real, sino modal, tal y como él la describe], es la primera en tanto que la sustancia individual permanece la misma a través de sus cambios actuales o potenciales”⁶⁸ y, por tanto, la forma individual (y el hecho de que sólo ella constituya la esencia de la sustancia) da cuenta de la *identidad* de la sustancia a través de estos, marca el límite de la variabilidad de la sustancia. Como dice Inciarte:

El *eidos* en el sentido de forma individual (*forma substantialis*, por ejemplo, el alma de Sócrates) es aquello cuya existencia asegura que unos trozos de materia (carne o lo que sea) no traspasan los límites de la variabilidad de la sustancia. Así que la forma sustancial individual no es nada misterioso o superfluo [como se ha criticado en alguna ocasión al haber entendido la sustancia de manera espacialista, como trataremos más abajo].

Así, la sustancia individual y la forma individual son la misma cosa vista desde puntos de vista distintos: desde el ángulo de la materialidad de la sustancia o desde el de su pura formalidad.

Según esto, la labor de individualización no recae sobre la materia, sino sobre la forma misma. Ésta ha de ser ya individual pues, si no, dado que la materia no tiene ninguna determinación, y por ello no puede llevar a cabo ninguna aportación positiva, su individualización sólo consistiría en una localización espacial diferente de cada individuo y, como sostiene Inciarte, esto no es suficiente para una auténtica individualidad, por lo que ésta se acabaría perdiendo y “al final habría que afirmar la identidad de los individuos de una misma especie”⁶⁹, perdiéndose en consecuencia también la identidad de cada sustancia a lo largo del tiempo. Más que la responsable de la individualización de la sustancia, la materia la manifiesta en la pluralidad o multiplicidad efectiva de ellas. Como afirma A. Llano: “No es la materia la que individualiza, sino que es aquello en lo que se manifiesta la individualización y la acompaña”⁷⁰.

ser causa de sorpresa” (Inciarte, F., FPSA, p. 201). Por esto considera Inciarte siguiendo a Aristóteles que la definición sólo puede ser de la esencia, esto es, de la diferencia específica.

⁶⁸ Inciarte, F., FPSA, p. 207.

⁶⁹ Inciarte, F., TSL, p. 88. Y cfr. también FPSA, p. 165.

⁷⁰ Llano, A., *Camino de la filosofía*, pp. 110-111.

CAPÍTULO V: LA CATEGORÍA DE COSA INDIVIDUAL...

Si se tiene esto en cuenta, ambas, tanto la cosa individual que Grossmann interpreta como particular desnudo como la sustancia primera aristotélica en la interpretación de Inciarte, serían individuales. En la medida en que se toma así la sustancia, es decir, cuando se entiende no desde la perspectiva del compuesto, que toma en cuenta su materialidad, sino únicamente *desde el ángulo de la pura forma, la esencia sola*, puede hablarse de que sea *unitaria*. Pero si se entiende la sustancia como *el compuesto*, como *el objeto material completo, desde el punto de vista potencial o de su materia*, obviamente éste no es simple, no se ve como una unidad, sino como una diversidad de partes distintas unas de otras. El cuadrado dibujado en la pizarra es simple siempre y cuando se tome este objeto desde la perspectiva exclusiva de la forma individual, es decir, si se excluye de él el aspecto material, del que depende precisamente la variabilidad de la sustancia (y, por tanto, es el responsable de su composición, de su ausencia de simplicidad). En cambio, si tomamos a la sustancia en tanto que cambiante, necesariamente ha de considerarse como compuesta, pues esa composición es necesaria para mantener su identidad a través de los cambios, de manera que haya algo que cambie pero también permanezca, que sobreviva a esos cambios.

Así, sólo si se considera la sustancia como lo hace Aristóteles según interpreta Inciarte se vuelve plausible hablar simultáneamente de que la sustancia (entendida en sentido amplio como el compuesto) sea concreta, localizada espacio-temporalmente y, a la vez, que ella (entendida esta vez en su sentido más estricto y restringido como pura forma) sea simple. Desde esa consideración aristotélica de la sustancia se puede entender que también lo concreto –y no sólo las entidades abstractas, por ejemplo, un pensamiento– pueda ser simple.

Por tanto, Garrido parece que tiene razón porque las cosas individuales, los objetos corrientes que captamos en la vida cotidiana no son en absoluto simples, ni la bola de billar ni el cuadrado en la pizarra, sino que son estructuras espacio-temporales. En cambio, si se observan como Aristóteles desde la perspectiva de su sustancia, sí puede decirse que la esencia sea simple. Sin embargo, no es éste el sentido en que Grossmann estaba hablando de sustancia al tratar de la primera categoría que estudia en *La estructura categorial del mundo*, sino que más bien la considera, en la línea de su maestro Bergmann, como un particular desnudo.

A este respecto, podemos referirnos a la distinción que Bergmann hace entre los *diversos sentidos en que puede tomarse la sustancia* pues, como él mismo afirma, esta noción es compleja y conviene diferenciar los ingredientes que están implicados en ella.

El primer aspecto de ella, al que Bergmann se refiere al hablar de “sustancia₁”, consiste en la dimensión *individuante* de la sustancia, que corresponde en su ontología – y también en la de Grossmann– a la noción de particular desnudo (aunque sostiene que en otras ontologías se ha considerado que lo que lleva a cabo la individualización es un lugar y un momento. Ya hemos visto lo que Inciarte opina a este respecto). El segundo sentido de sustancia, la “sustancia₂”, es el de *sustrato*, la cosa en un objeto ordinario que soporta sus cualidades. En la ontología de Bergmann, los mismos particulares desnudos llevan a cabo esta función de soporte de las cualidades, y por ello dice que en muchas ocasiones (también en otras ontologías) las nociones de sustancia como individuante y como sustrato son coextensivas⁷¹. La tercera dimensión de la noción de sustancia, que según dice no sabe cómo adaptar a su ontología de particulares desnudos, es el *objeto mínimo* en una cosa, y afirma que “esta noción parece extraña”, pero que “su única razón para introducirla es el gran papel que juega en el pensamiento de Brentano”⁷².

Bergmann habla de “sustancias momentáneas” para recoger los primeros tres sentidos de sustancia, y dice que, aunque sabe que esta expresión es una contradicción en los términos, “la usa para llamar la atención de los problemas no-temporales”, pues considera que “una parte muy grande de la ontología, aunque por supuesto no toda ella, puede hacerse en una sección de tiempo”, e incluso que “lo que un filósofo haga respecto a un mundo temporal depende de lo que ha hecho respecto a un mundo sin tiempo, junto a lo que hace respecto al problema del cambio”⁷³. También Grossmann dice al principio de *La estructura categorial del mundo* lo siguiente: “Ignoraré completamente por el momento y en aras de la simplicidad la naturaleza temporal de la manzana. Hablaré sobre la manzana como existe en un momento; sobre un fragmento temporal de la manzana, si prefieres”⁷⁴. Sin embargo, es claro que muchos no estarían de acuerdo con esto, pues, por ejemplo, la lista de categorías que ofrece Grossmann deja

⁷¹ Cfr. Bergmann, G., *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, p. 118. Bergmann afirma que quizá haya que entender la noción cartesiana de sustancia en este sentido de sustrato, pues Descartes lleva a cabo una asimilación de cada uno de los tipos de sustancia con alguno de sus atributos (por ejemplo, la extensión) que parece funcionar como soporte o sustrato de todos los demás.

⁷² Bergmann, G., *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, p. 119.

⁷³ *Ibíd.*, pp. 113-114.

⁷⁴ Grossmann, R., CSW, p. 51.

CAPÍTULO V: LA CATEGORÍA DE COSA INDIVIDUAL...

fuera de consideración algunas cosas que son también aspectos fundamentales del mundo: el tiempo, la historia, la transformación de los entes, el movimiento, etc., que escapan al esquema de las categorías, son más generales que ellas, transcategoriales, porque no se agotan en ninguna.

El tiempo (y, en consecuencia, el cambio) se toma en cuenta en otro sentido – quizá el más importante, dice Bergmann– en que se habla de sustancia, la “sustancia₄”, que hace referencia al *continuyente* en un objeto, es lo que explica la identidad de los objetos a través del tiempo:

Si preguntas a cualquier filósofo qué trabajo desempeñan supuestamente las sustancias, te dirá, independientemente de si las admite él mismo en su mundo o no, que las sustancias dan cuenta de la identidad de los objetos ordinarios a través del tiempo y el cambio. Después puede que añada que, dado que esta función es así de importante, las sustancias también desempeñan algunas otras funciones⁷⁵.

Bergmann relaciona esta noción de sustancia₄ con la de particular perfecto, pues considera que estos también pueden ser continuantes (por ejemplo, “si un sonido continúa durante una hora en el mismo tono”⁷⁶) y son similares a ellas excepto por dos cosas: porque la sustancia₄ existe durante el mismo tiempo que el objeto, y porque está de alguna manera escondida detrás de las propiedades:

Excepto por dos rasgos muy especiales, una sustancia₄ es un particular perfecto, ya sea simple o complejo. El primer rasgo especial es que es un continuante cuyo lapso de existencia coincide con aquél del objeto; el segundo, que está ‘escondido detrás’, en lugar de ser ‘uno entre’, los particulares ‘en’ cualquiera de los grupos [de propiedades] (*clusters*) del objeto⁷⁷.

Por último, el quinto aspecto que puede distinguirse al hablar de sustancia, la sustancia₅ –que ha ido asociado en las ontologías de la tradición al carácter continuante de las sustancias, aunque en lógica estricta ambas dimensiones no hayan de ir necesariamente relacionadas–, se refiere a la *agencia*, la fuente de actividad en un objeto (Bergmann dice que ésta, la actividad no es una cosa frente al agente, no pertenece a ninguna categoría ontológica, sino que es una categoría pseudo-ontológica). Bergmann rechaza esta noción de agencia, a la que considera inseparable del concepto aristotélico de sustancia, por encontrarla confusa, borrosa (dice que no sabe qué puede significar que una cosa sea su propia fuente, su propio principio) y antropomórfica,

⁷⁵ Bergmann, G., *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, p. 111.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 120.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 121-122.

además de criticar la relación que se ha establecido de ella con la libertad. En sus propias palabras:

La noción de agencia no es la única en estar irremediabilmente confundida. Pero es la única en su crudo e irradicable antropomorfismo que la hace no sólo la mayor desventaja de la dialéctica tradicional, sino también, más allá de eso, el lastre filosófico más pesado del desarrollo intelectual del hombre. Si pudiera ser libre para elegir, la ignoraría por eso completamente. Pero su impacto en un gran número de problemas, incluidos algunos que me conciernen en este libro, es tan grande que no tengo elección⁷⁸.

A estos sentidos o componentes del concepto de sustancia que distingue Bergmann convendría añadir uno más, que responde a la noción de sustancia que hemos visto de Inciarte, que la toma en su sentido fundamental como la *esencia* de los objetos (a la que entiende como idéntica a la forma individual *–forma substantialis–* y no al compuesto). Con ella va más allá de la comprensión de la sustancia como mero sujeto de propiedades, como puro particular desnudo y recoge de alguna manera todos los sentidos anteriores constituyendo, de hecho, su fuente (pues esa esencia en tanto que forma es la fuente actual de operaciones, sustrato o sujeto de inhesión de las cualidades, fundamento de la continuidad, y es individual).

Por tanto, para tratar después la teoría gnoseológica grossmanniana en su contraste con la de Inciarte, conviene separar al menos dos sentidos muy distintos de sustancia que no hay que confundir. En primer lugar, la sustancia en el sentido de la tradición clásica que, además de un individuo activo continuante sustrato de las propiedades, también se puede tomar en su sentido primordial como la *esencia* de un objeto en el sentido de su forma individual. En segundo lugar, la sustancia tal como la entiende Bergmann y los autores de su escuela como un *puro individuo* o *particular desnudo*. En este último caso está desprovista de todas las connotaciones que tiene en la filosofía tradicional, de modo que la noción clásica es más amplia, y precisamente para evitar falsas asociaciones Grossmann prefiere llamar a este tipo de entidad “individuo” en lugar de “sustancia”.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 115.

§1. LA CRÍTICA DE INCIARTE A LA SUSTANCIA COMO PARTICULAR DESNUDO

Inciarte rechaza una visión de la sustancia como mero sujeto de propiedades, como un puro particular desnudo en el contexto de la justificación aristotélica del principio de no contradicción frente a sus opositores⁷⁹ o, más precisamente, como un paso necesario para la defensa plena de este primer principio, que a la vez establece las condiciones de posibilidad del lenguaje, la comunicación y la argumentación y, en consecuencia, la posibilidad de la verdad (y, por tanto, de la falsedad o, lo que es lo mismo, el reconocimiento de que no todo puede ser verdadero). El PNC funciona como el término medio que permite la relación de sustancia y verdad.

La defensa del PNC en la *Metafísica* de Aristóteles no sólo está conectada, sino que coincide según Inciarte con el razonamiento para alcanzar la *sustancia*, en cuya comprensión se va avanzando progresivamente en los diversos pasos que constituyen la justificación del primer principio:

La justificación del principio de no contradicción constituye nada menos que una deducción trascendental genuina, primero de las categorías en general y después de la de categoría de sustancia como sujeto de propiedades⁸⁰.

Es decir, sólo puede mantenerse consistentemente el PNC si se admite la categoría de sustancia: sin sustancia se procede al infinito, se predica todo de todo y, en consecuencia, el PNC no tendría validez; y sin PNC la sustancia no podría significar una sola cosa, por lo que quedaría eliminada. Pero Inciarte considera siguiendo a Aristóteles que, si uno detiene la deducción de la sustancia en este contexto de defensa del PNC en el punto en que se ha comprendido como particular desnudo, como puro sujeto de propiedades desprovisto en sí mismo de toda determinación, y no va más allá, no puede mantenerse de manera plena el PNC y, en consecuencia, no podrían fundarse

⁷⁹ Inciarte califica esta justificación del PNC, por una parte, como *pragmática* (cfr. FPSA, p. 33) –que no pragmatista, pues la validez del principio es absoluta, no dependiente de nuestras necesidades–, es decir, está hecha cara a sus oponentes de forma que, si estos se mantienen en su opinión, han de permanecer en silencio, renunciar al discurso con sentido para ser consistentes, y, por otra, como *ad hoc*, sólo válida para caso individual, pero para cada uno de ellos puede mostrarse que permitir que una palabra signifique todo hace imposible el entendimiento. (cfr. FPSA, p. 95). Por esto advierte Inciarte que “quien espere demasiado del argumento de Aristóteles quedará eventualmente decepcionado. Esperar demasiado significa aquí esperar más que una defensa puramente pragmática en el sentido mencionado arriba” (FPSA, p. 38).

⁸⁰ Inciarte, F., FPSA, p. 130.

tampoco las condiciones de posibilidad de la comunicación y el lenguaje. Vamos a ver los motivos que aporta para esto.

El camino que conduce al establecimiento de estos dos principios fundamentales, la sustancia como principio ontológico y el PNC como principio cognoscitivo, empieza por el *reconocimiento de una diversidad de significados*⁸¹ (de manera que cada palabra tiene un solo significado -o significados finitos, no ilimitados-, significa una sola cosa y no todas, y esto implica que se establece una distinción tajante entre el significar una cosa y el significar-de o acerca de ella, en el sentido de que esto último no participa en el significado de lo primero, como más adelante veremos) que, además, *no se relacionan entre sí de manera aleatoria ni se prolongan sus relaciones al infinito*⁸² (pues, si no, se llegarían a muchas contradicciones), sino que las conexiones entre estos términos vienen dadas por referencia a un principio ontológico, la *sustancia*, que, entendida como sujeto real de las propiedades, establece un orden entre ellos, constituye un principio ordenante en el mundo e introduce, en consecuencia, también reglas en el lenguaje, de manera que *únicamente* ella puede funcionar como sujeto de las predicaciones, y no los accidentes mismos, esto es, no hay propiedades de propiedades⁸³.

Inciarte rechaza, frente a Grossmann, la posibilidad de que existan accidentes de accidentes, y en favor de ello se pueden aducir tres motivos interrelacionados basados en la argumentación de Aristóteles: en primer lugar, por un motivo de incoherencia, puesto que, si los accidentes se definen como aquello que se da en otro, y si se admite una serie infinita de ellos, no serían accidentes de nada, no habría nada primario de lo que se predicen, y esto es absurdo, no responderían a su definición⁸⁴. En segundo lugar, por una cuestión de unidad, pues si se dieran estas series de accidentes no resultaría de ellas ninguna unidad, y podemos recordar que para Aristóteles el grado de entidad o de

⁸¹ Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 88.

⁸² Inciarte advierte, siguiendo el razonamiento de Aristóteles, que tampoco vienen dadas estas conexiones *a priori*, es decir, estos términos no se relacionan unos con otros por sí mismos o por definición, pues no hay nada en ellos que los haga estar ordenados entre sí de cierta manera. En otras palabras, Inciarte afirma que no hay espacio lógico, no hay *omnitudo realitatis*, una totalidad ordenada de contenidos significativos, sino que los conectamos nosotros *a posteriori* siguiendo ciertas reglas.

⁸³ Cfr. Inciarte, FPSA, pp. 68-69.

⁸⁴ “Ahora bien, si todas las cosas se dicen accidentalmente, no existirá el universal primero, y si el accidente significa siempre el predicado de cierto sujeto, necesariamente se va a un proceso al infinito. Pero esto es imposible, ya que no se combinan más de dos términos. El accidente no es, desde luego, accidente de un accidente, a no ser en cuanto que ambos se dan accidentalmente en el mismo sujeto, quiero decir, por ejemplo: el blanco es músico y éste es blanco porque lo uno y lo otro coinciden accidentalmente en el hombre”. *Metafísica*, IV, 1007a, 34 - 1007b, 6.

CAPÍTULO V: LA CATEGORÍA DE COSA INDIVIDUAL...

realidad de un ser depende de su grado de unidad⁸⁵ y, por último, porque quedaría injustificado qué accidente funciona de sujeto para otro, no habría ningún motivo por el que un accidente lo fuera de otro y no al revés⁸⁶.

Además, Inciarte explica cómo la admisión de este tipo de entidades da lugar también al regreso al infinito peculiar que vimos de la sustancia, en la medida en que todo accidente dice relación a ella, ésta está implicada, pertenece a la propia definición de accidente. Entonces, al hablar de un accidente de un accidente de una sustancia, al predicar un accidente de ‘una sustancia junto con otro accidente’, de una dualidad de sustancia y accidente (por ejemplo, “músico” de “hombre blanco”), por la relación que todo accidente tiene hacia la sustancia, “accidente y sustancia” significaría “accidente-de sustancia y sustancia”, donde accidente significaría a su vez “accidente-de sustancia”, por lo que tendríamos “accidente-de sustancia, sustancia y sustancia”), y así sucesivamente⁸⁷. Por todo esto Aristóteles concluye que es necesario que cada uno de los accidentes esté relacionado inmediatamente con la sustancia, y no a través de otros accidentes.

Inciarte insiste en que un puro sujeto de propiedades accidentales desprovisto en sí mismo de toda determinación *no puede constituir el sentido fundamental de sustancia*. La posición contraria de Grossmann quizá tenga que ver precisamente con que admite, frente a Aristóteles, la posibilidad de que haya accidentes de accidentes⁸⁸. Inciarte encuentra dos motivos por los que rechazar ese modo de entender la sustancia:

En primer lugar, *no se lograría mantener de manera plena el PNC*, porque, aunque ya se habría introducido cierto orden en la relación entre las diversas significaciones, de manera que sólo las sustancias pueden tener propiedades y no al revés, *todavía no habría ninguna regla o ningún criterio* (más allá de decir que los

⁸⁵ “Así pues, puesto que unos se dicen accidentes de aquel modo y otros de éste [se refiere a los accidentes predicamentales], los que se dicen de este modo –como lo blanco en Sócrates– no es posible que sean infinitos hacia arriba, por ejemplo: que a ‘Sócrates-blanco’ se añada otro accidente, ya que de todos ellos no resulta algo dotado de unidad”. *Metafísica*, IV, 1007 b, 8-11.

⁸⁶ “Y tampoco otra cosa podrá ser accidente de lo blanco, por ejemplo, ‘músico’, ya que esto no es accidente de aquello con más razón que aquello lo es de esto...” *Metafísica*, IV, 1007 b, 11-14.

⁸⁷ Inciarte, F., FPSA, pp.187-188. En este sentido Inciarte advierte que la esencia no se puede encontrar en el ámbito de los accidentes, ni siquiera de los accidentes necesarios, como hemos visto, porque si no aparece el peligro de ir en contra del PNC en la medida en que el significado de la esencia participaría del significado de un accidente. Esto implica, como afirma Inciarte, que son erróneas las críticas a Aristóteles que le acusan de haber confundido la identidad con la predicación, ya que era muy consciente de que no podía identificarse el individuo con los accidentes necesarios, sino sólo con su esencia (Cfr. FPSA, p. 184 y p.171).

⁸⁸ Es significativo en este sentido que muchos de los que mantienen una concepción de la sustancia como particular desnudo admiten la existencia de propiedades de propiedades.

accidentes han de serlo de una sustancia) *para relacionar los accidentes con unas sustancias en lugar de con otras*. Esto es, en el ámbito de los accidentes se daría un caos, todo estaría mezclado con todo de manera puramente *per accidens* y esto significa que no se habría superado lo que Inciarte califica como “un estado anaxagórico de mezcla total⁸⁹”.

En segundo lugar, concebida como particular desnudo, un puro sujeto de propiedades totalmente accidentales, sólo podría haber *una única sustancia*, ya que para que pueda admitirse una pluralidad de ellas es necesario que cada una tenga su propia esencia. Entonces en aquélla se darían todos los accidentes (pues ya hemos visto que los accidentes mismos no tienen otros accidentes, no pueden funcionar como sujetos para otros accidentes), por lo que se daría otra vez ese estado de mezcla de todo con todo. Además, en estas circunstancias se vuelve imposible dar cuenta de cómo funciona de hecho nuestro lenguaje, nuestra comunicación efectiva que se atiene al PNC, de todas las posibilidades y la complejidad de lo que somos capaces de decir significativamente, ya que para ello hace falta admitir una pluralidad de sustancias, de factores ordenantes, “al menos tantos como son necesarios para mantener una comunicación lingüística suficientemente rica y diversificada”⁹⁰.

Con esto se apunta en base al razonamiento de Aristóteles en su defensa del PNC la necesidad de avanzar un paso más allá en la comprensión de la categoría de sustancia y admitirla no sólo como hizo Grossmann como una pura materia, un substrato indeterminado de propiedades accidentales, sino en el sentido de la *esencia* (y no sólo como esencia específica, dirá Aristóteles, sino también y sobre todo como esencia individual o forma, que excluye toda materia y puede entenderse entonces como actualidad), pues sólo éstas eliminan la posibilidad de ese estado de contradicción en que todo está conectado con todo porque *admiten para cada sustancia sólo cierto tipo de accidentes*, y así *dan cuenta de cómo las diversas cosas están conectadas con ciertas otras y no con otras*, dan la regla para las relaciones entre las cosas y, por tanto, entre los significados. Y, además, como hemos apuntado antes, la esencia que se identifica con la sustancia en su sentido primario da cuenta de la identidad de ésta a lo largo del tiempo, al haber excluido de ella todos los aspectos materiales, que representan el aspecto cambiante de la sustancia, como estudiaremos más detenidamente más abajo.

⁸⁹ Cfr. Inciarte, F., FPSA, pp. 57, 64, 69 y 133.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 133.

CAPÍTULO V: LA CATEGORÍA DE COSA INDIVIDUAL...

Después de haber, como lo he dicho, deducido trascendentalmente la sustancia como un mero sujeto o particular desnudo, el siguiente paso es deducir la necesidad de aceptar propiedades reales esenciales como opuestas a las accidentales. Si no se logra dar este paso adicional, todo lo que se ha conseguido hasta ahora se desmoronaría de nuevo en el caos de un regreso infinito. La razón es ésta: Si hubiera sólo propiedades accidentales, pero no también esenciales (o, más bien, esencias), entonces habría sólo una sustancia, un particular desnudo enorme. Pero entonces los accidentes –toda la variedad de contenidos o significados– carecerían todavía de alguna regla para relacionarlos a ciertos otros accidentes en lugar de a ciertos otros. En resumen, volveríamos a la falta de reglas inicial⁹¹.

Desde este punto de vista se podría establecer una conexión entre la comprensión de la sustancia como puro particular desnudo y toda posición filosófica que implique algún tipo de holismo (por ejemplo, la de Anaxágoras, Quine, como veremos, o la versión más radical de la hermenéutica⁹²), según se desprende de la interpretación que hace Inciarte. En la medida en que el particular desnudo es una noción de individuo o de sujeto empobrecida respecto a la noción tradicional de sustancia al prescindir de la noción de esencia, pierde también en cierta medida la referencia que impide que todo (incluso atributos contradictorios) pueda ser predicado de él, es decir, se pierde la regla o el criterio (la esencia) para relacionar únicamente ciertos accidentes con ciertas sustancias en lugar de con otras, y se abre la posibilidad de que el sujeto puramente desnudo sea cualquier cosa (incluso cosas contradictorias a la vez). Por tanto, la relación entre estas visiones radica en la pérdida de la noción de verdad (o su relegamiento en favor del sentido) que ocurre en ellas, en que se niega de alguna manera el PNC, que es el fundamento o la condición de posibilidad última de aquélla, y que afirma que dos contradictorios no pueden ser simultáneamente verdaderos (ni dos predicados contradictorios de un sujeto, ni dos interpretaciones contradictorias de algo), sino que al menos uno tiene que ser falso.

Por tanto, como Inciarte observa, el motivo por el que han de aceptarse las esencias es el mismo que llevó en un primer momento a la admisión de las sustancias: “Las mismas consideraciones que guiaron la ‘deducción’ de la sustancia *qua* sujeto están todavía operativas como directrices en la deducción de la sustancia *qua* esencia”⁹³: el peligro de un caos en el que todo está conectado con todo, volviéndose así imposible el lenguaje, y la necesidad de dar cuenta de cómo procede de hecho éste. La investigación de las condiciones de posibilidad de la comunicación y, por tanto, de la

⁹¹ Inciarte, F., FPSA, p. 67. Cfr. también TSL, pp.46-47.

⁹² Lo que Inciarte y A. Llano denominan una “semiótica universal”, frente a una “metafísica del signo”. Cfr. *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 41.

⁹³ Inciarte, F., FPSA., p. 133.

verdad en sentido propio, en el sentido de que no todo es verdadero nos lleva necesariamente a una determinada comprensión de la sustancia, del sujeto de las predicaciones que permita dar cuenta adecuada de todas las posibilidades efectivas del lenguaje: de las distinciones de significado y las combinaciones no arbitrarias que llevamos a cabo en él, y ambas cosas están conectadas con la justificación del PNC.

La crítica a la concepción de la sustancia como particular desnudo también puede desprenderse de las tesis de otros autores inscritos en la misma tradición que Inciarte. Por ejemplo, en la filosofía de Millán-Puelles se observa que éste no puede ser el sentido más fundamental en que se habla de sustancia, en tanto que el carácter específico de ella es su subsistencia, el hecho de que es en sí, que no inhiere en otro, a diferencia del accidente, por lo que, si se la caracteriza simplemente como un sujeto o sustrato de los accidentes –como ocurre al considerarla como un particular desnudo–, entonces se pierde su mayor peculiaridad. Dice, por ejemplo, Millán-Puelles: “Definir la sustancia sólo como el sujeto del accidente es omitir lo más esencial de ella, porque el sujeto de accidentes dejaría de ser tal si a su vez fuese algo sustentado”⁹⁴.

La manera de comprender la tarea filosófica que hemos visto por parte de ambos autores, así como las indicaciones ontológicas que se han dado acerca de cómo hay que entender la noción de sustancia en ellos, son determinantes para pasar al estudio que ahora vamos a llevar a cabo de la concepción epistemológica que defiende Grossmann, sobre todo por las consecuencias que de aquéllas resultan para su visión de la mente humana y, en definitiva, y si es que lo hay, de su fundamento antropológico.

⁹⁴ Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 500.

SEGUNDA PARTE

**EMPIRISMO Y PERCEPCIÓN: LA PERCEPCIÓN EN EL
EMPIRISMO RADICAL DE REINHARDT GROSSMANN**

En esta parte, sin duda la más larga de este estudio, se abordan de modo sistemático las concepciones epistemológicas de Grossmann e Inciarte, que van precedidas por una breve consideración, por una parte, acerca de la importancia de la teoría del conocimiento en un planteamiento realista que, además de admitir la realidad del universal, ha de dar cuenta también de cómo la mente humana puede conocerlo y, por otra, de la relación inseparable de ambas cuestiones en filosofía. Se estudian las tesis fundamentales de la teoría del conocimiento grossmanniana (lo que he llamado los momentos estructurales del acto perceptivo) y se analiza el origen o los motivos que llevan a Grossmann a mantenerlas en la consideración global de su filosofía. A raíz de éstas, se da paso a una discusión entre la postura clásica representada por Inciarte y las tesis novedosas empiristas radicales de Grossmann, y a la interpretación que ha hecho este último de la teoría aristotélico-tomista a este respecto. Esta interpretación de la postura gnoseológica clásica por parte de Grossmann, así como la explicitación más detallada y discusión de la teoría del conocimiento de Inciarte, se continúa en la tercera parte de este trabajo, después de haber dado cuenta del origen de las discrepancias de ambos autores en este tema.

CAPÍTULO VI

¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDÉUTICA PARA LA ONTOLOGÍA?

Nada más empezar a tratar la teoría del conocimiento de Grossmann y en vistas del primer capítulo de *La estructura categorial del mundo*, donde explica la tarea de la ontología que ya hemos tratado, se plantea la pregunta de *si hay que entender aquélla simplemente como una mera preparación o complemento a su ontología*. A pesar de que él considera que el objetivo fundamental o el fin último de la ontología es hacer un análisis categorial de las entidades del mundo y las leyes que rigen para ellas, considero que su concepción gnoseológica es un punto esencial en su filosofía que merece ser tratado de manera independiente. Como él mismo dice:

La cuestión ontológica de lo que hay no puede separarse de la cuestión epistemológica de cómo conocemos lo que hay. Sin duda, preguntar por una no es preguntar por la otra –no debemos heredar la confusión idealista entre ontología y epistemología–. Pero una cuestión conduce pronto a la otra: y preguntar cómo conocemos lo que hay lleva, de modo enteramente natural, a una consideración de la estructura y capacidad de la mente⁹⁵.

La teoría del conocimiento de Grossmann y, en último término, la psicología filosófica que ésta implica no sólo reclama la atención del investigador filósofo por su capacidad brillante de argumentación y convicción frente a las tesis de otros, sino por la *novedad en la combinación de sus tesis* de la que él mismo es consciente: como él mismo afirma, recorre una “cuarta vía” que nunca antes ha sido explorada en la historia de la filosofía⁹⁶.

Esta interrelación de la cuestión del conocimiento y del ser se observa también en Inciarte, en la medida en que defiende en su interpretación de Aristóteles que la misma defensa del principio de no contradicción por parte de éste coincide con la argumentación de la necesidad de admitir la sustancia, constituye la deducción de ésta,

⁹⁵ Grossmann, R., SM, p. 66.

⁹⁶ Cfr. Grossmann, R., FW, *Preface*.

justificando así la unidad estructural de la *Metafísica* en tanto que a ella le corresponde tratar tanto de los primeros principios del conocimiento y de la argumentación como del único principio ontológico, la sustancia:

Uno puede reconocer fácilmente en estos textos de *Metafísica* IV así como en los textos paralelos de *Física* VIII la interconexión entre los dos primeros principios en su aspecto tradicional y la teoría de la sustancia... Ahí Aristóteles pregunta: “¿Es la ciencia que trata acerca de los primeros principios de la demostración la misma que trata de la sustancia?” La respuesta es sí y es por esto por lo que la *Metafísica* de Aristóteles cobra impulso. La forma que conduce a la justificación de esta respuesta es la misma que conduce a la justificación del PNC⁹⁷.

Es decir, para la *deducción trascendental de la categoría de sustancia* basta con investigar las *condiciones de posibilidad de la comunicación*, y ambas cosas están conectadas con la *justificación del principio de contradicción* (no todo puede ser verdadero) como *reductio ad absurdum* (que depende del principio de tercio excluso) frente a los que lo niegan: tan pronto como hablan ya lo han presupuesto y, con él, las categorías, incluyendo la de sustancia.

§1. LA ESTRUCTURA DE LA MENTE SEGÚN GROSSMANN: LAS DOS “FACULTADES” DE LA PERCEPCIÓN Y LA EXPERIENCIA

La postura gnoseológica que Grossmann defiende es definida por él mismo como un *empirismo radical*⁹⁸. El objetivo de esta investigación es desentrañar, apoyándonos en las tesis de Inciarte, lo que esto significa en la filosofía de Grossmann en particular (si bien esto puede ser luego extrapolable a toda forma radical de empirismo), y las consecuencias inevitables que lleva consigo. El empirismo radical grossmanniano puede sintetizarse en la tesis de que *la percepción es nuestra única facultad de conocimiento del mundo externo*. Es cierto que reconoce la existencia de muchos tipos de actos mentales (“Creo que hay muchos más tipos de acto mental que

⁹⁷ Inciarte, F., FPSA, pp. 36-37.

⁹⁸ J. Cumpa expone en su tesis doctoral sobre Grossmann lo que considera que son las siete tesis básicas que definen esta postura epistemológica, que iremos desarrollando a lo largo de nuestro estudio: la tesis del sentido común (según la que “no se debe cuestionar ni las categorías del sentido común ni tampoco las de las ciencias”), la tesis de la equivalencia (por la que “categorías de diferentes dominios están conectadas legalmente sin reducirse entre sí”), la tesis del empirismo radical (“la conciencia no necesita de facultades especiales para conocer cualquier categoría”, esto es, que “la experiencia ordinaria o percepción nos da a conocer todo lo que existe”), el principio de conocimiento directo, la tesis de la intencionalidad, la tesis del atomismo semántico (que “alude al carácter proposicional de la percepción”) y la tesis del atomismo lógico (según la que el objeto de los actos de conciencia son estados de cosas). Cumpa, J., *Contribuciones a la ontología del realismo empírico de Reinhardt Grossmann: la cuestión realismo-nominalismo*, pp. 80-93.

CAPÍTULO VI: ¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDEÚTICA...

los que Brentano admite. Por ejemplo uno no sólo puede afirmar (juzgar) que una cosa u otra es el caso, uno puede también creerlo, dudarlo, asumirlo, cuestionarlo, etc.”⁹⁹), pero, si estos están referidos a objetos del mundo externo, son todos ellos *perceptivos*, es decir, provienen de una misma facultad de conocimiento.

1. ¿Qué significa el empirismo y de qué tipo es el de Grossman?

Toda forma de empirismo –que es una llamada a la intuición sensible– hace referencia a que no sólo el *origen* del conocimiento está en la experiencia, es decir, que no hay ideas innatas, ningún *a priori*, sino también que su *límite* está en ella; conceptos –de origen y límite– que los empiristas clásicos confunden. En lugar de hacer una distinción de tipos esencialmente distintos de conocimiento, un empirista considera que la única facultad cognoscitiva de la que el sujeto humano dispone, que se considera sensible, se bifurca en dos ámbitos, el de la *percepción del mundo externo* y la *del interno al sujeto*, cuyos objetos constituyen el contenido total de nuestra mente.

Locke consideraba, por ejemplo, que todas nuestras ideas provienen de la experiencia, sea ésta externa o interna (“Son las dos únicas ventanas por las que la luz se introduce en este cuarto oscuro”, que es el espíritu¹⁰⁰), y las llamó ideas de sensación y de reflexión respectivamente, que son ideas simples a partir de las que el espíritu puede formar activamente –combinando las simples– ideas complejas. Para Hume, por otra parte, todo aquello que se presenta a la conciencia son también percepciones, que clasifica en impresiones e ideas según el grado de intensidad con que lo hagan, y aquí también parece tener sentido la clasificación de las impresiones como provenientes de la percepción externa, y la percepción interna (memoria e imaginación) como origen de las ideas, aunque, en último término, para que se cumpla el principio de significación de las ideas que Hume plantea, éstas hayan de tener su origen en una impresión.

⁹⁹ Grossmann, R., CSW, p. 326.

¹⁰⁰ Inciarte y Llano consideran que esta manera empirista de entender la mente responde a una forma de naturalismo en la comprensión de lo mental, puesto que en esta imagen se concibe aquélla como consistiendo de una serie de procesos análogos a los físicos que tienen lugar a partir de ciertos *inputs* o recepción de información y de los que se obtienen determinadas respuestas de manera causal: “La gran aportación de la fenomenología –y de un análisis lingüístico tan afinado como el de Wittgenstein– a la filosofía contemporánea consiste en haber aclarado que nuestro pensamiento no es un resultado fáctico de ciertas operaciones que se llevarían a cabo dentro de nuestra mente, y menos aún dentro de nuestro cerebro. El pensamiento no es como un flujo que brotara de alguna parte, no deriva de nada, sino que posee una índole originaria” (*Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 64). Dice Llano también: “No hay algo así como un recinto en el cual acontezcan una serie de procesos que serían parecidos a los acontecimientos físicos, sólo que de otro tipo” (*Caminos de la filosofía*, p. 176).

De los planteamientos filosóficos de diversos empiristas clásicos se deduce que conciben el pensamiento no sólo como algo que va *acompañado* por un flujo de imágenes en la mente –tesis con la que estaría de acuerdo también la filosofía clásica–, sino como *constituido* esencialmente por ellas¹⁰¹, por lo que acaban *reduciendo toda actividad del intelecto a actividad de la imaginación*, a la que entienden –como Aristóteles– como un sentido y, por tanto, una facultad sensible interna. Como dice Kenny: “El programa empirista podría, desde luego, describirse como el esfuerzo por eliminar el intelecto a favor del sentido interno”¹⁰². Así, la capacidad del lenguaje y toda otra capacidad dependiente de la actividad del pensamiento tienen que ser explicadas a través de leyes de asociación de imágenes. Si se hace esto, si se concibe el pensamiento según el modelo del sentido interno, resulta problemático dar cuenta del conocimiento del yo a partir de la pura sensibilidad¹⁰³ (como ya se ve en Hume y H. Spencer explicitó), puesto que el sujeto de la percepción no puede ser él mismo el objeto percibido (el ojo no se ve a sí mismo), a diferencia de lo que ocurre, al menos en cierta medida, en un plano intelectual (la mente puede comprenderse a sí misma hasta cierto punto, aunque de manera sólo inadecuada) porque, en tanto que el entendimiento no tiene órgano, es capaz de mayor transparencia al no estar implicada ninguna materia en su actividad, y así permite una objetivación mayor de sí mismo y del sujeto que lleva a cabo los actos mentales.

También Grossmann divide las facultades de conocimiento según sus ámbitos mutuamente exclusivos de objetos –las entidades del mundo externo y nuestro mundo mental interno–, y las llama respectivamente “percepción” y “experiencia”. Es decir, para Grossmann las facultades de la mente se distinguen, como para Aristóteles, por sus distintos *objetos*. Pero no se distinguen porque los objetos que captan sean *cualitativamente* distintos –como ocurre en el caso de los cinco sentidos– ni *categorialmente* distintos –de modo que una facultad nos presente entidades particulares, otra universales, otra la relación entre diversas entidades, etc.–, ya que el

¹⁰¹ Como Kenny explica en *La metafísica de la mente*, Tomás de Aquino estaría de acuerdo con esta afirmación de que la actividad del intelecto (adquisición y aplicación de conceptos) va acompañada y apoyada en la imaginación, pero no consideraría que son las imágenes, el sentido interno lo que da contenido al pensamiento, sino al revés, que es la actividad del intelecto la que da sentido a las imágenes y posibilita nuestra capacidad simbólica, de lenguaje (Cfr. *La metafísica de la mente*, p. 8).

¹⁰² Kenny, A., *La metafísica de la mente*, p.41.

¹⁰³ “El yo no es descubrible por ningún sentido, bien sea interno o externo, por tanto ha de rechazarse como un monstruo metafísico”. Esto es lo que ocurre en el programa empirista según Kenny. Cfr. Kenny, A., *La metafísica de la mente*, pp. 133-134.

CAPÍTULO VI: ¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDEÚTICA...

tipo de objeto o categoría que captan todas es siempre el mismo según Grossmann; sino que se distinguen meramente por un *criterio espacial* aparentemente accidental: según los objetos existan en el mundo mental interno del sujeto o en el mundo externo a él:

Mediante la percepción, conocemos el mundo externo. Mediante la experiencia, por otro lado, conocemos nuestra vida mental interna. Sabemos que hay dolores, no al percibirlos, sino al sentirlos. Sabemos que hay pensamientos, esperanzas y deseos porque los tenemos. Y sabemos que hay impresiones sensibles porque las sentimos. No estoy seguro de cuántos tipos diferentes de actos mentales caen bajo el género experiencia¹⁰⁴.

En cambio, sí explicita que hay cinco tipos de percepciones: “Un acto de percepción es o un acto de ver, o un acto de oír, o un acto de oler, o un acto de gustar, o un acto de tocar (sentir)”¹⁰⁵. Y dice que los objetos de la percepción no pueden ser sentidos o experimentados ni viceversa: “Uno no puede ver una impresión sensible más que lo que uno puede ver un dolor”¹⁰⁶. También Husserl apunta a lo mismo:

Los objetos de las representaciones intuitivas, los animales, árboles, etc., aprehendidos tal y como se nos aparecen... no pueden, de ninguna manera, valer como complexiones de ‘ideas’ y, por tanto, como ‘ideas’. No son objetos de posible ‘percepción interna’, como si formasen en la conciencia un contenido fenomenológico complejo y pudiesen ser encontrados en ella como datos reales¹⁰⁷.

Y sigue diciendo en otro momento:

Ahora bien, la mera existencia de un contenido en la conexión psíquica no es ni mucho menos lo mismo que el ser ese contenido objeto de mención. Para ser objeto de mención, ese contenido necesita primero ser “notado” o “advertido”; y el notarlo o advertirlo es representarlo, puesto que es dirigir hacia él la mirada. Decir que un contenido meramente vivido es un contenido representado y, por traslación, llamar representaciones a todos los contenidos vividos en general, es uno de los peores falseamientos de concepto que conoce la filosofía¹⁰⁸.

Es decir, ambos llaman la atención acerca de la diferencia entre ser contenido y ser objeto y, correspondientemente, entre experimentar y representar o conocer. En todo caso, las impresiones sensibles y otros contenidos fenoménicos pueden constituirse en objeto sólo si hacemos inspección de ellas. Pero el objeto de la percepción, la intención del acto de percibir no puede ser al mismo tiempo experimentada.

Grossmann *no es empirista al estilo de empiristas clásicos como Locke o Berkeley*. Difiere de ellos por las tendencias idealistas que estos heredan de la filosofía de Descartes, que se observan en sus tesis de que el objeto inmediato del conocimiento

¹⁰⁴ Grossmann, R., CSW, pp. 19-20.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.19.

¹⁰⁶ Grossmann, R., FW, p. 66.

¹⁰⁷ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2ª Investigación, p. 312.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 339.

son las ideas y, a través de ellas, en tanto que tienen un carácter representativo —es decir, como objeto mediato—, las cosas sensibles. Berkeley llama precisamente a las cosas materiales “ideas” porque así es como llamaba, por ejemplo, Locke, al objeto inmediato de la percepción (y, además, por el hecho de que éstas entrañan una relación de dependencia al sujeto).

Grossmann rechaza esta tesis moderna y aclara en qué consiste el conocimiento de un objeto, excluyendo como erróneas las siguientes explicaciones: en primer lugar, el conocimiento de un objeto *no es, a su vez, conocimiento de su idea* (ni de las impresiones sensibles que se suscitan, como partes o constitutivos de estados conscientes perceptivos, al conocerlo, en el caso de su captación sensible), frente a lo que ocurre en el paradigma de conocimiento cierto y directo que defiende Descartes. Así, tanto el representacionalismo cartesiano como el empirismo preparan sin querer el camino que conducirá al idealismo posterior. Más bien, el conocimiento propiamente dicho de las ideas tiene lugar únicamente a través de otras ideas, de otros actos mentales —en este caso, de inspección, no de percepción— que las tienen por objeto. En segundo lugar, conocer un objeto *no equivale tampoco a experimentarlo a él mismo*, sino que al conocerlo se experimenta solamente *su idea*. Es decir, no se puede reducir el conocimiento a experiencia. Por ejemplo, al conocer una idea no la experimento a ella misma, sino que experimento otra idea que tiene a ésta por objeto. Por tanto, Grossmann precisa que conocer una cosa no significa ni experimentar la cosa misma, ni hacer inspección de su idea, sino que estos son actos mentales distintos:

Mientras que podemos admitir que no podemos conocer un objeto más que al tener una idea de él, debemos rechazar la idea de que tener una idea es conocerla. Cuando tenemos una idea, cuando experimentamos una idea conocemos, no la idea, sino su objeto. Para conocer una idea debemos tenerla, no a ella, sino una idea de ella. Tal es la naturaleza del tipo de conocimiento que estamos discutiendo¹⁰⁹.

Por tanto, lo conocido a través de la percepción (de manera directa, como ya veremos) es la realidad misma, no las ideas de los diversos objetos. Así, Grossmann rechaza el *principio de conciencia o de inmanencia*. Éste puede entenderse en dos sentidos: uno primero *epistemológico*, históricamente anterior, que hace referencia a que todo objeto de conocimiento es inmanente al sujeto —sus ideas o actos mentales—, que conduce a la larga a un principio *metafísico* de inmanencia más radical, en la medida en que se corresponde con la tesis básica del idealismo que afirma la dependencia del ser

¹⁰⁹ Grossmann, R., CSW, p. 29.

CAPÍTULO VI: ¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDEÚTICA...

de la conciencia. Es decir, la tesis gnoseológica de que lo primero conocido son las propias entidades mentales (y, por tanto, el acto originario o el inicio radical del filosofar tiene como objeto al sujeto, a la propia conciencia y no algo externo a él), va emparentada con la tesis metafísica de que lo primario (tanto en sentido ontológico como epistemológico, es decir, lo primero en el orden de la fundamentación y lo primero conocido) es la conciencia, el *cogito*, que se vuelve fundante, constituyente del ser. Es decir, en su radicalización metafísica el principio de inmanencia implica que se deriva de manera absoluta el ente de la idea, esto es, se mantiene que el ser es un acontecimiento puesto o derivado del pensar, se reduce a conciencia, de forma que la pertenencia metafísica del ser al pensar es total, y las leyes inmanentes del espíritu humano son las leyes mismas del ser. El yo preexiste a todo lo demás y a todo orden de relaciones, todo acto del pensamiento es un principio autónomo, ponente, plenamente independiente.

Así se ve que el subjetivismo gnoseológico implicado en la tesis de la inmanencia (conozco lo que hay en mí, mis ideas) trae consigo una tesis metafísica idealista que, en tanto que teoría *metafísica*, no tiene nada de subjetivista, pues en ella la conciencia se vuelve principio del ser, tiene alcance ontológico en tanto que es el principio originante de realidad, a partir del cual se constituye la objetividad.

Al decir que el objeto de nuestros actos intencionales son las cosas mismas, Grossmann rechaza el principio de inmanencia entendido en sentido gnoseológico y, en consecuencia, rechaza también el representacionalismo. Y, en tanto que se opone a toda posición idealista que se encuentra en estado embrionario en las concepciones representacionistas, también rechaza el principio metafísico de inmanencia. Tanto él como Bergmann¹¹⁰ se dieron cuenta de las implicaciones antirealistas que traía consigo la aceptación del principio gnoseológico de inmanencia y el olvido de la intencionalidad asociado a ella.

Pues bien, si seguimos con el significado del empirismo en la filosofía de Grossmann, que todo conocimiento se reduzca, según él, al que proviene de la percepción y la experiencia, tal y como las ha entendido, significa que *no admite otra*

¹¹⁰ Cfr. Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 332.

facultad de conocimiento aparte de la sensible. Como dice A. Llano, lo propio de la actitud empirista en filosofía es “no separarse de las experiencias más elementales”¹¹¹:

Nuestro conocimiento de los tipos ontológicos descansa enteramente en la experiencia y la percepción. En particular, no hay ninguna facultad especial de la mente mediante la que conocemos las entidades abstractas¹¹².

Para que esta tesis responda al realismo que Grossmann profesa –es decir, no sólo a la tesis de que el ser antecede al pensar y no es producto suyo, sino también que somos capaces de conocerlo–, ha de estar emparentada a la idea que él también mantiene de que *todos los objetos*, sean del tipo que sean, concretos o universales, abstractos (no en el sentido de que sean alcanzados mediante un proceso de abstracción, sino en el sentido de lo opuesto a lo concreto) *son sensibles*, es decir, captables por medio del conocimiento sensible. Si nuestra única capacidad de conocimiento fuera la percepción, pero no todos los objetos fueran sensibles, habría que decir que no podemos conocer todo aquello que rebasa el límite de la sensibilidad. Es decir, según Grossmann todo conocimiento y todo objeto es sensible; o, mejor, dado que todo conocimiento nuestro es sensible, también todo objeto ha de serlo, si se quiere mantener un realismo coherente:

Sería una vergüenza para el realismo si el argumento [se refiere al argumento a partir de la relatividad del sentir, que más abajo trataremos] probara que no podemos conocer las propiedades perceptuales de los objetos perceptuales. Si no podemos afirmar que conocemos la forma de la parte superior de la mesa, entonces nuestro realismo es meramente un tigre sin dientes completamente a la merced de la caza acechante del idealismo. El realismo, si merece la pena defenderlo, debe sostener no sólo que los objetos perceptibles tienen colores y formas, sino también que sabemos, dentro de los límites del error humano, qué colores y formas tienen¹¹³.

Aquí se plantea la cuestión del realismo e idealismo, es decir, qué viene o qué es primero, la realidad o nuestro conocimiento de ella y, por consiguiente, el sujeto en tanto que cognoscente. Para el realista, el ser es la referencia que determina si nuestras preferencias lingüísticas expresan un conocimiento o no. Es decir, recae en el sujeto la “responsabilidad de la correspondencia” de nuestros juicios con la realidad (retomando

¹¹¹ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, pp. 121-122.

¹¹² Grossmann, R., CSW, p.34. Esta concepción es compartida por otros miembros de la escuela de Bergmann, como R. Hüntelmann, entre otros: “Contradiría decisivamente a Escoto, tal y como usted lo describe [se refiere a Inciarte], cuando dice que debemos conformarnos con el conocimiento conceptual. Afirmando que todos nuestros conocimientos se logran exclusivamente a través de la percepción e introspección y ciertas conclusiones, y que no hay ninguna otra capacidad de conocimiento (razón, entendimiento, etc.). Aquí estoy de acuerdo con el empirismo y contradigo tanto a Aristóteles como a Kant”. Hüntelmann, R. Tegtmeier, E. (Hrsg.), *Neue Ontologie und Metaphysik*, Anhang, pp. 174-175.

¹¹³ Grossmann, R., CSW, p. 24.

CAPÍTULO VI: ¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDEÚTICA...

la expresión de Kenny en su explicación de los distintos modos de discurso, indicativo e imperativo, que corresponden a la distinción entre las facultades del intelecto y la voluntad¹¹⁴), pues el ser es lo absoluto en términos del conocimiento. En cambio, para el idealista el conocimiento de las cosas es lo que determina su efectividad en la medida en que el cognoscente participa en cierta medida (con la aportación de las formas en Kant, o con la aportación además de la materia en idealistas posteriores) en la constitución del objeto.

La actitud de que no podemos estar jamás seguros de que nuestro conocimiento sea adecuado porque quizá la realidad tenga caracteres que nosotros no podemos captar (por ejemplo, si en ella se dan entidades tanto particulares como universales, y nosotros no alcanzamos a conocer algunas de ellas, digamos, las universales) corresponde a la actitud idealista que postula una *cosa en sí* inexperimentada más allá de nuestro conocimiento de los objetos. Si en verdad estuviera desprovisto de toda capacidad para lo universal, si realmente mi conocimiento no alcanzara a conocer los aspectos universales de la realidad, no podría saber ni que ellos existen, ni tampoco me daría cuenta de mi incapacidad para conocerlos, del carácter fundamentalmente inadecuado de mi captación de las cosas, por lo que habría que decir que, si hubiera cosa en sí, no me interesaría (recordando lo que decía Gorgias de que “No hay ser y, si hubiese, no podría ser conocido y, si pudiese ser conocido, no podría ser expresado” y, en definitiva, aunque esto fuera posible, a él no le interesaría sí, para él, el pensar no es una función del ser, sino que está al servicio de la voluntad). No me interesaría la cosa en sí –decía– porque ni siquiera podría saber que la hay, ya que si lo supiera, sabría ya algo de ella, y no podría caracterizarse entonces como cosa en sí, pues el conocimiento del límite supone de alguna manera haberlo rebasado ya al haber pensado sus dos lados, como decía Wittgenstein¹¹⁵.

Dado que no tengo otra manera de conocer el mundo más que conociéndolo como lo conozco, si las cosas se me dan de una forma no hay razón para pensar que verdaderamente, en la realidad o en sí son de otra. La imposibilidad de ir más atrás de la propia conciencia no implica un confinamiento en ella, una imposibilidad de acceso a la

¹¹⁴ Mientras que “cuando hablamos en el modo indicativo, los hechos, o lo que sucede, establecen el patrón por el que la preferencia se mide [...], en el modo imperativo [...] la preferencia establece el patrón por el que los hechos, o lo que sucede, se miden”. Kenny dice que ésta es una forma de interpretar la idea tradicional que se transmite al decir que la verdad y la falsedad están en la mente, y el bien y el mal en las cosas. (Kenny, A., *La metafísica de la mente*, p. 117).

¹¹⁵ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.61.

realidad, sino todo lo contrario: apertura a ella; cosa que se percibe, como afirma Inciarte, si se cae en la cuenta de que ésta es precisamente la peculiaridad de la conciencia.

Que no se pueda salir del ámbito de la conciencia (real o posible) no significa que, por quedar de algún modo encerrados en ella, nos cerremos a la realidad. A esta conclusión sólo se llega cuando uno no se percata aún de la peculiaridad propia de la conciencia, del sentido y más aún – como pronto veremos– del lenguaje, peculiaridad según la cual el supuesto encerramiento es, ni más ni menos, nuestra apertura a la realidad¹¹⁶.

Desde luego que nuestro conocimiento es limitado y el error es una experiencia cotidiana pero, en tanto que soy capaz de reconocer el error como tal, no puede decirse que esté permanentemente equivocado. Y la limitación y parcialidad de nuestro conocimiento, de nuestro acceso a la realidad, que es un acceso lingüístico, mediado por el lenguaje, no supone ninguna merma en su carácter de conocimiento. Dice Inciarte, por ejemplo:

Es precisamente este componente de limitación la garantía de apertura de que disfruta el hombre como ser limitado y necesitado de determinados horizontes o esquemas regulativos en sentido kantiano. Lo característico de todo horizonte es, en efecto, que sólo en cuanto limita nuestro campo visual y precisamente por limitarlo nos permite el acceso a un panorama de la realidad¹¹⁷.

Por tanto, es claro que no puede hacerse ontología ni ninguna otra ciencia sin recurrir a nuestro conocimiento, a nuestra forma de acceder al mundo, que tiene como base la percepción. Pero, si bien éste es nuestro único punto de partida posible, luego hay que distinguir, en un segundo movimiento de reflexión, como dice Inciarte, “lo que en el conocimiento va por cuenta o depende de la realidad y lo que depende o va por cuenta del conocimiento”¹¹⁸, es decir, los aspectos del *ens* que responden al *ens ut verum* y los que responden al *ens ut ens*; pues hay cosas que son en el sentido del *ens ut verum* pero no existen independientemente de la conciencia¹¹⁹, por lo que las proposiciones acerca de ellas “pueden ser verdaderas, pero hay que darse cuenta de que no son proposiciones acerca de la realidad misma, sino acerca de ella *en tanto que pensada*, en tanto que representada por la conciencia”.

¹¹⁶ Inciarte, F., TSL, p. 227.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 234.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁹ Algunos ejemplos son los accidentes o los eventos (que abarcan desde un hecho concreto hasta una serie de ellos, como ocurre, por ejemplo, cuando determinamos algún acontecimiento histórico como una guerra y la denominamos de cierta manera) en la filosofía de Inciarte (“La realidad de los eventos coincide con la realidad de los accidentes” Cfr. FPSA, p. 275), como veremos más abajo.

CAPÍTULO VI: ¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDEÚTICA...

Esto se debe en último término a que el modo de ser del pensamiento no tiene por qué coincidir con el modo de ser de la realidad¹²⁰, por lo que no estamos autorizados a “proyectar sin más ese ineludible modo nuestro de reflexionar sobre la realidad a ella misma”¹²¹, pues si no ésta queda falseada. Es decir, las estructuras del pensamiento son propiedades irreales, propiedades lógicas con que la razón reviste al ser cuando éste es considerado por el entendimiento humano, frente a las propiedades reales que tienen las cosas por sí mismas. E Inciarte afirma que no haber reparado en esto ha sido la causa de muchos de nuestros errores, por lo que entenderlo es algo fundamental. Por ejemplo, es el error de algunos presocráticos como Demócrito, al creer que lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante, de modo que, si las cosas están compuestas de átomos, el alma también ha de tener paralelamente esa composición material para poder conocerlas. O el error de Platón quien, al observar que las cosas en nuestro entendimiento, como conocidas existen de manera universal, inmaterial e inmóvil, concluyó que debían ser así también en la realidad, proyectando en el orden metafísico el modo de ser de las cosas pensadas, es decir, tratando el orden metafísico desde una perspectiva lógica. Esto mismo es lo que le ocurre también a Duns Escoto y la filosofía racionalista, como estudiaremos más abajo, cuando conciben el conocimiento como un reflejo o una reproducción de las formas en el entendimiento paralela a la distinción de formas que se da en la realidad.

Sólo si se hace esa distinción entre lo que depende o aporta el pensamiento y lo que viene por cuenta de la realidad se puede alcanzar un conocimiento verdaderamente metafísico, del ser y sus estructuras fundamentales. También Llano hace la misma advertencia, siguiendo el modo de proceder aristotélico:

La neta distinción entre el *ser como lo verdadero* y el ser propio –el ser real de cada cosa– le permite a Aristóteles sortear el temprano riesgo de la confusión de la ontología con la lógica, que había paralizado a la metafísica, tras dar apenas sus primeros pasos¹²².

Así, según Inciarte sólo la metafísica en tanto que trata del *ens ut ens*; a diferencia de las demás ciencias (por ejemplo, la física o la historia) “es capaz de dar

¹²⁰ Cosa que no impide nuestro conocimiento de la realidad. Estos modos de ser distintos se aprecian claramente al tratar realidades continuas como el tiempo o el movimiento, cuya captación en conceptos es necesariamente discontinua, pues los conceptos son discretos. Afirmar que hay un paralelismo o una correspondencia estricta entre el modo de ser del pensamiento y el de la realidad equivaldría, según Inciarte, a mantener la postura de la *distinctio formalis a parte rei* que él critica y que más adelante veremos.

¹²¹ Inciarte, F., TSL, p. 119.

¹²² Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 174.

con las estructuras mínimas pero imprescindibles para que la realidad sea real, sin proyectar sobre ella lo que depende de nuestro modo de conocer”¹²³.

Lo curioso y lo que en este caso nos importa es que, en el planteamiento de Grossmann, *que los objetos sean sensibles no significa que sean necesariamente concretos, espacio-temporales o particulares*, frente a lo que han creído nominalistas y realistas por influencia de lo que Grossmann llama el *dogma platónico o kantiano* de que el espacio y tiempo son formas de la sensibilidad, es decir, que todo y sólo lo sensible es concreto. Frente a ello, y porque también parte de la realidad es universal o abstracta, Grossmann sostiene –y éste es el punto novedoso de su filosofía– que nuestro conocimiento sensible es apto para captar la totalidad de las realidades, también las entidades universales:

Las entidades abstractas así como las concretas nos son presentadas juntas en la percepción y la experiencia. Es verdadero, como dice el nominalista, que no hay ninguna facultad racional especial como una ventana al ámbito abstracto. Pero no se sigue que no haya entidades abstractas. Y también es verdad, como mantiene el realista, que hay entidades abstractas. Pero no se sigue que haya una facultad especial que nos las dé a conocer¹²⁴.

Por tanto, Grossmann está de acuerdo con el realista en que hay universales, pero difiere de él en la cuestión de cómo estos se presentan a la mente. Ese *dogma* que ha condicionado a los ojos de Grossmann gran parte de la historia de la filosofía equivaldría a mantener un *dualismo*, de acuerdo con el que habría dos tipos de conocimiento y, correspondiente o adecuadamente a cada uno de ellos, dos tipos de objetos. Ésta es la descripción que ofrece Grossmann de él:

La mente tiene dos ojos. Un ojo ve el mundo sensible, mientras que el otro contempla lo que no es en absoluto sensible, a saber, el ámbito de las formas abstractas invariables. Expresado menos poéticamente, hay dos facultades mentales –en términos kantianos: intuición y concepción– que nos dan a conocer las entidades concretas y abstractas respectivamente. Sólo si ambos ojos están bien abiertos vemos la totalidad de la realidad. Como Kant dice: las intuiciones sin conceptos son ciegas, mientras que los conceptos sin intuiciones son vacíos¹²⁵.

O, en otra formulación, dice:

De acuerdo con la tradición platónica, percepción y experiencia, para usar nuestra terminología, nos dan a conocer sólo lo que está localizado en el espacio y tiempo. Se sigue inmediatamente que no podemos intuir entidades abstractas; que no pueden ser objetos de la experiencia o la

¹²³ Inciarte, F., TSL, p. 120.

¹²⁴ Grossmann, R., CSW, p. 35.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 34.

CAPÍTULO VI: ¿TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROPEDÉUTICA...

percepción. Pero dado que hay tales entidades abstractas, se sigue también que debemos conocerlas mediante alguna facultad especial de la razón¹²⁶.

En la crítica a este dogma y correspondiente defensa de Grossmann de su forma peculiar de empirismo, se entiende a sí mismo como yendo “en contra de una tradición que es tan vieja como popular”¹²⁷, y efectivamente esta concepción ha estado presente, si bien no siempre con los rasgos con los que Grossmann la presenta, en numerosos autores a lo largo de la historia de la filosofía: Platón, Aristóteles, toda la tradición aristotélica y platónica posterior a ellos, Descartes, Kant o Husserl, entre muchos otros.

La posición de Grossmann parece prometedora, ya que mantiene *un empirismo que consigue evitar el nominalismo* (la negación de que hay universales en la realidad y que sólo son universales nuestros nombres) y *el conceptualismo* a través de una posición gnoseológica innovadora en la que se admite que la percepción sensible entendida de manera plena, con todas sus implicaciones, es apta para captar toda la realidad, incluso lo universal que se da en ella. ¿Por qué no admitir con Grossmann este empirismo peculiar que no lleva consigo, como ocurre con los empiristas clásicos, un rechazo de los universales y está, por tanto, asociado al realismo?

Por ejemplo, según Grossmann (y en esto coincide con Aristóteles¹²⁸, pero no con Frege¹²⁹), podemos tanto percibir sensiblemente como sentir o experimentar los *números*:

Los números pueden ser vistos, pero también pueden ser sentidos. Pueden ser percibidos, y también pueden ser experimentados. Puedes experimentar, por ejemplo, dos dolores, uno en cada pie¹³⁰.

Esta captación sensible de los números no tiene lugar de manera aislada, sino simultáneamente al conocimiento –también sensible– de las entidades que son numeradas. Esta idea le sirve para apoyar su idea de que las relaciones aritméticas son

¹²⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁸ Para Aristóteles el número es algo sensible, en concreto, un sensible común junto a otros como el movimiento, la inmovilidad, la figura, el tamaño y la unidad (principio del número). Y, además, es sensible *per se*, no sólo *per accidens*, es decir, es estrictamente sensible (pues no es lo mismo ser un sensible común, que ser percibido sensiblemente pero sólo *per accidens*. En el primer caso se hace referencia a la captación del objeto a través de varios sentidos simultáneamente, mientras que en el segundo caso se trata de si algo es propiamente sensible o sólo lo es *per accidens*, es decir, si se emplea otra facultad distinta de los cinco sentidos para captarlo). Puede encontrarse una explicación más detallada de los sensibles comunes en Aristóteles en Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*.

¹²⁹ Para la crítica de Grossmann de la visión fregueana a este respecto Cfr. CSW, pp. 40-41.

¹³⁰ Grossmann, R., CSW, p. 39.

juicios sintéticos *a priori*: sintéticos, porque proporcionan nuevo conocimiento acerca del mundo, y *a priori* en el sentido de que no conocemos estas verdades por inducción, a partir de su comprobación en más y más casos particulares, sino que una sola instancia de ellas nos basta para captarlas.

CAPÍTULO VII

ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Para entender bien la posición gnoseológica de Grossmann han de analizarse en detalle los caracteres con los que describe la percepción o, mejor, los actos mentales perceptivos y de experiencia, que son todos actos sensibles. Vamos a ver a continuación algunos de los rasgos con que los determina, que son *elementos constitutivos de la estructura de todo acto de percepción (y experiencia)*: su intencionalidad, su carácter proposicional y, por tanto, verdadero o falso; su correlato sensible o corporal en las impresiones sensibles, y su necesaria parcialidad o relatividad, que no implica, sin embargo, una captación incompleta o parcial del objeto. A raíz de estos momentos estructurales de este tipo de acto, trataremos los problemas epistemológicos que surgen en relación con las entidades implicadas en ellos y que con frecuencia Grossmann e Inciarte resuelven de manera distinta. Empecemos por estudiar la intencionalidad de los actos mentales.

§1. EL CARÁCTER INTENCIONAL DEL CONOCIMIENTO

Tras haber reconocido la existencia de relaciones como constituyentes ontológicos del mundo, como una categoría independiente separada de la de propiedad, frente a la filosofía clásica, Grossmann explica el hecho –no sólo humano, sino también animal– del conocimiento de manera relacional, es decir, considera que tiene su fundamento ontológico en una relación, que precisaremos más abajo, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido: la *relación de intencionalidad*. Así la llamaba Brentano haciendo referencia a una de las peculiaridades de los fenómenos mentales en general (las presentaciones y los fenómenos basados en ellas: los juicios, y los

fenómenos de amor y odio) frente a los físicos¹³¹ (junto a otras como su ausencia de extensión y localización, su captación a través de la percepción interna, y el hecho de que pueden tener una existencia tanto actual, real como intencional o fenoménica). Todo acto mental es intencional, esto es, se dirige o se refiere a un objeto¹³²; como decía Husserl, “es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo”¹³³, y éste es un aspecto fundamental del conocimiento. Ésta es una tesis básica del *realismo*, que está presente ya en Aristóteles y da cuenta de la apertura del sujeto a lo real, de su ordenación o relación trascendental al ser, oponiéndose así a la inmanencia característica del idealismo por la que el sujeto conoce sólo algo que él mismo produce (ideas de objetos que han sido configurados al menos en parte por él mismo). Como dice Grossmann, “el realismo, como opuesto al idealismo, se mantiene o cae juntamente con el modo de ver relacional de los actos mentales”¹³⁴.

La deriva al idealismo se produce como consecuencia inevitable desde que, a comienzos de la Edad Moderna, la noción de intencionalidad queda olvidada, perdiéndose así la tensión entre sujeto y objeto que ésta asegura. Esto se muestra, por ejemplo, en la identificación o falta de distinción entre las ideas y sus objetos, entre acto (o contenido del acto) y objeto, llamando a todo por igual “idea”, como hemos visto que hace, por ejemplo, Berkeley. La falta de esta distinción sumada, por una parte, a la idea empirista de que los objetos perceptuales no son más que conjuntos de propiedades (esto corresponde a la *bundle view*, en terminología de Grossmann: la concepción de que en el análisis ontológico de un objeto sólo están implicadas propiedades y relaciones –que son propias de cada cosa y, por tanto, diferentes para cada una de ellas–, pero no ningún individuo) y, por otra, a la concepción idealista de que todas las

¹³¹ Cfr. Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, pp. 79-80. Brentano puntualiza que, al hablar de la presentación como fenómeno mental, se refiere al *acto* de presentación y no a aquello que es presentado. En este sentido habría que plantearse si fenómeno mental realmente significa lo mismo que actividad mental –cosa que es la opinión de Brentano, según Kraus–, pues parece que también podrían incluirse bajo el título de fenómenos mentales los contenidos de la vida mental (los conceptos, los juicios, las imágenes, etc.) e incluso las impresiones sensibles. Más abajo en este mismo capítulo, en el epígrafe 2 b “Atributos espaciales de las impresiones sensibles”, trataremos acerca de esto.

¹³² No obstante, actividad mental no es lo mismo, no se identifica con la referencia a algo como objeto, como Brentano afirma en el ensayo “*On Mental Reference to Something as a Secondary Object*”, porque la actividad mental también se refiere a sí misma como objeto secundario, y así hay siempre en una misma actividad mental varias referencias o varias cosas como objeto. Además, hay que notar que el objeto secundario de un acto mental no consiste en una referencia al objeto primario –pues, si no, se produciría un regreso al infinito, tendría que darse entonces una tercera referencia cuyo objeto fuera la referencia secundaria, etc. –, sino que es el sujeto mentalmente activo.

¹³³ Husserl, E., *Ideas I*, pp. 81-82.

¹³⁴ Grossmann, R., EM, p. 46.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

cualidades del objeto –y no sólo las secundarias, como decía Descartes o Galileo– son subjetivas, meras sensaciones en la mente, convierten a los objetos externos en algo mental, obligan a considerar los objetos perceptuales como estando por entero en la mente, como idénticos a las ideas, por lo que el principio de inmanencia que Descartes había sostenido en un sentido epistemológico se radicaliza en la filosofía de Berkeley llegando a tener alcance ontológico (si bien no respecto a las mentes –para ellas sigue manteniendo el representacionalismo cartesiano: hay unas nociones que las representan–, sí respecto a las cosas materiales).

En tanto que realistas, muchos autores como Inciarte o Millán-Puelles, entre otros, comparten con Grossmann la premisa fundamental de la intencionalidad. Y también concuerdan en que los dos términos entre los que se da esta relación son un *acto mental* (el contenido de éste, en concreto, para Grossmann) y un *objeto conocido*. Sin embargo, ni todos ellos caracterizan de la misma forma los actos mentales, ni coinciden en el tipo de entidades que pueden ser conocidas.

1. Los actos mentales

En primer lugar, según Grossmann los actos mentales son entidades que pertenecen a la categoría de *individuo*: “Los actos mentales son cosas individuales que constituyen, junto con otras cosas individuales, un estado temporal del yo empírico”¹³⁵. Como todo individuo, estos ejemplifican propiedades y relaciones. Grossmann dice que, en concreto, tienen dos propiedades: una *cualidad*, que hace que el acto mental sea de un tipo u otro; y un *contenido*, que determina el objeto específico al que el acto se dirige, por lo que es el contenido el que está propiamente en la relación intencional a un objeto, el que es en sentido primario intencional y, a través de él, los actos mentales. Es decir, su contenido da cuenta de que los actos mentales ejemplifiquen una relación intencional a un determinado hecho.

Es esta propiedad [contenido] del acto la que está en el nexo intencional al hecho. Dicho de forma diferente, dado que esta propiedad está en el nexo intencional al hecho de que la tierra es redonda [éste es el ejemplo que ha puesto Grossmann anteriormente], cualquier acto mental que tenga esta propiedad apuntará intencionalmente *ipso facto* al estado de cosas de que la tierra es redonda¹³⁶.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁶ Grossmann, R., CSW, p. 341.

Al defender la existencia de estas propiedades que son los contenidos se enfrenta a la visión de algunos como Moore que rechazan que los haya, pero Grossmann insiste en que, si bien “no sabe cómo convencer al proponente de la visión de Moore de que hay contenidos”¹³⁷, al hablar de juicios, aserciones, etc., uno puede referirse a los actos mentales individuales, a su contenido, a cierto estado de cosas o a las entidades lingüísticas que lo expresan (que pueden ser enunciados-tipo o enunciados instancias de cierto tipo (*token*)). En este punto se sirve de la defensa de Twardowski de la distinción entre contenidos y objetos a través de tres argumentos distintos¹³⁸: el hecho de que entidades mentales como las ideas tienen propiedades (y están en relaciones) muy distintas de las que presentan sus objetos; la necesidad de explicar el hecho de que en ocasiones la mente pueda tener presente objetos inexistentes (pues en estos casos se ve que lo que no existe no es el contenido del acto mental, sino su objeto); o que pueda haber descripciones diferentes pero equivalentes de la misma entidad (y entonces éstas comparten el mismo objeto, pero tienen, según Twardowski, contenidos distintos, es decir, pensamos cosas distintas al pensar en cada una de ellas¹³⁹).

Si bien Grossmann distingue esas dos propiedades de los actos mentales, otros autores mencionan otras. Por ejemplo, A. Kenny sostiene que lo que diferencia esencialmente unos actos mentales de otros es su *contenido* –y aquí coincide con Grossmann– y su *portador*:

Éstas parecen ser las dos propiedades esenciales de cualquier pensamiento: tener un contenido y un portador. Desde luego, los pensamientos pueden tener también otras propiedades –por ejemplo, pueden ser profundos o infantiles, emocionantes o deprimentes, y así sucesivamente– pero las dos cosas esenciales de un pensamiento parecen ser que sea el pensamiento de alguien y que sea el pensamiento de algo¹⁴⁰.

Por una parte, Kenny explica, apoyándose en Tomás de Aquino, que lo que hace a un pensamiento ser *de* un cierto objeto individual determinado, tener un cierto contenido es la relación de ese pensamiento con los fantasmas que están relacionados con ese objeto¹⁴¹. Y, por otra, lo que hace que un pensamiento sea *de* un sujeto concreto,

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 341.

¹³⁸ Cfr. Grossmann, R. ME, pp. 48-53.

¹³⁹ No obstante, Grossmann considera que aquí Twardowski se equivoca, ya que el hecho de tener contenidos distintos implica que los objetos de estas descripciones también son distintos. Lo que ocurre según Grossmann es que Twardowski confunde las entidades descritas por las descripciones definidas – que son distintas– y los objetos intencionales últimos de las ideas expresadas en cada descripción –que coinciden–. Cfr. Grossmann, R., ME, pp. 51-52.

¹⁴⁰ Kenny, A., *La metafísica de la mente*, p. 172.

¹⁴¹ Cfr. Kenny, A., *Aquinas on Mind*, p. 122.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

lo que hace a los pensamientos ser *mis* pensamientos (pues se opone, junto con Tomás de Aquino, a la idea averroísta de que haya un intelecto supraindividual que sea el que piense) no puede ser el contenido pensado, dado que no hay nada en él que haga que el pensamiento haya de ser de una persona en lugar de de otra. Entonces afirma, yendo más allá de la tesis de Tomás de Aquino de que son míos porque son operaciones del alma que es forma de mi cuerpo, que el criterio para conocer el portador de los pensamientos es siempre *corporal*¹⁴², pues los pensamientos se manifiestan en los movimientos de mi cuerpo, éste los expresa.

Frente a la idea de Grossmann de que los actos mentales pertenecen a la categoría de cosa individual, autores como Inciarte o Millán-Puelles los conciben de acuerdo con la tradición como *operaciones* de un individuo que dan lugar a cambios accidentales en el sujeto. En esto coinciden con Kenny, para el que también un acto mental constituye una actualización del sujeto, aunque no sólo de él: “Un pensamiento es una actualización de dos potencialidades distintas: la capacidad de pensar de la mente y la pensabilidad de los objetos del pensamiento”¹⁴³.

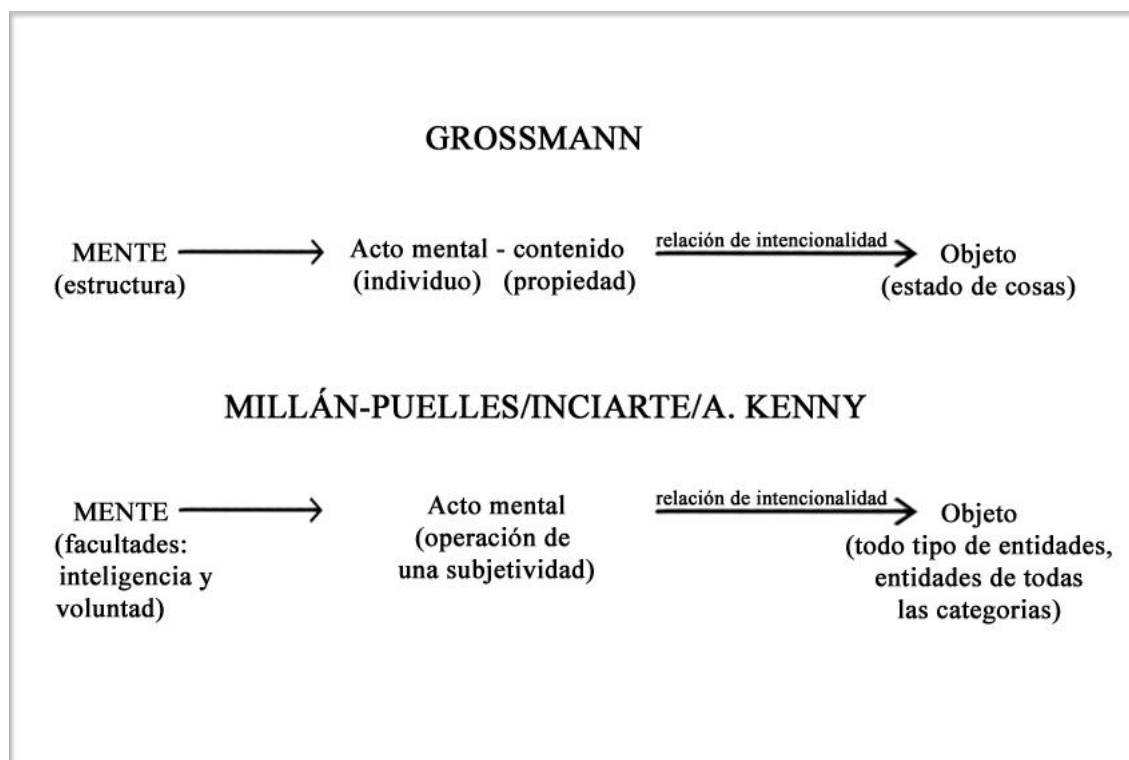
Esta operación *funda* la relación de intencionalidad u objetualidad que, como dice Millán-Puelles, es mera denominación extrínseca en el objeto, pues el conocer no supone ningún cambio, no transforma al objeto pensado, sino en todo caso al sujeto cognoscente (y esto es así también en el caso de los objetos puros, aunque la objetualidad de ellos es formalidad intrínseca, según considera Millán-Puelles¹⁴⁴). Por tanto, tanto Grossmann como Inciarte o Millán-Puelles coinciden en que el conocer (que no consiste en otra cosa más que en actos mentales de conocimiento) no es una relación, sino un término o extremo de la relación intencional que la funda. En el siguiente

¹⁴² Incluso en el caso de los pensamientos inexpressados, privados, dice Kenny que el criterio para determinar el poseedor de un pensamiento es también corporal, no espiritual, y pone el ejemplo de un caso de lectura de pensamiento, en el que se decide si lo que el lector de pensamiento ha dicho es verdad apelando a criterios corporales –por ejemplo, quién levantó la mano, qué voz confiesa que es su pensamiento, etc., y aquí está implicado el cuerpo–. Kenny advierte que esto no significa que sea por criterios corporales –al observar mis movimientos corporales actuales o hipotéticos– por lo que yo decido o infiero que ciertos pensamientos son míos, por lo que sé que estoy pensando, ya que no sé estas cosas mediante ningún criterio, sino que lo percibimos directamente, sin intermediarios. Cfr. Kenny, A. *Aquinas on Mind*, pp. 124-125.

¹⁴³ Kenny, A., *La metafísica de la mente*, p. 187.

¹⁴⁴ “En lo real, el ser-objeto ni siquiera es un accidente, sino sólo una pura *denominatio extrínseca*, mientras que en lo irreal es, además de intrínseco, algo formalmente constitutivo de la única vigencia poseída por lo que carece de existencia”. Millán-Puelles, A., TOP, p. 166. Para una discusión de este tema acerca de la objetualidad de los objetos reales e irreales frente a las ideas de J. Villagrasa, véase Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*.

esquema pueden verse las distintas formas de entender los términos que conecta la relación de intencionalidad, algunos de cuyos elementos vamos a tratar a continuación:



Esquema 1.

A) Fundamento ontológico-antropológico de la caracterización grossmanniana de los actos mentales

En la filosofía de Inciarte o en la de Millán-Puelles se mantiene de manera clara la *unidad* ontológica del sujeto humano a través de los cambios de estados conscientes, en tanto que éste se concibe como una *sustancia* sujeto de inhesión de las operaciones que realiza. La *condición de posibilidad* de esta unidad a través de los distintos actos en que existe la conciencia viene dada en la filosofía de Millán-Puelles por la *distinción entre la conciencia y la subjetividad*¹⁴⁵, en la medida en que ésta no incluye el ejercicio actual de la conciencia, sino que lo definitorio del yo es únicamente su capacidad para ella. La conciencia cesa, se interrumpe repetidamente, pero esto no rompe la unidad, la mismidad del sujeto, porque la subjetividad pervive como la posibilidad de la

¹⁴⁵ Esta distinción corta el paso al idealismo, en el que, como dice Millán-Puelles, el ser y el pensar constituyen una “perfecta ecuación”, entre ellos se da una “completa sinonimia”, que se traduce en un puro actualismo. Cfr. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 107. Otra posibilidad para mantener la unidad del sujeto consiste en decir que se da una continuidad de la conciencia de éste a lo largo de su vida, aunque a veces ésta es no-consciente (por ejemplo, en el sueño), cosa que resulta, cuanto menos, paradójica.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

reanudación de aquélla (la cual se vive, además, como natural, como siendo la *misma* conciencia, conciencia *recobrada*, sin reflexión explícita o sin la conciencia de la novedad que supone otro acto mental, como dice Millán-Puelles), de modo que la subjetividad es el denominador común, la *pars constituta*, lo constituido fácticamente, de modo natural sobre lo que se asientan los diversos actos de conciencia, y que vivo y siento como la misma:

Los diversos actos en cuestión son, en efecto, hechos de una misma conciencia porque todos radican en una misma subjetividad. La identidad de la subjetividad en que radican y a la que de este modo pertenecen es lo que fundamenta la inclusión de esos actos en una serie única. Y las intermisiones de esta serie no rompen su unidad, por ser la subjetividad a la que atañen la misma que la de los actos de conciencia entre los cuales se instalan. *En realidad, no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad*. La conciencia no es una sustancia¹⁴⁶.

Frente a esta distinción de conciencia y subjetividad que posibilita la identidad del individuo a lo largo del tiempo mantenida por Millán-Puelles y, aunque con otra terminología, por Inciarte, Grossmann rechaza de manera explícita a causa de su antiesencialismo que haya un yo entendido como una sustancia permanente con naturaleza propia¹⁴⁷. Si los actos mentales son ellos mismos individuos, cosas particulares, surge la pregunta de si están incluidos en alguna unidad superior. Dado que no hay individuos de individuos, la mente humana ha de pertenecer a una categoría diferente de la de cosa individual.

Grossmann no desarrolla los *presupuestos antropológicos* de su teoría del conocimiento, es decir, cuál es la consistencia ontológica del sujeto de los actos de percepción y experiencia. Lo único que podemos saber del hombre desde su filosofía es que sus únicas facultades cognoscitivas son la percepción y la experiencia y, desde aquí, su concepción de la mente como una mera “sucesión de estados mentales y sus correspondientes estados conscientes”¹⁴⁸. De los primeros no tenemos conciencia en el mismo momento en que ocurren según Grossmann, pero de los estados conscientes sí, y estos constan de actos mentales y objetos fenoménicos. En consecuencia, de acuerdo con su división ontológica, la mente ha de pertenecer a la categoría de *estructura*: una

¹⁴⁶ Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 94-95.

¹⁴⁷ “¿Hay sustancias mentales? La respuesta que uno dé a esta pregunta depende de la respuesta que uno dé a una pregunta más general. ¿Hay sustancias? Esta cuestión conduce en última instancia a otra diferente: ¿hay realidades permanentes o ‘continuentes’ que tengan naturaleza propia? Que haya o no continentes de esta clase depende de la estructura ontológica del mundo. En capítulos posteriores defenderé que no hay sustancias con naturaleza propia”, SM, p. 46-47.

¹⁴⁸ Grossmann, R., SM, pp. 47-48.

estructura temporal. Es decir, la única relación entre los diversos individuos que son los actos mentales parece ser meramente temporal, de *sucesión* de unos a otros, sin que haya una unidad superior por encima de ella (por lo que tampoco habría realmente motivo para hablar de *una* única serie de actos). Así, parece que, mientras que para Grossmann el mundo sí tiene cierta consistencia, al menos en la medida en que admite la sustancia (si bien entiende a ésta de manera limitada como particular desnudo), lleva a cabo una *dessustancialización del sujeto humano*. Ésta se observa en la falta de una unidad superior a esa serie de actos mentales, que da lugar a una concepción de la mente como proceso, como un complejo de actos sin sustrato, que en definitiva corresponde al antisustancialismo o accidentalismo propio de un empirismo como el de Hume.

Lo que puede estar en una relación de sucesión, bien sea de contigüidad o de consecutividad, es una multiplicidad de cosas que están unas *detrás y fuera* de las otras. Una relación de este tipo entre varios elementos no supone ni garantiza su *continuidad*, cosa que es lo que se requiere para una auténtica *unidad*, como Inciarte explica al aclarar la naturaleza del tiempo real, metafísico, del movimiento y de la sustancia como realidades continuas¹⁴⁹. Esto es aplicable en nuestro caso a la hora de hablar de la

¹⁴⁹ Inciarte defiende que la idea de Aristóteles del tiempo como una mera sucesión de ahora es –frente a lo que Heidegger interpreta– “derivada respecto a la noción más fundamental de ahora que, al ser algo continuo, no puede estar en sí mismo (*ut sic* o *ut ens*) en ninguna relación de sucesión a ningún otro ahora” (FPSA, p. 271), no puede estar compuesto de una multiplicidad de partes, sino que consiste en un *único ahora presente ilimitado*, que siempre es. El *verdadero enigma del tiempo* considerado en este sentido fundamental, metafísico, como un único ahora presente (frente a la representación estática abstracta –porque el pasado y futuro no existen– de él como algo extenso, espacializado y, por tanto, divisible en una multiplicidad o sucesión de tantos ahora, períodos o eventos contiguos como nos convenga, como queramos fijar para nuestros propósitos prácticos), así como *del movimiento y la extensión* (en las paradojas de Zenón, por ejemplo), tiene que ver con determinar la *naturaleza de la continuidad* como distinta de la mera sucesión (cfr. cap. 7 *Tolstoi y la tortuga*, en TSL o FPSA, pp. 252-253); pues al tratar con estas realidades continuas la noción de sucesión es errónea, el tiempo no puede reducirse a una mera sucesión de ahora, cada uno de los cuales no es tiempo o está fuera de él. Tanto en el caso del tiempo como en el de la magnitud (línea extensa) es imposible que los ahora o instantes y los puntos sean contiguos, estén relacionados en una secuencia, es decir, es imposible que sus bordes se toquen sin llegar a ser idénticos porque, al no tener partes, al ser indivisibles, si dos de ellos se tocan, se fundirían o fusionarían. Sólo pueden tocarse como un todo, de manera que la relación de sucesión contigua colapsaría en una de continuidad (cfr. FPSA, pp. 277-278, o TSL, p. 93 y p. 127).

Con referencia al tiempo metafísico, dice Inciarte que “precisamente porque los momentos no están fuera los unos de los otros (como ocurre en una sucesión), sino que cada momento individual es, como Hegel mismo dijo, fuera de sí, por lo que forman un flujo único y continuo” (FPSA, p. 260). Inciarte describe la *continuidad* del tiempo real, del único ahora presente –y en este punto encuentra una similitud, una “línea continua” entre Aristóteles, Hegel y Heidegger (cfr. cap. VIII *Heidegger, Hegel y Aristóteles: ¿Una línea directa?*, de FPSA, y cap. 8 *Heidegger on Aristotle and Hegel*, de TSL) – como la de algo sin partes, indivisible (o divisible sólo abstracta o mentalmente) continuamente cambiante, que está siempre fluyendo, dejando y empezando a ser a la vez, que surge al desaparecer y desaparece al surgir, en el mismo instante (un *nunc fluens*, frente a un *nunc stans*). Esto se puede observar en la definición de Hegel del tiempo que recoge Inciarte como “el ser que, en lo que es no es, y en lo que no es, es. Es llegar a ser, sus diferencias son simplemente momentáneas, se niegan inmediatamente ellas mismas

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

unidad mental del sujeto humano, que no puede verse asegurada –como Grossmann mismo parece reconocer al rechazar la existencia de sustancias permanentes– simplemente a través de una mera sucesión de entidades mentales.

Si en Grossmann no hay un sujeto en el que se den los actos mentales como sus operaciones, la única unidad que puede haber de lo mental en cada momento, *en cada instante* de la vida viene dada a través de los *actos de experiencia o de toma de conciencia* del estado consciente –es decir, de los actos mentales y objetos fenoménicos que estén ocurriendo en ese momento–, que no pueden ser a su vez conscientes, que dan cuenta en cierto modo de la unidad al agrupar los distintos actos mentales que ocurren en él. Y si pasamos a considerar la unidad de lo mental *a lo largo del tiempo*, su identidad, en Grossmann ésta sólo puede mantenerse a través de la *memoria*, como recoge también Garrido, aunque admite que esta solución no es fácil¹⁵⁰. También Brentano consideraba que no es evidente en sí mismo que la conciencia de ahora sea la misma que la de antes pues, aunque considera que la conciencia es unitaria (cosa que es compatible con su complejidad), dice que la tesis de la unidad de la conciencia no implica que los actos mentales pasados sean parte de la misma cosa que abarca nuestros actos mentales presentes. Es decir, sostiene que no tenemos garantía de que nuestra memoria y su contenido pertenezcan a la misma sustancia, pues el conocimiento que aporta la memoria no es infalible¹⁵¹.

Si al hablar de *unidad* o de integración se hace más bien referencia al *aspecto espacial* de una entidad, al referirnos a la *identidad* entra en juego su *dimensión temporal*. Para mantener esta última resulta claro que *no basta una mera sucesión de actos de experiencia o de toma de conciencia*, como ocurre en el caso de Grossmann. Sólo puede asegurarse la identidad si se da una verdadera continuidad entre ellos, y para esto es necesario, según Inciarte, como vamos a estudiar, admitir las *sustancias* en una comprensión de ellas que va más allá de los meros particulares desnudos o entidades puramente momentáneas.

Ya hemos visto que esto no ocurre en la visión antropológica que se deriva de la ontología de Grossmann, ni tampoco, por ejemplo, en Quine. En la ontología de este

en su externalidad, son auto-externas”, o en la consideración de Heidegger del tiempo como algo extático, que ex-iste, es fuera de sí mismo, tiene algo de sí fuera de sí (frente a lo limitado, que es lo que tiene alguna otra cosa fuera de sí) y gracias a ello puede formar un flujo continuo y no una mera sucesión.

¹⁵⁰ Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 336.

¹⁵¹ Cfr. Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, pp. 167-168.

último (una ontología de procesos o eventos, como la denomina Inciarte), se rechaza la existencia de sustancias y, en su lugar, se toman como unidades fundamentales de la realidad *fases o fragmentos espacio-temporales* de las cosas, los *estados* en que las anteriores sustancias se encuentran, que son externos unos a otros y se siguen en una sucesión temporal horizontal. Así, un objeto físico queda disuelto o desintegrado en una colección o cadena de estos fragmentos –no continuos, pues estamos hablando de una sucesión y, por tanto, sin unidad real– que, como unidades, serían anteriores a él.

Esta visión –que también afecta al modo grossmanniano de entender la mente– lleva implícita una concepción del cambio como una *sustitución discontinua* de estados. Sin embargo, como afirma Inciarte, el cambiar de las cosas (y del ahora permanente, dice) no consiste en una sustitución discontinua de estados contingentes en que la sustancia o el ahora permanecen inalterados debajo de las propiedades y ahora cambiantes, sino en una *alteración continua*¹⁵², y esta continuidad en los cambios presupone o hace referencia a la sustancia.

Pueden entresacarse *dos motivos* entrelazados por los que Inciarte critica esa visión del cambio: en primer lugar, porque no hay estados espacio-temporales y, en segundo lugar, porque lo único que puede cambiar es la sustancia. A la vez que estudiamos estos dos motivos por los que Inciarte rechaza esa concepción del cambio, vamos a ver en una serie de pasos el razonamiento que sigue para dar cuenta de la identidad de las sustancias a lo largo del tiempo.

B) La necesidad de la sustancia para fundar la unidad e identidad del individuo en la filosofía de Inciarte

a) No hay estados espacio-temporales.

El primer motivo por el que no puede concebirse el cambio como una sustitución discontinua de estados es que en realidad estos *no existen por sí mismos*, no hay tales estados (y, como vamos a ver, no hay partes temporales de la sustancia, por ejemplo, el individuo x en t_1) que se sigan unos a otros en una relación de sucesión. Los estados no son diferentes realmente, *a parte rei*, sólo se distinguen *secundum rationem*, con una distinción de razón (al igual que los accidentes de una sustancia o los diversos ahora,

¹⁵² Inciarte, F., FPSA, pp. 284-286.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

instantes o eventos que pueden distinguirse al congelar mentalmente el único ahora presente real). Por ejemplo, el estado “Corisco en el mercado” es una *abstracción* de lo único que existe, que es él mismo cambiando constantemente, y además, ese estado suyo que hemos distinguido comprende en la realidad muchos otros accidentes¹⁵³ (pues, en ese preciso momento, además de estar en el mercado, también tiene el pelo castaño, cierta altura, etc.), por lo que podría decirse que es una abstracción en doble sentido, o que es una abstracción de una abstracción. En el ejemplo que toma Inciarte siguiendo a Aristóteles:

Al igual que no hay un ahora siguiente a un ahora dado, excepto abstrayendo del único ahora y haciendo dos de uno –como si el final del ahora pasado fuera un ahora diferente del principio del futuro ahora–, igualmente tampoco hay un estado contingente siguiente de Corisco que siga a uno previo. Sólo está Corisco cambiando continuamente en el sentido de alterándose, incluso aunque nosotros no lo notemos la mayoría de las veces¹⁵⁴.

Es decir, *lo único real, lo único que existe realmente* es éste, Corisco, la sustancia y un único ahora presente real. Ésta es la *analogía* que Inciarte encuentra entre el tiempo metafísicamente considerado y la teoría metafísica de la sustancia, y lo que le permite ofrecer, como él mismo dice, “una visión de la noción tradicional de sustancia más orientada a un modelo temporal que espacial”¹⁵⁵, que está además en concordancia con los intentos de Heidegger de reconstruir (licuando, pero no liquidando¹⁵⁶) las nociones de tiempo y sustancia.

b) La sustancia es el único sujeto de los cambios.

Si hemos visto que los estados espacio-temporales de las cosas no existen, queda claro que no puede entenderse el cambio como una sustitución de ellos, puesto que lo que no existe no puede cambiar. Además, Inciarte va a demostrar que el sujeto de los cambios tampoco pueden ser los accidentes, ni algún compuesto de sustancia y accidente. Ya hemos visto el motivo por el que rechaza, siguiendo en este punto a Aristóteles, la existencia de accidentes de accidentes (incluso aunque se admitan sobre

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 285.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 285.

¹⁵⁵ Si se conciben los accidentes como *realmente idénticos* a la sustancia (es decir, como aquello que simplemente da cuenta de la dimensión cambiante de la sustancia), desaparece la tentación reísta –que acompaña inevitablemente a la representación espacialista de la sustancia que veremos– de considerarlos como ciertas “cosas” al margen y además de la sustancia, y que ésta, concebida como un núcleo interior e invariable, soporta.

¹⁵⁶ Inciarte, F., *FPSA*, p. 260.

la base de una sustancia que ya se ha reconocido, como ocurre en el caso de Grossmann, es decir, incluso aunque sean accidentes de una sustancia modificada accidentalmente de cierto modo), ya que su admisión implica *poner en peligro el principio de no contradicción*, en tanto que, si se dice que es ‘Sócrates blanco’ el que es educado, no se distingue la esencia de los accidentes, se considera que el predicado participa en la constitución del sujeto, por lo que éste no significaría una sola cosa, se confundiría el significar y el predicar, el significar acerca-de, y no sería posible decir nada falso, cosa que es precisamente lo que el principio de no contradicción niega.

Además, no puede hablarse de que un ‘individuo en t_1 ’ haga algo y ‘el individuo en t_2 ’ haga otra cosa, pues esto es *absurdo*: ninguna fase espacio-temporal de un objeto puede hacer nada, sino sólo el individuo a secas, que está completo –no sólo una parte suya– en cada momento de su existencia, y lo está en estados continuamente cambiantes, como también Geach objeta a Quine. Pone el ejemplo, siguiendo a Geach, de que ni es ‘McTaggart-en-1901’ el que cree en la dialéctica hegeliana, ni es un ‘hombre blanco’ el que es educado, sino simplemente McTaggart y un hombre respectivamente¹⁵⁷:

A pesar de que la blancura de Sócrates... no es, *a parte rei*, distinta de Sócrates, [ya que las propiedades no son ‘partes’, sino que afectan a toda la sustancia, a ésta en su totalidad, como veremos] es sólo Sócrates –y no Sócrates con su blancura– el que es músico¹⁵⁸.

Y los números se asemejan a los accidentes en este respecto, pues estos tampoco pueden cambiar sin ser destruidos o, lo que es lo mismo, no permiten ninguna modificación accidental, sino que todo cambio suyo es esencial, por lo que no hay números variables ni movimientos de movimientos:

Ningún movimiento acelera y/o ningún número cambia, incluso aunque insistamos en expresarnos de esta manera (contundente)... Es, por supuesto, *no* el número de habitantes de Berlín el que aumenta; cuando Berlín aumenta su número de habitantes, un número más pequeño de habitantes es reemplazado por uno mayor, al igual que cuando la sustancia cambia (por ejemplo, cuando un tren acelera) los accidentes, que permanecen inalterados porque no existen como tales, se sustituyen unos a otros (y el tren asume gradualmente velocidades diferentes pero en sí mismas invariables)¹⁵⁹.

Así se ve que el único sujeto de los cambios puede ser la sustancia, *los accidentes sólo pueden serlo de ella, y están inmediata o directamente relacionados con*

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁵⁸ Inciarte, F., TSL, p. 41; también en p. 111.

¹⁵⁹ Inciarte, F., FPSA, pp. 142-143.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

ella (y no con una parte temporal suya, ni con el compuesto de una sustancia y un accidente, ni tampoco con otro accidente). La sustancia es “la que carga todo el peso del cambio continuo” y, a la vez, “la que da cuenta de la continuidad del cambio”¹⁶⁰, la única que cambia y permanece, como Inciarte recoge también de Kant: “El surgir y el desaparecer no son modificaciones de lo que surge o desaparece”, sino –tendríamos que decir– de lo que permanece, por lo que “sólo lo permanente, la sustancia (“*wird verändert*”) se modifica [no: “cambia”]; lo mudable no sufre modificación (“*Veränderung*”) alguna, sino cambio (“*wechselt*”)”¹⁶¹.

Por tanto, la posición de Quine se enfrenta a la de Inciarte en estos dos sentidos al defender, por una parte, que hay estados espacio-temporales y, por otra, que estos pueden ser el sujeto de los cambios. Dado que Quine no admite las sustancias, ha de decir que lo que cambia son *los estados mismos, los accidentes*, y entonces tiene que admitir accidentes de accidentes o propiedades de los eventos. Por esto dice Inciarte que es de esperar que también hable Quine de números variables.

c) A través de sus continuos cambios, la sustancia *permanece*.

Hemos visto el aspecto de la sustancia por el que se puede decir que ella es la única que cambia, y no los accidentes. Pero, en tanto que cambia accidentalmente, no lo hace hasta el punto de que es siempre diferente, como si cada cambio suyo fuera un cambio esencial, por el que adquiriera una identidad nueva (y esto tendría que ocurrir a cada instante por su carácter fundamentalmente temporal), sino que cambia *permaneciendo, sin perder su identidad*. Ahora hemos de entenderla en este otro aspecto de su *permanencia*, como aquello que permite que una cosa se mantenga la misma a través de sus cambios.

Al pasar a tratar de esta dimensión de la sustancia ya sabemos que, aunque sea ella lo que permanece, *no lo hace en el sentido de que no cambie*, de que permanezca como algo estático, invariable, como un núcleo fijo inafectado escondido debajo de los accidentes. En esto Inciarte insiste mucho, pues tal concepción de la sustancia y de la identidad corresponde a lo que él llama una *representación espacialista* de ella, que ha traído innumerables críticas a la noción de ésta hasta llegar en último término a su eliminación (pues es natural que se acabe prescindiendo de algo que nunca es afectado,

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 286.

¹⁶¹ Inciarte, TSL, p. 74, citando a Kant en KrV, A 187/B 230.

que permanece siempre invariable). Sin embargo, estas críticas al concepto de sustancia en general resultan injustas en la medida en que están basadas en una interpretación simplista de ella que puede reconocerse como falsa, como más abajo estudiaremos al rastrear su origen. Por ejemplo, como dice Inciarte, “que algo no se modifique esencialmente no quiere decir que su esencia no se modifique. La confusión consiste aquí en no distinguir entre modificación esencial y modificación de la esencia”. Y, aplicando esto a un ejemplo, dice lo siguiente: que un hombre no cambie esencialmente, “que no cambie como hombre no quiere decir que su ser-hombre no cambie por poco que sea. ¿Qué si no? Por supuesto, él. Pero, ¿qué es él si no su ser-hombre? Dicho de otro modo, su ser o esencia concreta no es, como el ser hombre en abstracto, una especie de bloque que atraviese inalterado toda modificación temporal”¹⁶².

Inciarte sostiene que esa concepción está muy lejana a la aristotélica, y dice que la prueba de ello está en que la sustancia auténticamente primera para Aristóteles, que es totalmente idéntica consigo misma, es pura actividad. Además, no cabe decir que la sustancia permanezca como algo rígido invariable si hemos admitido que los accidentes, que representan el aspecto mutable de la sustancia, son *realmente idénticos* con ella, no son *a parte rei* nada separado de ella.

Si trasladamos esta relación de sustancia y accidentes en el nivel del individuo al de la especie, tampoco en este caso puede decirse que la diferencia específica se añada *desde fuera* a un género que permaneciera siempre el mismo, inalterado a través de todas las especies subordinadas, como si fueran algo externo lo uno a lo otro. Como dice Inciarte, entre ellos no se da una relación lógica unívoca, sino metafísica, es decir, el género es algo análogo, y por ello afirma siguiendo a Aristóteles que “el modo como el hombre es bípedo no es el mismo que el modo como el pato es bípedo, de la misma manera que la animalidad del pato no es la misma que la del hombre”¹⁶³.

Por tanto, la sustancia permanece, se mantiene siendo la misma siendo ella también lo único que cambia, es decir, a través (y no a pesar) de sus modificaciones continuas, existe en estados accidentales continuamente cambiantes, que no son otra cosa sino la sustancia cambiante misma. Así, hay que rechazar dos concepciones erróneas de ella (y también del género, como acabamos de ver) que la entienden o como

¹⁶² *Ibíd.*, p. 107.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 27. Cfr. también FPSA, cap. 7.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

algo inafectado (fig.1), como ocurre en su representación espacialista, o como algo siempre cambiante, como es propio de una visión como la de Quine (fig.2)¹⁶⁴, y que Inciarte representa gráficamente de la siguiente manera¹⁶⁵:

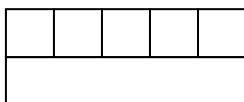


Fig. 1

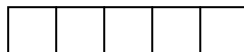


Fig. 2

El aspecto de permanencia de la sustancia que vamos a tratar ahora es el que, bien entendido, permite justificar la *identidad* de la sustancia a lo largo del tiempo, sin caer en esa representación imaginativa espacialista suya.

Según Inciarte sólo si se admite la sustancia (cosa que hemos visto que no ocurre en Quine ni en la visión antropológica que se deriva de la ontología de Grossmann) puede fundarse una verdadera unidad y asegurarse la identidad de las cosas a lo largo del tiempo. Si hay una sustancia permanente, que permanece precisamente a través de sus cambios, siendo ella la que cambia, puede hablarse de una auténtica continuidad, porque, aunque los cambios, los accidentes o estados por los que pasa la sustancia desaparecen, *ninguno de ellos es dejado atrás*, sino incorporado en el ser de la sustancia. Esto significa que estos no son externos unos a otros como si fueran partes suyas –con la connotación espacial que éstas implican (*partes extra partes*)–, sino que, a diferencia de las partes, *le siguen acompañando*, quedan integrados, fundidos en su ser, participando en la constitución de los estados posteriores¹⁶⁶. Por ejemplo, no podría estar en el estado en que actualmente me encuentro, sabiendo inglés por haberlo estudiado como lengua extranjera, es decir, teniendo el inglés como aprendido, si antes no lo hubiera ignorado o si lo hubiera aprendido como lengua materna. O, con el

¹⁶⁴ Lo mismo afirma Inciarte acerca de las cuestiones a lo largo de la historia de la filosofía, como hemos dicho brevemente más arriba: no se puede decir que siempre hayan permanecido las mismas en el sentido de invariables (como si las diversas respuestas que los filósofos han aportado no hubieran supuesto una transformación de la pregunta misma), ni que estén continuamente cambiando de modo absoluto, de manera que no haya conmensurabilidad entre ellas, sino que más bien están continuamente cambiando, sin que esto impida que sean al fin y al cabo las mismas.

¹⁶⁵ Inciarte, F., FPSA, p. 284.

¹⁶⁶ De hecho, como hemos visto, los accidentes no son nada realmente separado o al margen de la sustancia, sino idénticos a ella, son ella en su dimensión cambiante, y así se da cuenta de su continuidad. Sólo si los estados fueran distintos y separados entre sí *a parte rei*, convirtiéndose así en verdaderas *partes extra partes*, sería el cambio de la sustancia algo discontinuo.

ejemplo de Inciarte: “El estar Corisco ahora en el Liceo es diferente simplemente por su haber estado previamente en el mercado, de lo que habría podido ser si no hubiera estado ahí”¹⁶⁷; su estar ahora ahí tal y como lo está depende de lo que ha hecho anteriormente. Es decir, los accidentes que adquiere o pierdo se modifican mutuamente, y dice Inciarte que “no sólo los posteriores a los anteriores, sino también al revés”¹⁶⁸. La identidad de una sustancia a lo largo del tiempo se mantiene precisamente porque “la sustancia física es, en virtud de su temporalidad, análoga a un caracol que carga en sí todas sus pertenencias –*omnia mea mecum porto*–, o como un árbol que tiene sus anillos dentro de él”¹⁶⁹, en los que ninguno de sus cambios se queda atrás, como si estos se sucedieran o sustituyeran de manera discontinua, sino que es incorporado. En esto consiste el aspecto de permanencia de la sustancia.

Si se tiene esto en cuenta, puede matizarse la propuesta de Fernández Beites a la hora de estudiar la subjetividad. Desde su punto de vista no puede tratarse a ésta adecuadamente mediante la noción de sustancia, ya que la considera cargada con connotaciones reíctas o cóscicas, pegada únicamente al presente objetivo (dice: “En el caso de estas sustancias cóscicas, lo único que permanece es justamente el presente (su tiempo es el tiempo objetivo)”¹⁷⁰), y por ello propone recurrir a una noción próxima a la de sustancia, aunque sin caer en ella, que sea capaz de tomar en cuenta la unidad temporal esencial de la subjetividad, esto es, su capacidad de integración, de unificación de lo pasado vivido en el presente, reteniendo, conservando (no sustituyendo) aquél precisamente como pasado e incoando el futuro en una unidad. En este sentido se pone del lado de Scheler al considerar inadecuado el modelo de una *res* para entender a la persona. Dice:

Por mi parte, creo que para acabar de escapar del actualismo será finalmente inevitable contar con una noción cercana a la “sustancia”, pero el punto clave es que no se puede tratar de la sustancia de la tradición, entendida de modo cóscico¹⁷¹.

Y en la misma línea:

El problema es, no obstante, buscar un esquema ontológico que sirva de alternativa al actualismo, porque, como indica Scheler, parece que la única opción alternativa disponible es el

¹⁶⁷ Inciarte, F., FPSA, p. 265.

¹⁶⁸ Inciarte, F., TSL, p. 108.

¹⁶⁹ Inciarte, F., FPSA, p. 265.

¹⁷⁰ Fernández Beites, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, p. 196.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 248.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

“sustancialismo” clásico, y éste viene lastrado también con fuertes problemas de fondo, relacionados con la cuestión de la temporalidad y el cambio¹⁷².

Pero precisamente la interpretación de la sustancia que Inciarte ofrece –que recupera el sentido originario de ésta, llenando de contenido la relación sustancia-accidentes más allá de interpretaciones simplistas de ella– es lo que permite explicar de manera adecuada el cambio y reparar en la naturaleza radicalmente temporal de los objetos y el comportamiento de la subjetividad respecto de ellos. Así, en esta propuesta de Inciarte se da la clave precisamente para lo que Fernández Beites persigue: “Ligar la teoría de la sustancia al problema de la temporalidad”¹⁷³. Es decir, se observa que, así comprendida la sustancia, sí puede entenderse la subjetividad desde este modelo, pues da cabida también a la cuestión de su temporalidad.

Inciarte es consciente de nuestra tendencia a imaginar espacialmente la sustancia, dejando de lado el tiempo (que Heidegger también critica al decir que la noción de *ousía* ha sido empobrecida al perder sus aspectos temporales¹⁷⁴), que lleva consigo una *tendencia cosificadora* que nos predispone a representarnos erróneamente los estados previos de algo como si hubieran quedado atrás invariables en el pasado. En general tendemos a pensar todas las cosas en nuestro trato cotidiano con el mundo en un sentido abstracto como si permanecieran o perduraran de manera estática, es decir, como si fueran puramente espaciales, destemporizando el tiempo para luego espacializarlo (como hace, por ejemplo, el pintor, aunque en su caso de manera inevitable), e Inciarte dice que, a causa de esta tendencia, tiene mucha razón el pintor Giorgio Morandi al afirmar que lo más abstracto de todo es el mundo visible¹⁷⁵.

Pero en realidad las cosas son temporales, están constituidas o consisten de tiempo, éste les es interno, perteneciente a su ser, de manera que a cada instante ya han cambiado, aunque sea imperceptiblemente. Por esto dice Inciarte que el realismo tiene razón desde el punto de vista espacial (la casa existe como algo permanente en el espacio), pero el idealismo la tiene desde la perspectiva temporal, en relación con el tiempo, ya que la casa no existe como algo permanente en el tiempo, sino que sólo existe el instante presente, que está fluyendo continuamente. Y que, si bien “hay al

¹⁷² Ibid., p. 247.

¹⁷³ Ibid., p. 248.

¹⁷⁴ Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 247.

¹⁷⁵ Cfr. Inciarte, F., TSL, p. 99. Véase también IPS, p. 117.

menos algo de verdad en lo que Hegel decía de que el tiempo es la verdad del espacio”¹⁷⁶, lo contrario (que el espacio es la verdad del tiempo) no es el caso.

Si esto es así, tenemos que hacernos cargo de que la presentación de cosas permanentes y extensas en el tiempo *es únicamente fruto de la reconstrucción abstracta que lleva a cabo la conciencia* en su poder retencional y protencional que, por otro lado, nos resulta necesaria para manejarnos más fácilmente en el mundo, ya que sin esta tendencia, a la que Inciarte califica de innata y no artificial, “no sabríamos a qué atendernos o, incluso, no podríamos ver las cosas, nos pasarían desapercibidas”. Éste es, además, el modo de proceder de las ciencias: proceden necesariamente abstrayendo, realizando este tipo de reconstrucciones de lo que no está presente, considerando el tiempo como algo extendido y no de manera metafísica. En esta medida dice Inciarte que adoptan una actitud idealista o lógica y, en consecuencia, se refieren al ser únicamente en sentido veritativo. Frente a ellas, la metafísica (o el arte abstracto en lo que tiene de similar con ésta) adopta una actitud realista que toma en cuenta el ser como tal¹⁷⁷. Por la amplitud total de perspectiva que le es propia, por la que no se ocupa simplemente de esto o lo otro, como hacen las ciencias, sino de la totalidad, puede notar que el mundo carece de consistencia en sí, que, en la medida en que sólo es ‘algo’, no es nada de por sí. Y por ello la metafísica es la única disciplina que puede presentarnos el mundo como creación o, lo que es lo mismo, como nada *de suyo*.

Que la sustancia sea como un caracol o un árbol que lleva en sí todo su pasado significa –frente a lo que ocurre en la dimensión espacial, que pueden distinguirse diversas partes espaciales en los objetos extensos, materiales que están unas al lado y fuera de otras– que *las cosas no tienen partes temporales*. Como veremos más detalladamente, los estados o los accidentes de una sustancia no son *partes* en ningún sentido al no ser *a parte rei* unidades distintas, discretas, separables o hasta cierto punto independientes, a diferencia de lo que ocurre con las partes espaciales, sino que unos se *superponen* sobre otros de manera continua modificándose mutuamente. Es decir, dado que el requisito básico para que algo sea una parte es que pueda ser realmente separado de otras partes o de la sustancia misma, los estados no pueden ser ‘partes’ temporales de la sustancia.

¹⁷⁶ Inciarte, F., FPSA, p. 265.

¹⁷⁷ Cfr. Inciarte, F., IPS, p. 199.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

En consecuencia, como Inciarte defiende, no puede hablarse de forma equivalente de “partes” en la dimensión espacial y temporal, como hace la ontología de eventos, ya que, como él explica, “puedes cortar una parte espacial –digamos, la mano– de un hombre sin matarlo, pero si fueras a cortar una parte temporal –pasada o presente (se puede ver de manera incluso más obvia que las “partes” futuras no son en absoluto partes)– terminarías matándolo (al menos en tu imaginación)”¹⁷⁸. Y esto significa, entonces, que la continuidad temporal está sujeta a condiciones más fuertes que la espacial.

Por tanto, para mantener la continuidad y, con ella, la identidad, hay que rechazar la idea de una mera sucesión, una concepción del cambio como pura sustitución discontinua, pues en ella no puede hablarse de una incorporación del pasado en el presente y, por tanto, no hay cabida para la noción de *envejecimiento*. Sólo si se admite la posibilidad de envejecer (que no significa otra cosa sino afrontar lo nuevo desde lo pasado vivido) puede hablarse de identidad:

Precisamente porque nada es dejado atrás, todas las cosas, mientras que están constantemente en el proceso de empezar de nuevo, están al mismo tiempo siempre envejeciendo¹⁷⁹.

Inciarte califica de “burda” la representación espacialista de la sustancia y del tiempo como una línea recta sucesión de puntos o estados *si tiene ambiciones metafísicas*, y acusa a concepciones como la de Quine –y se observa que este criticismo también es aplicable a Grossmann– de caer en ella por haber eliminado la idea de la identidad de las sustancias a lo largo del tiempo al sustituirla por una mera sucesión:

Rechazar la idea de la identidad de las sustancias con el paso del tiempo por esta razón, a saber, por abandonar totalmente la idea de sustancias físicas sería otra forma de aferrarse a esta burda representación¹⁸⁰.

Así, sólo la sustancia (en tanto que es idéntica con su propia esencia entendida como pura forma, como vamos a ver a continuación) que está presente totalmente en cada uno de los momentos de su existencia –y, por tanto, no se agota en ellos– garantiza su identidad a lo largo del tiempo, cosa que no es posible si se habla de estados o partes temporales y espaciales discontinuas de un sujeto, ya que en este caso no podría haber un yo que estuviese por completo en cada una de éstas, lo que equivale a decir que no

¹⁷⁸ Inciarte, F., FPSA, p. 68.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 265.

habría tal yo, es decir, no habría ninguna unidad real¹⁸¹. Es decir, la sustancia es la que garantiza la continuidad del cambio, que en la ontología de eventos se pierde. Entonces, en ésta la identidad de los objetos se vuelve ficticia, queda subordinada o dependiente de intereses puramente pragmáticos.

d) La sustancia que garantiza la identidad a lo largo del tiempo ha de entenderse en su sentido más propio como *forma*.

Hasta ahora hemos visto que es necesario admitir la sustancia para que pueda darse una verdadera continuidad y así asegurar la identidad de las cosas a lo largo del tiempo, su permanencia a través de sus cambios, siendo además la sustancia la única que cambia (y no los accidentes mismos, como dijimos). Pero ahora aparece la pregunta de *cómo hay que entenderla en su sentido más propio y específico* para que pueda efectivamente fundarla. Para responder a esto, y en vistas de lo que hemos tratado hasta ahora, hay que distinguir en ella dos aspectos: su dimensión *cambiante*, la sustancia en tanto que cambia, en un estado accidental u otro, y la sustancia en sí misma, en tanto que *permanece*. Mientras que la primera hace referencia a la sustancia individual, como compuesto o estructura, que incluye la materia, a la que los accidentes están ligados, que representa el índice de variabilidad de la sustancia; la segunda corresponde a la forma individual (pues ya vimos que la consideración de la sustancia como sujeto de los cambios, junto al hecho de que no puede recaer en la materia la función de individualización, exige admitir la individualidad de las formas¹⁸²). Entonces, el sentido primario de sustancia que da cuenta de su identidad en el tiempo ha de ser la *forma individual*, y así Inciarte se apoya en Aristóteles para decir que *únicamente ésta –y no la materia, ni el compuesto de materia y forma– es idéntica con la esencia*, constituye la sustancia en su sentido más propio, pues la forma da cuenta de la permanencia del individuo como el mismo: el *eidos* en el sentido de *forma essentialis* o *species* asegura su permanencia en la misma especie, que la sustancia no cambie esencialmente; y el

¹⁸¹ Cfr. Inciarte, F., TSL, p. 42.

¹⁸² Inciarte trata de demostrar que admitir la individualidad de la forma no implica necesariamente nominalismo, no es incompatible con una consideración de la forma como universal. (Véase Inciarte, F., TSL, p. 87).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

eidos en el sentido de forma individual (*forma substantialis*) asegura que una materia permanezca el mismo individuo a través de los cambios¹⁸³.

e) Además, la comprensión de la forma idéntica a la sustancia *como acto* garantiza la *unidad* de la sustancia.

En la visión de Inciarte el sentido superior o más alto de unidad es la *actualidad*¹⁸⁴. Ésta está por encima de la unidad de sucesión o la unidad de continuidad de partes espacialmente extendidas. Por ejemplo, este último tipo de unidad de continuidad de algo extenso no es suficiente para explicar la dimensión funcional de una cosa, sino que equivale a una consideración material, por lo que así no se contempla verdaderamente la cosa como unidad, sino como una diversidad de partes, aunque estén conectadas de manera continua:

Si la constitución metafísica de una sustancia implicara una amalgama de partes espaciales o temporales (como ocurre en el caso de Quine), entonces el compuesto real o (en una definición lógica) ideal no sería nunca capaz de formar una unidad de propiedades¹⁸⁵.

Inciarte observa que la forma última de un objeto puede tomarse de dos modos: simplemente *como forma*, como un determinado contenido; o *como acto*, en la modalidad de la actualidad. En el primer caso se considera la forma como una más entre otras, que se añade a las que ya hay, de modo que la cosa se concibe como un compuesto, como un todo material que llega a ser sólo cuando se dan todas sus partes. En cambio, cuando se entiende la forma última como acto, en tanto que es lo último, representa al mismo tiempo el *todo*, la totalidad del ser de la cosa implicada, por lo que, tomada en este sentido, no se puede considerar como un elemento más entre otros, pues es el decisivo. Desde esta perspectiva, en tanto que la última forma entendida como acto constituye el todo, puede tomarse también como la *primera*, porque con ella aparece la totalidad del ser de golpe, sin que éste sea resultado de ningún proceso de llegar a ser. Todas las otras formas son asumidas en ella, están implicadas en ella como su posibilidad, de manera que no son algo independiente, no pueden darse por sí solas, ni, por tanto, ir añadiéndose unas a otras de manera que fueran constituyendo progresivamente el todo. Es decir, al hablar de esta última forma como acto (y también

¹⁸³ Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 206.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 172.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 146.

del todo esencial o del todo metafísico; por ejemplo, en el caso del ser humano, del hombre completo y no solamente del alma) se hace referencia a un todo que, o se da del todo, completo, o no se da; no es un todo compuesto, resultado de un proceso temporal de llegar a ser paulatino a través de una adición de partes (de modo que antes de que se diera la última de éstas existiese ahí ya, pero sólo en parte). Se trata, como dice Inciarte, de “un ‘es’ (ser) que es, como auténtica entequeia, al mismo tiempo un ‘ha sido’ (haber sido), al igual que el ‘ver’... es un ‘haber visto ya inmediatamente’”¹⁸⁶, esto es, es por completo de una vez; se trata de un “surgir y morir sin llegar a ser”. Por ello dice también que lo relevante al tratar del hombre es que, cuando aparece el alma intelectual, está ya el hombre y está ya *completo*. Esto es, ni la forma, ni el hombre se constituyen gradualmente. El niño “no sólo está ordenado a ser un adulto, sino que –lo que es más importante– es ya un hombre, y en esta medida se da ya en su compleción”¹⁸⁷, como hombre no espera ninguna terminación esencial¹⁸⁸.

Aquí se ponen de manifiesto, como Inciarte nota, los dos significados de la palabra principio: no sólo es lo primero, el comienzo temporal de algo, sino también lo último, lo predominante en la medida en que domina el todo y por ello lo representa. En el caso de la forma entendida como acto, la última es también la primera, en estos dos sentidos: es la primordial en tanto que abarca la totalidad del ser y, por esto precisamente, supone también su comienzo temporal, porque sólo con ella empieza a ser tal cosa.

Inciarte ilustra esto mediante dos ejemplos. En primer lugar, el de las últimas pinceladas de una acuarela, las cuales admiten dos puntos de vista: pueden tomarse, por un lado, meramente como lo último (temporalmente) de la acuarela, lo último añadido a las pinceladas que ya existían o, por otro, en tanto que son las últimas, como representando el todo, la totalidad del cuadro. Inciarte advierte que sólo en este último caso puede entenderse la acuarela de manera específica como lo que propiamente es, como una obra de arte, puesto que el modo de consideración anterior responde a una consideración puramente material. Es decir, sólo en el último caso se da lo que Inciarte llama la “transformación estética”, en la que la obra no se observa ya meramente como

¹⁸⁶ Inciarte, F., FF, p. 52.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁸ Inciarte se plantea aquí una objeción referida a las plantas o los animales que nacen de huevos que, frente a lo que ocurre con los mamíferos, en los estados embrionarios (semilla, huevo) todavía no son lo que serán. Trata de resolverla explicando que esto se debe a que en el caso del hombre el “siempre ya completo” se refiere al individuo, mientras que en los otros casos lo hace a la especie.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

materia, como un conjunto de piezas materiales que se encuentran simplemente unas al lado de otras, sino que se toma como una pieza artística. En segundo lugar, pone el ejemplo de los números, que pueden tomarse también en los mismos dos sentidos: por un lado, simplemente como un compuesto, una adición de unidades, y entonces no se entiende propiamente como número o, por otro, como un número, un todo simple, de modo aquí se ve que lo último es al mismo tiempo el todo¹⁸⁹.

Inciarte hace notar que Aristóteles considera a la forma que se identifica con la sustancia como *actualidad*, y sostiene en su interpretación de este filósofo que éste es el paso clave en el curso de la *Metafísica*¹⁹⁰ en tanto que posibilita el máximo sentido de unidad.

Inciarte repara en la diversidad de niveles de reflexión (que no implican ninguna incompatibilidad, contradicción, ni necesidad de exclusión entre ellos, sino más bien una progresiva profundización) en los que puede tener lugar el pensamiento filosófico y que se dan, de hecho, en distintos momentos a lo largo de la obra de Aristóteles o Tomás de Aquino. Observa que en el nivel más alto de orientación al ser, en el que se supera el enfoque categorial o sustancialista (y que, por tanto, supone un giro de la atención de los caracteres morfológicos a los funcionales del ser, como dice Inciarte) se destacan unos aspectos estructurales en las filosofías de ambos autores que permiten contemplar a los seres desde una auténtica unidad. La comprensión de la diferencia o

¹⁸⁹ Cfr. Inciarte, F., FF, pp. 49-50.

¹⁹⁰ Es clave en el sentido de que abre camino en la *Metafísica* para la consideración teológica final de una sustancia verdaderamente primera entendida como puro ser, Acto puro, que realiza de manera totalmente plena el sentido primordial de sustancia y, en consecuencia, es también la realización total, más perfecta de la validez del principio de contradicción (es “el principio de contradicción vuelto positivo” –dice Inciarte–), es decir, de la exclusión de ser y no ser más allá del ámbito de lo contingente, de lo que tiene sólo posibilidad de ser. Esto es precisamente lo que persigue la metafísica: “Consiste en el esfuerzo de eliminar la contradicción que incluso en la forma de la doble posibilidad amenaza la validez incondicional del principio de contradicción” FPSA, p.22). En este sentido habla Inciarte de la unidad de los conceptos de *crisis* (separación entre ser y no ser) y *metafísica*, ya que de esa separación completa entre ser y no-ser que establece el principio de contradicción depende el conocimiento metafísico. Este paso a la teología filosófica se produce al dejar de lado la materia y forma como contenidos (el qué) y centrarse en su *modalidad*, en el modo de ser (el cómo: posibilidad y actualidad), puesto que así se abre el camino para la *analogía* entre ámbitos diversos (que hace referencia a una identidad de función entre ellos a pesar de sus diferencias de contenido (Cfr. TSL, pp. 28-29), y entonces aparece la consideración de un ser que es pura actividad, no de algo, sino autosubsistente, carente de todo contenido (y, por ello, no es expresable en una frase predicativa, sino que implica haber superado la estructura predicativa del lenguaje).

En el uso de la analogía encuentra Inciarte una similitud entre la *Metafísica* y el arte, ya que en ambas “la estructura o el modo de proceder es el mismo: lo importante en ellas no es el contenido, el qué, por lo que proceden eliminándolo en un proceso de descosificación a favor de la forma, el cómo” (TSL, p. 20). La poesía “opera con elementos, si se quiere, con conceptos, que por no ser unívocos sino *análogos* son de una estructura, a su vez, análoga a aquélla de los conceptos por los que la metafísica llega a lo máximamente universal y, a la vez, máximamente individual, a la actividad no accidental sino esencial del acto puro, a Dios” (TSL, p.21).

forma última como acto hace que ésta tenga la estructura de una *forma formarum*, de un sistema de sistemas (expresión que Aristóteles utiliza en el ámbito cognoscitivo, al decir que el hombre es en cierta medida todas las cosas, pero que tiene aplicación también en el ontológico), una unión de todas las formas y todos los actos en uno único, que corresponde al alma, en el caso de Aristóteles, y al *esse*, en Tomás de Aquino, y que sirve, por tanto, como factor de cohesión.

La afirmación de esta estructura implica una superación de la concepción de la *ousía* como un *compuesto* de materia y forma. Inciarte sostiene que esta interpretación de la sustancia es defendible, pero afirma que “no es en absoluto la significación más alta y más llena de implicaciones”, por lo que “si se permanece en ella uno se queda a mitad de camino hacia la superación del punto de vista sustancialista o subjetual”, “no es este significado el que puede hacer visible la virtualidad del enfoque estructural”¹⁹¹. Al mantener un dualismo de materia y forma y una distinción de las formalidades de las cosas como si fueran independientes o se dieran por separado, unas fuera y sobre las otras, se está instalado en una visión en cierta medida platónica. Esa consideración responde a un punto de vista *lógico*, no al modo de ser de la realidad pues, por ejemplo, el género tomado por sí mismo, libre o al margen de las diferencias no puede existir en la realidad. Para proceder ontológicamente, como dice Inciarte, es necesario lo siguiente:

No se puede partir de determinaciones eidéticas separadas para hacerlas llegar a un sujeto subyacente como impronta inevitable del *logos* predicativo; más bien hay que empezar por la cosa existente individual como un sistema de determinaciones y ver en estas determinaciones suyas aquello en lo que consiste la cosa, en virtud de la mutua referencia sistemática de éstas¹⁹².

Es decir, desde el punto de vista ontológico hay una prioridad de la unidad, de la interdependencia de formas frente a su consideración por separado en una especie de esquema vertical: “En este estar determinado mutuamente de las determinaciones ha de buscarse aquello que es la cosa”.

Por tanto, para instalarse en una dimensión auténticamente metafísica ha de llevarse a cabo una profundización en la concepción de la relación sustancia-accidentes y, paralelamente, forma-materia. No pueden tomarse como cosas distintas, ni como si hubieran de componerse o unirse para dar lugar a los entes, sino que sólo se logra esa perspectiva si se consideran ambas como siendo *la misma cosa*, aunque entendida *desde*

¹⁹¹ Inciarte, F., FF, p. 11.

¹⁹² *Ibid.*, p. 161.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

distintos puntos de vista, según su aspecto potencial, su capacidad de cambio, o según su aspecto de actualidad, es decir, desde el modo de su posibilidad o de su realidad. Desde esta comprensión de la relación se logra una superación del dualismo en un pensamiento estructural porque, como explica Inciarte¹⁹³, la realidad como entelequia no es simplemente realidad (como las Ideas en Platón), sino que es realidad *de*, referida a otro, a una materia de cierto tipo que es exactamente según la posibilidad lo que la entelequia es según la realidad¹⁹⁴, y si esto es así se puede decir que forma y materia no son cosas distintas, no son algo otro, sino que se atraviesan mutuamente. Por ejemplo, el alma no es ninguna otra cosa más allá del cuerpo, sino que es justamente él mismo pero tomado de distinta manera, en un sentido más alto o real. Entonces se produce lo siguiente, como afirma Inciarte:

Si nombro el alma, nombro al mismo tiempo con ello también el cuerpo, es decir, nombro ambos, pero no como alma y cuerpo (nombro sólo el alma), sino que nombro ambos (1) como lo mismo y (2) nombro esto ‘uno y único’ que ambos son no de cualquier manera, sino de la forma más alta en que puedo nombrar a ambos¹⁹⁵.

Desde este punto de vista se observa que la pregunta por la unidad de ambas dimensiones de la cosa no tiene lugar, está mal planteada, ya que no se trata aquí con ningún compuesto. Resulta errada toda búsqueda de unnexo, un elemento unificante que sea una tercera ‘cosa’ entre las otras, puesto que el todo está contenido ya en uno de los miembros (acto) de la manera más alta posible, en su mayor grado de unidad, como un todo unido; la actualidad como el sentido más perfecto de unidad “abarca o representa toda la sustancia en un sentido más comprensivo y unitario, desde el punto de vista más importante”, “capta todo el individuo por su ‘parte’ más fuerte o más propia. Esa ‘parte’ o aspecto es su realidad como opuesto a su posibilidad”¹⁹⁶, como explica Inciarte. Es decir, en lugar de buscar otra cosa más allá de los términos, debe mirarse en su propia constitución, y entonces la pregunta se soluciona inmediatamente pues, cuando las diversas dimensiones de una cosa se entienden como la potencia y el acto, la unidad entre ellas es originaria. Para que esto sea posible es necesario que la forma tenga cierta prioridad o independencia respecto de la materia en el sentido de que

¹⁹³ Cfr. Inciarte, F., FF, pp. 47-48.

¹⁹⁴ Y por esto dice Inciarte que el pensamiento de la sustancia no está tan lejos del pensamiento de sistema como muchas veces se ha pensado.

¹⁹⁵ Inciarte, F., FF, p. 48.

¹⁹⁶ Inciarte, F., TSL, p. 48.

está libre de ella, es completamente inmaterial, y en base a esto es posible esa interpenetración de ambas que permite la referencia a la cosa en su máxima unidad.

Si hacemos una comparación con la filosofía de Grossmann, el principio actual en un compuesto frente al potencial se asemeja al tipo de entidades que caen bajo la categoría de *relación* en el esquema clasificatorio de ellas que propone Grossmann, en el sentido de que ese principio actual relaciona o unifica en sí mismo todas las formas de una entidad sin necesidad de ser él mismo relacionado a ellas. Efectivamente, Grossmann dice frente a Bradley que ésta es la característica peculiar del tipo de entidades que son las relaciones, que, en analogía al pegamento, “no necesitan estar relacionadas por otra entidad a aquello que conectan”¹⁹⁷. También Inciarte afirma, siguiendo a Aristóteles y Platón, que “como principio general... vale que entre la relación y sus miembros existe una relación de dependencia unilateral, no en la medida en que la primera no pueda ser sin los últimos, sino en el sentido de que a ella le corresponde la primacía. Y entonces no puede ser ella misma un elemento ni estar compuesta de ellos”¹⁹⁸. Y, si esto es así, tampoco se puede decir que un todo o una estructura esté compuesta de sus elementos y, *además*, su relación o unión, como si ésta fuera un elemento más entre ellos, como también Grossmann nota¹⁹⁹, ya que entonces tendría que explicarse cómo ésta está a su vez unida al resto. Aunque los miembros del *conjunto* de los elementos que intervienen en una estructura no se distinguen entre sí *como miembros en tal conjunto*, al tratar de lo específico de una estructura hay que decir que está compuesta por ‘elementos en relación’ (y no por los elementos y, además, su relación).

Así se entiende, como dice Inciarte, por qué afirma Aristóteles en *De Anima* que no se puede preguntar si el alma y el cuerpo son uno; esta pregunta por la unidad posterior llega demasiado tarde, puesto que ya está ahí desde el principio en la medida en que uno de ellos es comprendido como acto: “La actualidad es una determinación formal capaz de combinar en una única forma (a saber, en sí misma) todas aquellas formas que la preceden en lo que es sólo un análisis puramente lógico (*ratione*)”²⁰⁰. Por tanto, sólo en esta visión se entienden las diversas determinaciones que se encuentran en

¹⁹⁷ Grossmann, R., CSW, p. 167.

¹⁹⁸ Inciarte, F., FF, p. 35.

¹⁹⁹ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 166.

²⁰⁰ Inciarte, F., FPSA, p. 146.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

un ser o en su definición como compendiadas en una única, que las abarca a todas como posibilidad y, por tanto, desde su visión más unitaria.

Inciarte explica en una serie de pasos cómo tiene lugar la sustitución de la especie por la diferencia específica en la definición de una cosa orientada al ser. Desde un punto de vista lógico, se puede decir que la especie es resultado de combinar o de sumar el género a una diferencia específica (especie=género+diferencia). Pero, dado que hemos visto que el género no se puede dar físicamente sin la especie, ha de decirse que el género es la especie misma, sólo que tomada indeterminadamente y, entonces, desde el punto de vista físico, se cumple lo siguiente: (especie=género) = diferencia. Por tanto, se ve, como dice Inciarte que “la diferencia no tiene al género a su lado, sino en sí misma, ya que después de la reducción se ha mostrado como idéntica con la especie. Es decir, la diferencia es la especie vista físicamente”²⁰¹. Y en Aristóteles este proceso unificador de supresión de la dualidad de género y diferencias culmina con la reducción de la diversidad de diferencias a una sola, la última e indivisible, en la que se contiene la totalidad de la esencia, en la que están encerradas todas las demás diferencias y, por tanto, el género, y así se revela como la unidad por la que los distintos momentos son integrados, pues, si no, se daría una reduplicación, y los conceptos o las definiciones no pueden contener lo mismo varias veces, ya que sería superfluo.

Inciarte se plantea la objeción de que, si se concibe la sustancia en su sentido primario como la forma sola, parece que Aristóteles se acerca demasiado al platonismo, y esto entra en contradicción con su rechazo a la concepción platónica del hombre que deja el cuerpo de lado en la determinación de su ser esencial. Pero Inciarte dice que “quizá es un no platónico de manera diferente a algunos aristotélicos”, y resuelve la paradoja diciendo que en un plano metafísico y no puramente lógico se puede dejar de lado el cuerpo bajo determinadas circunstancias, a saber, cuando lo que resta incluye el cuerpo y entonces abarca la totalidad del ser vivo²⁰², es decir, si el elemento actual abarca todo el ser, de modo que se puede decir que a la esencia del hombre pertenecen ambos, cuerpo y alma, pero de modo que ese “y” no aparece, esto es, sin caer en la representación de la composición, sino presentándolos como un todo unido, en su mayor grado de unidad posible a través de uno de ellos.

²⁰¹ Inciarte, F., FF, p. 22.

²⁰² Cfr. Inciarte, F., FF, p. 32.

En la filosofía de Tomás de Aquino también se observan tratamientos de la sustancia desde puntos de vista distintos que corresponden a los diferentes niveles de reflexión posibles acerca de ella. El *esse* puede tomarse simplemente bajo la perspectiva de su pura composición con la esencia, de modo que resulte una unión de *esse* ‘y’ *essentia* o *natura* o, más allá de ella, pueden considerarse en su interpenetración mutua, desde la que el respectivo ente puede ser tomado en su mayor unidad, cuando la naturaleza se toma como comprendida por el *esse*, y entonces éste es la última –y primera– forma que indica no sólo una parte de la cosa, sino su totalidad, es el ligamento actual que mantiene unidas la materia y las diversas formas y, como dice Inciarte, “entonces ya no se trata de “*homo y esse*”, sino del “*esse hominis*”²⁰³. Si la referencia al *esse* supone tomar en cuenta la totalidad actual de lo que es, al decir que éste es el único efecto de la creación no se niega, como explica Inciarte, la creación universal, de todo por Dios, no se disminuye su causalidad (como si solamente creara una parte de la creación y la esencia, por ejemplo, le preexistiera), puesto que el ser abarca la totalidad de lo que hay, atraviesa todas las formalidades. No hay nada que pueda estar presupuesto, porque todo lo que hay participa necesariamente de él en distintos grados, todo es ser en una manifestación más o menos concentrada, en mayor o menor intensidad, es un modo del *esse* más fuerte o más débil, de manera que se da en último término en unidad inseparable con él²⁰⁴.

El paso a la consideración propiamente metafísica del *esse* en Tomás de Aquino se produce cuando éste se concibe como lo más universal que fundamenta todo, pero no sólo en un sentido de una generalidad lógica, como un género, una totalidad de naturaleza puramente extensiva que contiene sólo de manera potencial a sus inferiores, sino cuando el mismo *esse commune* se considera también como *esse proprium*, es decir, cuando no sólo hace referencia a la existencia como lo más general, sino también como la actualidad de todos los actos, como lo más propio, un *esse* intensivo, es decir, se trata de una totalidad que, además, es actual. Es decir, este cambio de punto de vista o transformación en su tratamiento, a la que Inciarte denomina una “inversión interiorizadora” y unificadora del ser²⁰⁵, significa que no se trata de un género potencial que es determinado, limitado externamente a través de sus diferencias, sino que se trata

²⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 132.

²⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 141.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 131.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

de que “lo que es ya actual (la diferencia, el *esse*) es contraído internamente según sus posibilidades”²⁰⁶.

Inciarte explica cómo Tomás de Aquino llega al mismo resultado estructural que Aristóteles y lo supera por un camino distinto de él (no directamente a través del comentario a las obras de Aristóteles), que tiene que ver con la consideración de la omnipresencia del ser y los errores que había detectado en el platonismo: la separación entre las formas y su univocidad, que se habían entendido no sólo en un sentido lógico, sino también real:

A través de la universalidad del ser que todo lo abarca llega a la comprensión de la misma estructura metafísica a la que Aristóteles había llegado por el camino más corto, pero también más limitado del alma y la última diferencia específica²⁰⁷.

Así, si en Aristóteles el alma como *energeia* constituía, en cuanto que totalidad de la *ousía*, su más alta unidad, en Tomás de Aquino el *esse* desempeña el mismo papel y opera, en el mayor grado de concentración metafísica, como el garante de esta unidad más alta al constituir la actualidad de todos los actos y formas. En este planteamiento estructural de agudización de toda la sustancia en una última forma coinciden las metafísicas de ambos filósofos. E Inciarte encuentra una similitud entre la *ousía*, el *esse* y los números, puesto en los tres casos se trata de la unidad de una variedad, de una diversidad de elementos, que no supone un empobrecimiento en la medida en que no se pierden, sino que quedan conservados a la manera de un sistema de sistemas.

Para que esta última forma en tanto que totalidad pueda abarcar a todas las demás en sí, ha de entenderse de manera *analógica*. No puede tomarse en un plano *físico* como una característica común a varios tipos de cosas *de la misma manera*, y lo mismo ocurre con el género. Las diversas determinaciones de una cosa no tienen lugar en ella como capas independientes e inalteradas entre sí, sino que se modifican mutuamente, y así aparecen en una manifestación especial en cada tipo de ser, es decir, de manera analógica. Por esto hay que decir que los conceptos de alma y ser son distintos del género “ser vivo” entendido de manera lógica y abstracta, como dice Inciarte²⁰⁸. “No hay en rigor... tipos de alma que estén bajo el alma. Si esto es así, entonces la investigación sobre el alma y sobre los “tipos” de alma sólo puede llevarse a

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 113.

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

cabo en el ámbito de la analogía”²⁰⁹, al igual que ocurre con el ser y las distintas formas de ser. En este sentido afirma Inciarte, por ejemplo, que Sócrates y Platón “no son sólo diferencias de una especie (lógica), sino también diferencias *en* la especie (física o metafísica), al igual que según la relación física de las especies al género puesta de relieve por Aristóteles en *Met.* I 8, las especies no son diferencias *del* género, sino diferencias *en* el género diferenciado *en sí mismo*”²¹⁰, contraído internamente y no determinado de manera externa, por lo que hay que decir que son esencialmente distintos sin ser por ello de distintas esencias (específicas).

El mismo sentido tiene una afirmación de A. Kenny acerca de Tomás de Aquino en la que se refiere a las relaciones del género a las especies, y de la especie a los individuos. Dice que “las dos relaciones no pueden ser tratadas como instancias paralelas de la relación de lo indeterminado a lo determinado”²¹¹, pues, aunque la primera sí puede concebirse así (desde un punto de vista lógico, habría que decir), no ocurre lo mismo respecto a la segunda (desde un punto de vista metafísico), pues –dice– “ninguna colección de determinaciones individuará un individuo particular”. Por esto sostiene, más bien, que en un individuo concreto la materia (género) puede considerarse como indeterminada, pero que, frente a ella, lo determinado no es la forma, sino la materia informada por alguna forma²¹².

Esto implica que únicamente los conceptos análogos se refieren de manera adecuada a las cosas reales, están en relación directa con la realidad concreta, “corresponden a auténticos momentos constitutivos de la realidad”, pero al utilizarlos sabemos sólo contextualmente lo que decimos, puesto que la individualidad, la concreción no puede apresarse en palabras, aunque la analogía nos acerca, constituye una aproximación a ella. Frente a ellos, como dice Inciarte, cuando utilizamos conceptos unívocos sabemos exactamente lo que decimos, lo entendemos perfectamente, pero a ellos no les corresponde nada en la naturaleza (pues ya vimos que el género o la especie, por sí solos, no pueden darse en la realidad, sino de manera inseparable a la especie o la materia, respectivamente). Por tanto, la analogía permite captar aquello a lo que los

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 180.

²¹¹ Kenny, A., *Aquinas on Mind*, p. 110.

²¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 109-110.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

conceptos unívocos no llegan, lo general-concreto, que es lo primero ontológicamente²¹³.

Por tanto, si para Aristóteles y Tomás de Aquino todo el ser está contenido en una forma –el alma o el *esse*, respectivamente– entendida, por tanto, de manera analógica y no unívoca (puesto que sólo puede comprenderse así si es que abarca la totalidad del ser), ésta constituye el *polo de unidad* de la realidad y se supera el dualismo de una mera composición, como hemos visto que también ha de ocurrir para dar cuenta de la identidad del individuo a lo largo del tiempo. En esta forma está contenida la totalidad del ser, todas sus determinaciones, que aparecen ahora como algo potencial respecto a ésta, englobante de todas y, por tanto, más alta, y por eso ha de entenderse como la forma de todas las formas.

En la medida en que en la ontología de eventos se elimina la sustancia, se pierde también el sentido de actualidad en el que hay que entender la pura forma, como hemos visto, que queda sustituido por la noción de *proceso*. Así los individuos pasan a entenderse como una sucesión, una construcción, un llegar a ser o movimiento temporal a través de la adición de diversas partes espacio-temporales. Por tanto, al perder el concepto de acto, se cierra también aquí el paso a considerar un *primer principio* que sea pura actividad sustancial como opuesta a todo movimiento, que necesita de un sujeto para ser y es distinto, por tanto, de él.

Por consiguiente, si el rechazo de la sustancia –y su sustitución por estados espacio-temporales, sumas de accidentes o cualquier otro tipo de “partes” de la sustancia en relación de sucesión– lleva, como vimos en el capítulo V, a la negación del principio de no contradicción (como Aristóteles muestra en la *Metafísica*, rechazando todo tipo de holismo), para ser verdaderamente realista, como dice Inciarte, hay que admitir las sustancias:

El realismo y el rechazo de sustancias que están en cada momento enteramente presentes (que no tienen partes temporales) son incompatibles entre sí al igual, y por las mismas razones, que el esencialismo y el holismo²¹⁴ son incompatibles²¹⁵.

²¹³ Cfr. Inciarte, F., FF, p. 181.

²¹⁴ El esencialismo sostiene que hay distinciones entre las cosas debido a que cada una de ellas tiene su propia esencia, frente a la tesis holista de que cada cosa es todo lo demás, es decir, no hay verdadera distinción, separación o límites entre unas cosas y otras, que se traduce, en el plano del lenguaje, en el hecho de que cada palabra es puramente equívoca, significa todo.

²¹⁵ Inciarte, F., FPSA, p. 148.

En conclusión, a través de la consideración del sentido primario de sustancia, la esencia como *forma* y la interpretación de ésta como *actualidad*, como hace Aristóteles, se logra el máximo sentido de *unidad* y se explica la *identidad* de la sustancia a lo largo del tiempo, cómo puede permanecer la misma a través de los cambios, siendo ella justamente la que cambia.

C) La crítica grossmanniana a la ontología aristotélica y tomista

Grossmann califica en varios momentos las concepciones ontológicas de Aristóteles y Tomás de Aquino como *conceptualistas*, y sostiene que lo característico de esta posición filosófica es básicamente lo siguiente:

Según esta concepción, todas las cosas no-mentales son particulares (no universales, no generales), pero hay también universales. Sin embargo, todos estos universales son mentales, son nociones (ideas, conceptos) en las mentes²¹⁶.

Aunque dice que algunos se refieren a la posición conceptualista como un tipo de “realismo moderado”, él sostiene que en realidad este tipo de realismo “es nominalismo lisa y llanamente”²¹⁷, como se puede apreciar en el siguiente texto, en el que hace referencia a Tomás de Aquino como representante de esta postura al tratar acerca de las diversas opciones posibles que se plantean para dar cuenta del hecho de que una instancia es siempre instancia *de* una cierta propiedad:

En tercer lugar, hay el “realismo moderado” mencionado anteriormente en nuestro examen de la discusión medieval de los universales. (Esta concepción se le atribuye a veces a Santo Tomás. Véase, por ejemplo, COPLESTON 1962 II: 175-176). Lo común, según esta concepción, es el concepto blancura; todas las instancias de blancura caen bajo el mismo concepto. Por muy de moda que esta forma de nominalismo solía estar y probablemente está todavía, no es más plausible que la concepción de que las cosas son blancas porque las llamamos blancas. Es evidente que las cosas tendrían los colores que tienen, las figuras que tienen, etc. incluso si no hubiera mentes en absoluto y, por tanto, si no hubiera conceptos²¹⁸.

Frente a esto, Grossmann define su propia concepción ontológica como de “realista extrema”²¹⁹. Veremos un poco más adelante que, efectivamente, la postura de Grossmann está más cercana a un realismo exagerado que a uno moderado. Pero veremos también que el realismo moderado, tal y como se habla de él en la tradición aristotélico-tomista, no corresponde en absoluto al conceptualismo, porque, aunque –

²¹⁶ Grossmann, R., EW, p. 34.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

con Grossmann— este último está cercano al nominalismo, aquél no lo está de ninguna manera, frente a lo que él opina. También Garrido sostiene una tesis similar cuando dice que Grossmann hace una interpretación errónea de la teoría de la tradición escolástica acerca de los universales²²⁰.

Así, la crítica que Grossmann dirige a los planteamientos aristotélico y tomista consiste en una acusación de nominalismo porque lo único que se considera universal en ellos, según él, son nuestros conceptos y nada más²²¹. Grossmann señala que este enfoque erróneo del problema de los universales se debe a una premisa que está operativa en las visiones de estos autores y de los que les siguen:

Un supuesto crucial que guía a muchos filósofos medievales es que la esencia de una sustancia primera es idéntica a esa sustancia. (Compárese el argumento de Aristóteles en el libro Z, cap. 6, de la *Metafísica*)²²².

Esto corresponde exactamente a la tesis que hemos estudiado de Inciarte respecto a la sustancia aristotélica, que, por cierto, también Llano recoge al analizar las críticas a la noción de esencia de incurrir en una confusión entre los sentidos predicativo y de identidad del ser²²³. Según la interpretación que Inciarte hace de la sustancia, ésta en su sentido más propio, como idéntica a la esencia, es únicamente la *forma* (el alma, en el caso del hombre) y no el compuesto, pues sólo así se puede dar cuenta de la unidad de la cosa —en tanto que hay una forma en la que todas las demás están

²²⁰ Garrido, J., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 39 (nota al pie).

²²¹ Una variante de la posición nominalista puede encontrarse en la doctrina, que Grossmann también critica, de los *nombres comunes*, según la que se da cuenta de una situación en que una entidad ejemplifica cierta propiedad (por ejemplo, que ‘a’ es verde) a través de una sola cosa individual que es nombrada de dos maneras diferentes —una vez de manera propia (a través de un nombre propio) y otra de manera común (mediante un nombre común)—, de modo que estos nombres son relacionados por la cópula. El problema que Grossmann detecta en esta visión tiene que ver con que no encuentra ninguna interpretación plausible de la cópula. Para la crítica completa a esta posición véase: Grossmann, R., SM, pp. 67-68 y “Common names”, en *Essays in Ontology*, pp. 64-75.

E. Tegtmeier, quien comparte con Grossmann las premisas básicas de su filosofía, encuentra una relación entre el realismo de los universales y la aceptación de la categoría de estados de cosas y, correspondientemente, la postura nominalista (que va asociada a una visión de las propiedades como instancias —diferentes para cada uno de los individuos— o a la comprensión de la sustancia como un complejo de propiedades) y el rechazo de los estados de cosas, ya que en esta concepción las propiedades se comprenden como *internas* a cada cosa, sin ningún tipo de independencia respecto de ella (en la medida en que no pueden darse en varias entidades distintas, a diferencia de lo que ocurre en el realismo), por lo que no se ve la necesidad de hablar de una entidad compleja que recoja la relación entre las diversas entidades, por ejemplo, entre un individuo y sus propiedades. Cfr. Hüntelmann, R.; Tegtmeier, E. (Hrsg.), “Universalien und Sachverhalte”, en *Ontologie und Metaphysik*, pp. 139-141. También descubre la conexión entre la concepción de las sustancias como complejos de propiedades (instancias) y un monismo categorial (que rechaza los universales y los estados de cosas).

²²² Grossmann, R., EW, p. 40.

²²³ Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 133-134.

contenidas, una *forma formarum*–, y de su identidad en el tiempo –pues la forma representa la cosa en tanto que permanece, en tanto que es la misma a través de los cambios–. Grossmann plantea a esta tesis dos problemas distintos, como se ve en lo que dice inmediatamente a continuación:

No es sólo que este supuesto [la idea de que la esencia de una sustancia primera sea idéntica a esa sustancia] contradiga la concepción de que una sustancia primera consta tanto de esencia como de materia; es que conduce también a la conclusión de que no hay dos sustancias primeras que puedan compartir la misma esencia. [...] Y esta concepción, como acabamos de ver, conduce a la pretensión de que tiene que haber la esencia humanidad₁ que pertenece (o, más bien, que es idéntica) a Aristóteles, la esencia humanidad₂ que pertenece a Platón, la esencia humanidad₃ que pertenece a Sócrates, etc. Pero, entonces, ¿qué estamos diciendo cuando afirmamos que tanto Aristóteles como Platón son seres humanos? Ciertamente, no podemos negar que tienen algo en común. Éste es, me parece, el principal enigma al que se enfrentaron los filósofos medievales que filosofaron en un marco aristotélico: puesto que Sócrates y Platón no comparten una esencia común, ¿qué es lo que es común a ambos, de tal manera que a ambos los llamamos seres humanos? Si la esencia de Sócrates es idéntica a Sócrates, entonces es tan concreta como Sócrates. Las propiedades esenciales son concretas más bien que abstractas. El naturalismo, por tanto, es una consecuencia del supuesto de que las esencias son idénticas a sus sustancias primeras²²⁴.

Es decir, en primer lugar, Grossmann afirma que la tesis de la identidad de la esencia (forma) de una sustancia con esa sustancia que parece defender Aristóteles está en contra de la interpretación de la sustancia como un *compuesto* de materia y forma. Sin embargo, precisamente de esto hemos tratado ya. Ya hemos visto en el punto anterior (a.2, v.) por qué esa comprensión de la sustancia no es la más elevada, la que corresponde al nivel de reflexión más alto o propiamente metafísico en que puede tener lugar el discurso filosófico por los problemas que plantea (no da cuenta de la auténtica unidad de los seres, implica un regreso al infinito en tanto que la materia, los accidentes son siempre accidentes-de una sustancia, etc.).

En segundo lugar, Grossmann objeta que esta tesis conduce a una posición nominalista y entonces, por ejemplo, la humanidad de cada hombre habría de ser distinta en cada caso, esto es, tendría que concebirse como una instancia. También podría considerarse que esta visión lleva a una concepción de todos los individuos humanos como idénticos entre sí, como dice Angelelli²²⁵, en la medida en que la relación de identidad (que se daría, según Aristóteles, entre el individuo y su esencia) es transitiva, de modo que si ‘a’ es (se identifica con) hombre y ‘b’ también lo es, entonces

²²⁴ *Ibid.*, pp. 40-41. Objeciones parecidas –sobre todo la que se refiere a la derivación nominalista que Grossmann encuentra en la concepción aristotélica– son planteadas por E. Tegtmeier o R. Hüntelmann. Cfr. Hüntelmann, R.; Tegtmeier, E. (Hrsg.), *Neue Ontologie und Metaphysik*, p. 175 y p. 189.

²²⁵ Angelelli, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, p. 117.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

‘a’ es idéntico con ‘b’. Pero vamos a centrarnos en la derivación nominalista que encuentra Grossmann a esa tesis aristotélica. Ciertamente esta conclusión nominalista parece verse confirmada por la afirmación de Inciarte en su interpretación de la *Metafísica* aristotélica de que la forma –que representa toda la sustancia, que es idéntica a la esencia– es ella misma *individual (forma substantialis)*, en tanto que la materia misma no puede llevar a cabo propiamente una función individualizadora. Sin embargo, Inciarte respondería a Grossmann lo siguiente, que ya hemos visto en el capítulo V, frente a su acusación de nominalismo: que la comprensión de la forma como individual no implica necesariamente nominalismo, no impide seguir manteniendo su universalidad si se toma en cuenta la sustancia desde un punto de vista temporal, pues entonces se puede hablar de la universalidad de la forma *respecto a la materia de una y la misma sustancia*. Desde esta perspectiva (no espacial o ligada a la especie), la forma puede considerarse también universal.

No obstante, probablemente esta respuesta no deje satisfecho a Grossmann. El problema que sigue planteándose, que es el que preocupa fundamentalmente a aquél, tiene lugar a nivel de la especie y no tanto del individuo, es decir, aparece al tomar en cuenta *todos* los seres de un determinado tipo, esto es, todos los seres que comparten cierta propiedad, y es el siguiente: que, si la esencia, la sustancia de cada hombre es sólo la forma (y, encima, se añade que ésta es individual –aunque ya hemos visto en qué sentido –temporal– puede entenderse como universal–), ¿cómo se explica que todos los hombres tengan algo en común, que es lo que afirma la posición ontológica realista? Es decir, si cada hombre es idéntico a su alma, ¿puede acaso fundamentarse, a partir de esa asunción, lo que casi todos damos por supuesto, a saber, que somos iguales en cierto respecto, que todos compartimos una misma forma (humanidad)?, ¿cómo se da cuenta de la identidad cualitativa de los distintos hombres en ciertos aspectos?

La solución a esto la ofrece Inciarte, sin abandonar el realismo en favor de una posición nominalista, al distinguir *dos tipos de conceptos y dos planos diferentes de consideración de los seres: ontológico y lógico*²²⁶. Desde luego que en la concepción de

²²⁶ Llano rastrea el origen de la crítica al esencialismo, y lo sitúa en una consideración del ser desde una perspectiva exclusivamente lógica, que se remonta a la filosofía trascendental, en concreto, a la concepción kantiana del ser, que pervive de manera más o menos implícita en el tratamiento del ser por la mayor parte de filósofos analíticos: “En la raíz de la crítica al esencialismo, se encuentra un presupuesto no completamente dilucidado –proveniente de la tradición de la filosofía trascendental–, del que la analítica (incluso buena parte de la más evolucionada) no ha conseguido librarse por completo: el presupuesto del carácter exclusivamente lógico-formal del ser, su entera carencia de contenido; actitud

Aristóteles o Tomás de Aquino se puede decir desde un punto de vista *lógico* que la humanidad, o el género ser vivo conviene a todos los hombres, es exactamente (léase, unívocamente) el mismo para todos ellos. Pero desde el punto de vista de la *realidad* hay que tomar en cuenta la *analogía*: el alma, al igual que el ser, es un concepto análogo, no se dice de todos de la misma manera, pero la analogía no significa total equivocidad y, en consecuencia, no puede afirmarse que aquí esté implicado ningún tipo de nominalismo. Esto es, se puede decir que el alma racional o la *humanitas* se da en todos los hombres, es universal, *pero en un sentido análogo* ya que, en cada uno de los seres adquiere una determinación particular en tanto que en un plano ontológico sus formas se modifican mutuamente²²⁷.

Además, la tesis de que solamente la forma es idéntica a la sustancia no ha de interpretarse en el sentido de que se confundan las relaciones lógicas distintas de identidad y predicación, como Grossmann da a entender²²⁸. Inciarte repara efectivamente en la diferencia fundamental entre estos dos tipos de enunciados, que no queda anulada tampoco incluso en el caso de predicaciones sustanciales, pues mientras que los términos de una relación de identidad son reversibles, y ésta es transitiva, no ocurre lo mismo en los enunciados predicativos. Y sostiene, frente a lo que a veces se ha pensado, que Aristóteles de hecho no los confunde:

No parece haber afirmado tan rotundamente la identidad de aquello por lo que está el predicado sustancial “ser humano” –incluso si es la “esencia” de Sócrates– y Sócrates mismo. Parece, más bien, haber mantenido que el individuo (Sócrates o lo que sea) y su *ousía* como su ser

que conduce directamente al rechazo del concepto clásico de esencia [real, no meramente lógica o nominal]. Lo que está detrás es la tesis de Kant sobre el ser” (*Metafísica y lenguaje*, p. 137).

²²⁷ Por esto afirman Inciarte y Llano que en el ámbito ontológico la diferencia precede a la identidad, si es que por esta última se entiende una identidad abstracta, pues ésta es siempre posterior, fruto de la intervención del entendimiento. Y enfatizan que esto, sin embargo, no implica nominalismo. Cfr. Inciarte, F.; Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica* p. 276. Llano también llama la atención sobre los conceptos de identidad/diferencia numéricas y específicas, que son característicos de la metafísica aristotélica, y que podrían traerse al caso para resolver el problema. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, p. 134.

²²⁸ Llano observa que esta crítica de confusión de estos sentidos del ser (y también de la existencia y la predicación) que se achaca a la noción eminentemente aristotélica de esencia afecta plenamente a la metafísica, pues implica que ésta no se ha puesto en claro sobre su objeto específico. Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 125. Pero él considera, siguiendo la tesis de Geach acerca de la *identidad relativa* de los objetos, que no se puede separar de modo tan tajante la identidad de la predicación, pues para afirmar que algo es idéntico a otra cosa es necesario disponer de un criterio, esto es, de algún *predicado* con respecto al que se determine su identidad. Y dice que los términos contables (las propiedades o conceptos que pueden ser contados) aportan una condición suficiente para ello, pero que son los términos *sustantivos* los que desempeñan mejor esta función de criterio de identidad, porque proporcionan, además, una condición necesaria para ella. Cfr. *Ibid.*, pp. 208-209.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

verbalmente interpretado (es decir, como su actualidad o alma) son idénticos el uno con el otro²²⁹.

Es decir, lo que se llama allí “esencia” (y a lo que se refiere Grossmann al hablar de ella) es más bien la *forma essentialis*, que abarca también la materia, pero la única relación de identidad que se da, según Aristóteles, es entre el individuo y su forma entendida como *forma substantialis*, la forma que no incluye la materia pero que la abarca de alguna manera (como potencialidad o capacidad de cambio) en tanto que comprende la totalidad del individuo desde su perspectiva superior, y éste es el sentido primario o prioritario (y más unitario) en que se puede hablar de sustancia. Entonces, sólo si se mantiene la identidad del individuo y la esencia como *forma essentialis* se acaba derivando en una posición nominalista que, además, confunde esos dos tipos de enunciados, pero no si la forma implicada es únicamente el alma como la actualidad de un ser.

2. La relación de intencionalidad

En tanto que un tipo de relación, la intencionalidad presenta las características peculiares de este tipo de entidades que Grossmann detalla en su estudio ontológico de la estructura categorial del mundo. Por ejemplo, dado que su función es conectar entidades, todas las relaciones tienen una *dirección* o *sentido*, como ya Aristóteles o Russell percibieron, de manera que hay que distinguir dos lugares en ellas que no son intercambiables²³⁰. También son distintas las relaciones de otras entidades porque son *saturadas*, es decir, relacionan ellas mismas, por virtud propia otras cosas entre sí *sin necesidad de estar ellas mismas conectadas –a través de una relación de segundo grado– a cada uno de los términos de la relación* para poder ejercer su función relacional, como Grossmann descubre tras estudiar un argumento de Bradley en contra de la existencia de las relaciones²³¹.

²²⁹ Inciarte, F., FPSA, p. 171.

²³⁰ Aunque en ocasiones el intercambio de los dos términos de una relación binaria da lugar a proposiciones equivalentes, hay que distinguir la relación de equivalencia de la de identidad, como Grossmann no se cansa de repetir.

²³¹ “R es una peculiar especie de entidad diferente de *a* y *b*. Es diferente de *a* y *b* en que no necesita conexión para estar conectada con *a* y *b*, mientras que, por ejemplo, *a* no podría estar conectada con *b* a menos que hubiera una tercera entidad que las conectase” (Grossmann, R., SM, p. 155). Grossmann

A) La relación de intencionalidad no es un tipo de causalidad

Al pasar a describir, en concreto, la relación de intencionalidad, Grossmann hace patentes algunos de sus rasgos en comparación con otras relaciones. Uno de los más importantes –el hecho de que es característica únicamente de los fenómenos mentales, como decía Brentano– lo descubrimos en su contraste con la *relación de causalidad*, que es una relación determinante propia del mundo *físico* y, por tanto, necesaria en la explicación científica de él. Si se asimila la intencionalidad a cierto tipo de causalidad (por ejemplo, del objeto sobre el sujeto cognoscente), habría que entenderla correspondientemente como una relación física (justo al contrario de lo que perseguía Brentano al caracterizar mediante la intencionalidad exclusivamente a los fenómenos psíquicos), y esto traería consigo una concepción naturalista del conocimiento como un proceso *mecánico* de afección material al sujeto, que lo determinaría de manera necesaria a unos resultados cognoscitivos a partir de unas causas materiales.

Grossmann se opone a esta explicación causal o fisicista del conocimiento, trata de desligar la intencionalidad de todo componente causal porque no se puede decir que el objeto conocido sea la causa total de mi conocimiento de él, y con esto están de acuerdo los filósofos de la tradición aristotélico-tomista, que también consideran que la intencionalidad no supone ningún cambio o rendimiento físico en el mundo y, por tanto, no tiene tampoco una explicación naturalista, meramente material, biológica o en términos de computación. Más bien hay que decir que depende de la *libertad* (una libertad distinta de la de la voluntad, como dicen Inciarte o Millán-Puelles, que hace referencia a “la fundamental plasticidad óptica del entendimiento”²³²), es la experiencia –posibilitada por la carencia de una naturaleza totalmente material en el hombre– de no estar encerrado en los límites de uno mismo, y poder ser así, como decía Aristóteles, en cierta medida –en una medida acorde a nuestro grado de inmaterialidad– todas las cosas.

También Bergmann sostiene, de acuerdo con esta idea, que “el nexo de intencionalidad no puede encontrarse en la concepción científica”²³³, ésta no sirve para explicar el carácter específico y único de aquél, puesto que las relaciones que ésta proporciona (por una parte, los *nexos causales*, que relacionan cierto objeto externo

utiliza el símil de las relaciones con el pegamento para aclarar el status especial de aquéllas con respecto a otras cosas: las relaciones son como el pegamento, que no necesita de otro pegamento₂ para unir dos piezas, pues las pega por sí mismo.

²³² Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 459.

²³³ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 23.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

percibido, por ejemplo, con un estado fisiológico y, por otra, los *nexos paralelísticos*, que establecen una correlación entre estados fisiológicos y actos mentales correspondientes²³⁴) no son suficientemente íntimas o cercanas como para justificar la unión de acto e intención, pues son todas factuales, no lógicas²³⁵:

Cualquier explicación que haga el nexo intencional correlacional no hace justicia a su peculiaridad... Para nuestro propósito inmediato, por tanto, no necesitamos ni siquiera examinar la conexión causal. El nexo intencional no se puede encontrar en la manera de dar cuenta científica²³⁶.

B) El carácter trascendente del objeto intencional al acto

Grossmann sostiene que la relación entre acto y objeto tampoco corresponde a ningún tipo de *inclusión, de relación todo-parte*, es decir, el objeto de la mente no se tiene como una parte de la conciencia, sino que es trascendente a ella como, por ejemplo, Husserl o Twardowski (en su distinción de objeto y contenido) afirman, entre otros, frente a la idea inicial de Brentano (que empleó para tratar de resolver el problema de los objetos intencionales inexistentes y que, no obstante, después rechazó²³⁷) de la inmanencia del objeto al acto, de que el objeto está contenido o incluido dentro de la vivencia, es un componente de ella (habla a veces de “contenido”,

²³⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 22-23.

²³⁵ Bergmann concibe el nexo de causalidad como Hume, como sintético, descriptivo y existente; a diferencia del nexo de intencionalidad entre un pensamiento y su intención, al que considera, además de subsistente, “analítico, lógico y específico [de la mente]” (Cfr. Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 23). Dice que las palabras “lógico” y “analítico” son inseparables (Cfr. Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 33). En su denuncia a los que rechazan las relaciones como ingredientes reales del mundo, sostiene Bergmann que todas las conexiones han de tener algún status ontológico, que es, en algunas de ellas como la de intencionalidad, el de la *subsistencia*. Dice que los que ignoran esto cometen un error de reísmo, pues sólo admiten la existencia de cosas –en el sentido en que él utiliza esta palabra: como individuos y caracteres– y no de subsistentes, y considera que esto lleva en sí una tendencia al idealismo en la medida en que se entiende una parte del mundo, las relaciones, como aportadas por la mente, es decir, como entidades puramente mentales.

A pesar de todo, sostiene que las conexiones de mismidad y diversidad constituyen una excepción, puesto que las considera como conexiones primarias y dice que de ellas no hay que buscar fundamento ontológico (Cfr. Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 129): “No son representadas, sino que meramente se muestran ellas mismas por la mismidad o diversidad de los (tipos de) expresión” (Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 148). Aquí se encuentra una similitud con la tesis de Wittgenstein según la que “decir de dos cosas que son idénticas no tiene sentido, y decir de una que es idéntica consigo misma no es decir nada” (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.5303) En la medida en que consideraba los enunciados de identidad como carentes de sentido, Wittgenstein también decía que la identidad de objeto se muestra simplemente por la identidad de signo, y no se afirma, no hay que usar para ella un signo de identidad. Para las críticas de Grossmann a estas tesis de Wittgenstein, véase CSW, pp. 172-173.

²³⁶ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 23.

²³⁷ Cfr. Grossmann, R., SM, p. 56.

de la referencia a un contenido en lugar de hablar de “objeto”²³⁸). Por ejemplo, dice Grossmann:

Como nosotros utilizamos estos términos, un objeto inmanente es una contradicción en los términos. El objeto de un acto es siempre externo al acto. Lo que es inmanente es el contenido. El contenido de un acto mental no podría existir sin el acto, mientras que su objeto no depende del acto para su existencia. El monte Everest, por ejemplo, no depende para su existencia de tu concepción de él. Existiría incluso si no hubiera en absoluto ningún acto mental; incluso si nadie lo hubiera visto nunca o pensado²³⁹.

Si el objeto fuera *parte* del acto mental –dice Grossmann– la toma de conciencia de, por ejemplo, un acto de percepción debería incluir también una toma de conciencia del objeto de ese acto de percepción, y según Grossmann esto no es evidente, sino que cada acto tiene un solo objeto²⁴⁰. Dice de manera explícita frente a Brentano:

El objeto de un acto no es, de hecho, parte de ese acto. La relación que existe entre un acto y su objeto no es la relación de un todo a sus partes. Ni un objeto es inmanente en ningún otro sentido a su acto²⁴¹.

No puede ser inmanente a la vivencia porque, si fuera un ingrediente suyo, tendría que cambiar con cada acto. Pero ocurre que el objeto de la conciencia puede ser el mismo sin que la conciencia dirigida a él durante un lapso de tiempo sea individualmente *la misma*. Es decir, no hay tantos objetos como actos; no se puede dar cuenta de una percepción interrumpida que vuelve sobre un mismo objeto como un mismo y único acto perceptivo, sino que, como dice Husserl:

La percepción misma es lo que es en el fluir constante de la conciencia y ella misma es un fluir constante: constantemente se convierte el ahora de la percepción en la conciencia de lo pasado hace un instante que le sigue sin solución de continuidad a la vez que destella un nuevo ahora, etc.²⁴²

La mismidad de objeto de varios actos de conciencia es posible gracias a que los diversos actos que se refieren a ese objeto están en *síntesis interna*, esto es, es posible en

²³⁸ “Todo acto mental está caracterizado por lo que la Escolástica de la Edad Media llamó la intencional (o mental) inexistencia de un objeto y lo que nosotros podemos llamar, aunque no completamente de manera no ambigua, referencia a un *contenido*, dirección hacia un objeto (que no ha de ser entendido aquí como significando una cosa), u objetividad inmanente. Todo fenómeno mental *incluye algo como objeto en sí mismo*, aunque no lo hacen todos de la misma manera” (Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 88 (la cursiva es mía)).

²³⁹ Grossmann, R., FW, pp. 54-55.

²⁴⁰ “No es evidente que la conciencia del acto de percepción deba ser también una toma de conciencia del objeto X. Llamemos P al acto de percepción. X es el objeto intencional de P. Pero el acto separado de toma de conciencia no tiene por objeto intencional a X, sino más bien a P”, Grossmann, R., SM, p.23.

²⁴¹ Grossmann, R., SM, p. 24.

²⁴² Husserl, E., *Ideas I*, p. 92.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

la medida en que hay una conciencia sintética. Husserl define la síntesis como “el modo de conexión que une un acto de conciencia con otro acto de conciencia”²⁴³. Es decir, hace referencia a la relación entre los modos de aparecer o escorzos de un objeto trascendente, entre las diversas variantes fenoménicas de un objeto, de manera que hagan surgir un mismo objeto, la unidad idéntica de él.

Ni siquiera en el caso de una relación intencional a un objeto *inexistente* es verdadera esta comprensión de la relación acto-objeto como una relación todo-parte, pues incluso cuando el estado de cosas al que nuestra mente se dirige no existe de hecho, se da una verdadera relación intencional a un objeto extramental (al igual que es verdaderamente material el objeto intencional de un acto sensible de percepción, a pesar de que éste no exista, como afirma Millán-Puelles, pues sólo así se puede explicar la inmediatez con que lo percibimos, que caracteriza a la irrealidad sensible frente a la inteligible). Además, si se entendiese de esta manera el objeto intencional como una parte del acto mental, la relación entre ellos tendría que ser *espacial*, de manera que habría que entender a la conciencia como un receptáculo corpóreo, cosa que parece indudablemente falsa.

C) Presencia física y presencia intencional

Tampoco basta para explicar el hecho del conocimiento una relación *espacial* entre sujeto y objeto; la presencia física del objeto, su mero estar en la proximidad espacial *no asegura, no es condición suficiente* de su presencia intencional (si no, todas las cosas conocerían por el hecho de encontrarse ante cualesquiera otras). De hecho, tampoco es ella condición *necesaria* para el conocimiento, pues éste puede tener lugar en la ausencia física del objeto mentado, a pesar de que no se me esté apareciendo en este sentido, aunque no se me esté dando como fenómeno. Por ejemplo, la utilización del lenguaje y su interpretación, la comprensión del significado tiene lugar en la mayoría de ocasiones sin la manifestación o donación física al sujeto del objeto representado por ellas. Para estos casos existe precisamente el lenguaje pues, si bien éste no trae a la presencia el mundo que representa en sentido físico, sí lo hace en otro sentido, en sentido intencional, que es la presencia más plena que puede alcanzarse en tanto que supone el haber comprendido el objeto. Por tanto, algo puede ser objeto

²⁴³ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Meditación segunda, p. 87.

mental sin ser fenómeno. Más abajo, en el capítulo XIII, veremos esto más detalladamente.

D) La relación de intencionalidad aplicada a los conceptos de propiedades

Como un caso concreto de relación intencional, hay que advertir que tampoco ha de confundirse la intencionalidad de una idea o concepto a su objeto con la *relación que se da entre una propiedad y su extensión*, como Grossmann señala, entre otras cosas porque no pueden identificarse, no son lo mismo las ideas y las propiedades (por ejemplo, la idea de rojo no es la propiedad rojo, por el mero hecho de que una cosa es una entidad mental y la otra no y, en consecuencia, tienen propiedades distintas, por ejemplo, las ideas no son el tipo de cosas que tengan colores). Si se comete el error de asimilarlas, es fácil también caer en la equivocación de pensar que el objeto intencional de la idea es la extensión de la propiedad, como le ocurre a Bolzano según explica Grossmann²⁴⁴. Sin embargo, éste hace notar que una idea puede ser tanto de una propiedad como de su extensión, es decir, del conjunto de entidades que caen bajo ella:

Debemos distinguir entonces entre estas propiedades, por una parte, y las ideas (mentales) que se dirigen a ellas, por otra. Además, debemos reconocer la existencia de ideas mentales que tienen como intención no estas propiedades, sino sus extensiones. La idea de la propiedad de ser un filósofo griego no es obviamente la misma que la idea de la clase de filósofos griegos²⁴⁵.

Y, en otro lugar, dice también:

Ni la relación entre una propiedad y aquello de lo que es propiedad es la misma que la relación entre un concepto y aquello de lo que es un concepto. El concepto humano, por ejemplo, es un concepto de la propiedad humano y no de Sócrates, Platón, etc. El concepto cuadrado es un concepto de la propiedad cuadrado, no de esta y aquella cosa cuadrada. Por supuesto, hay también un concepto de Platón y un concepto de Sócrates pero estos no son idénticos con el concepto humano²⁴⁶.

Por tanto, parece que un concepto como el de rojo, por ejemplo, es concepto únicamente de la propiedad universal rojo, y no de todas las cosas rojas particulares que comparten esa propiedad, es decir, no menta todas éstas, no es concepto de la extensión (si no, se trataría de la idea de un *conjunto*), aunque de manera derivada puede referirse a un grupo de cosas particulares en tanto que éstas comparten lo universal a que se

²⁴⁴ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 338.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 338.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 123.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

refiere el concepto²⁴⁷. Si esto es así, la relación entre los conceptos de propiedades como contenidos mentales y sus objetos intencionales es *de uno a uno*, y no de uno a muchos, por lo que no se podría decir propiamente que los conceptos tienen extensión, sino que ésta pertenece sólo a los conjuntos (estos han de tener, según se sigue de lo que dice Grossmann al desligarlos de las propiedades, únicamente extensión, pero no intensión). Así, no sólo es el concepto de esa propiedad –que es el contenido de un acto de simple aprehensión– en sí mismo universal, sino que también tiene como objeto o apunta a algo universal. Sin embargo, esto no significa que no puedan darse conceptos de cosas particulares, por ejemplo, de la mesa de mi habitación, cuando se tiene el concepto de ese tipo de cosa, de su modo de ser y se ha tenido un conocimiento sensible de ella.

E) La relación de intencionalidad no puede asimilarse a una relación de *semejanza*. La tesis clásica de la *identidad* del objeto conocido y el sujeto cognoscente en acto.

También insiste Grossmann en que la relación de intencionalidad no consiste en ningún tipo de *semejanza* entre los contenidos mentales y aquello a lo que apuntan, y considera que fue Descartes el que se percató por primera vez de esto:

La idea de Jumbo, un cierto elefante, es, no sólo diferente de Jumbo, sino que ni siquiera se parece a él. Esta proposición de la filosofía cartesiana, creo, es fundamentalmente correcta²⁴⁸.

Con esta tesis Grossmann entiende que Descartes se posiciona frente a la tradición aristotélica, que tomaba erróneamente, según él, la relación entre concepto o idea y objeto como una relación de identidad:

Según la tradición aristotélica, las cosas externas son conocidas directamente mediante ideas (conceptos, nociones), porque una idea es idéntica con una cosa externa tal y como existe en la mente. Una y la misma esencia o naturaleza, tal y como se dice a veces, puede existir materialmente en el mundo externo y también, pero inmaterialmente, en la mente. Al conocer la idea, la mente conoce *ipso facto* su objeto, porque la idea es el objeto tal y como existe en la mente. No creo que esta visión sea inteligible. Pero, sea como fuere, lo que debemos notar es que

²⁴⁷ No obstante, Grossmann desmonta la relación que se ha establecido frecuentemente entre los conjuntos y las propiedades al tratar de la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no son conjuntos de sí mismos (y otras como la del conjunto de todos los conjuntos). Esa paradoja enseña que, aunque pudiera admitirse la propiedad ‘ser un conjunto que no es miembro de sí mismo’, ésta no determina, frente a lo que Frege cree, ningún conjunto, es una expresión descriptiva vacía, puesto que si el conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos *es miembro de sí*, entonces no debería ser miembro de sí; y si *no es miembro de sí*, cumple la condición que han de cumplir sus miembros y, por tanto, ha de ser miembro de sí. Cfr. Grossmann, R., CSW, pp. 216-220.

²⁴⁸ Grossmann, R., CSW, p. 28.

el cartesianismo rompió con esta concepción acerca de cómo conocemos el mundo externo de una manera decisiva²⁴⁹.

Según explica Grossmann, la tesis clásica de la identidad (e, igualmente, de la semejanza) entre las ideas y sus objetos le pareció a Descartes errónea por considerar que estas entidades pertenecen a los ámbitos ontológicos fundamentalmente heterogéneos de la *res cogitans* y la *res extensa*, y frente a ésta propuso una relación de representación sin semejanza.

Vamos a ver más detalladamente la concepción de Grossmann de la forma clásica de explicar el conocimiento, centrándonos ahora fundamentalmente en esa tesis de la identidad, para hacer luego unas observaciones a su interpretación.

a) La interpretación de Grossmann de la teoría aristotélica del conocimiento

De acuerdo con lo que dice Grossmann, la forma aristotélica de dar cuenta del conocimiento está basada en tres principios: el principio de la inmanencia, por el que la mente sólo puede conocer lo que está en ella, el principio de la identidad entre concepto y objeto, y el principio de que la mente no puede conocer las cosas en su individualidad:

Hay tres partes en este análisis en las que quiero hacer hincapié para futuras referencias. En primer lugar, la tradición asume que en la percepción la mente no alcanza a entablar contacto directo con Óscar [una manzana que ha puesto como ejemplo]. Está relacionada directamente sólo con lo que está *en* ella, a saber, con la forma de Óscar tal y como existe mentalmente. Llamaré a esta importante asunción “el principio de inmanencia”... En segundo lugar, aunque la mente sólo puede conocer lo que está en ella, a pesar de todo conoce la forma de Óscar, ya que esta forma está literalmente en la mente... La relación entre el concepto y su objeto, entre la forma como existe en la mente y como existe en la sustancia es una de identidad. Llamaré a ésta “la tesis de la identidad”. En tercer lugar, la materia de esta manzana particular, la materia de Óscar no existe en la mente del sujeto percipiente... Como esta materia nunca existe en la mente, no podemos percibir a Óscar en su individualidad. Se sigue que no podemos realmente percibir la manzana individual Óscar, sino meramente su forma²⁵⁰.

Grossmann considera que estas tres tesis que adjudica a la concepción aristotélica del conocimiento se implican mutuamente. Justifica la atribución del principio de inmanencia al pensamiento de Aristóteles como consecuencia que se sigue de la premisa de que la forma en la mente del objeto conocido es exactamente la misma que la forma del objeto en la realidad, es decir, considera que es correcto afirmar de Aristóteles la tesis de que sólo conocemos lo que está en nosotros precisamente porque ello se identifica con el objeto conocido o, al menos, con su forma. Esto es, más

²⁴⁹ Ibid., pp. 27-28.

²⁵⁰ Grossmann, R., FW, pp. 3-4.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

exactamente se puede decir que encuentra que la tesis de la identidad de la forma en la mente y la forma en la realidad, junto a la idea de que la mente no puede conocer las cosas en su individualidad, que sólo conoce lo general (la forma frente a la materia) implican que conocemos únicamente lo que está en nosotros. Es decir, el principio de inmanencia se deduciría del principio de identidad y del de la imposibilidad del conocimiento de lo singular. A su vez, la idea de que no conocemos lo particular se debe, según dice, a que lo que se tiene en la mente es idéntico sólo a la *forma* del objeto real, y no al objeto completo.

Según él, la llegada de la filosofía moderna supuso una serie de cambios con respecto a estos principios, fundamentalmente el de la identidad de concepto y objeto, que implicaron una transformación de la visión del conocimiento en general.

Tenemos que ver, en primer lugar, que al menos uno de los principios que Grossmann adjudica a la concepción clásica del conocimiento no es verdadero de ella, pues el principio de inmanencia no corresponde en absoluto a esta tradición, como estudiaremos en el capítulo XII. En segundo lugar, hay que explicar el sentido de la tesis de la identidad de concepto y objeto y sus implicaciones respecto a la naturaleza de los conceptos, que Grossmann no parece comprender adecuadamente al deducir de ella el principio de inmanencia. Por último, tendremos que tratar el tema del conocimiento de la individualidad y, en concreto, si la percepción alcanza o puede captar lo individual, o si el conocimiento es sólo de lo universal, pero esto lo haremos más adelante, cuando tratemos algunas de las objeciones que se han planteado a una explicación del conocimiento intelectual basada en la abstracción. Vamos a centrarnos ahora en la tesis clásica de la identidad del contenido mental y el objeto intencional en el acto de conocimiento, para hacer después unas observaciones a las afirmaciones de Grossmann a este respecto.

α. La tesis de la identidad del cognoscente en acto y lo conocido en acto.

La manera de dar cuenta de la relación entre concepto y objeto –entre la forma de un objeto en tanto que conocida, en tanto que se da en la mente y la forma de ese objeto en la realidad– en el acto de conocimiento como una identidad²⁵¹ por parte de la tradición aristotélico-tomista muestra cómo ha de entenderse en ella de manera

²⁵¹ Que es reflexiva, en el caso del juicio.

adecuada la naturaleza específica de las ideas y lo que ésta implica. Esta tesis hace referencia a que en la actualidad del conocimiento el acto del cognoscente y el de lo conocido coinciden o se conmensuran estrictamente (pues tanto hay de acto como hay de conocido, y tanto hay de conocido como de acto, por ejemplo, tanto hay de gustar el dulce del azúcar como del ser dulce de éste. Es decir, el ser dulce del azúcar es el saber dulce de la lengua, lo cual no implica la tesis idealista de que el azúcar no es dulce en sí mismo, pero su actualidad como dulce la alcanza en el acto de saborear de un sujeto²⁵²). Es decir, la identidad que se verifica en el conocimiento consiste en que el cognoscente se convierte en el acto de conocimiento de alguna manera en lo conocido.

A pesar de esta relación de identidad entre las formas en el acto de conocimiento, no se pasa por alto la diferencia fundamental entre los órdenes físico y mental. La teoría clásica no considera que aquéllas se den de igual manera en el plano lógico y en el ontológico, en el ámbito de la realidad objetiva y de la realidad formal. Tanto Aristóteles como toda la tradición que le ha seguido se ha percatado de las distinciones fundamentales entre estos dos planos:

Por una parte, el concepto es una abstracción, una distinción o separación de una forma o aspecto de un objeto frente a las demás formas del mismo objeto (o a las de otros objetos distintos), pues las formas se dan en la mente, se tienen como conocidas de esta manera separada o abstracta, en la medida en que el conocimiento consiste precisamente en hacer esas distinciones. En cambio, *en la realidad* la forma que el concepto apresa se da siempre acompañada, entremezclada y de manera *inseparable* de las demás formas del mismo objeto y su materia, en caso de que se trate de un objeto material. Es decir, una pura forma sola no puede existir en la realidad (por ejemplo, la forma o el género de la animalidad, como vimos), tiene lugar siempre como *momento* y no como algo independiente.

Por otra parte, la forma real y la forma en tanto que conocida se dan en cada uno de estos ámbitos con modos de ser distintos. En la realidad, la forma es poseída por los objetos de manera natural y subjetiva, haciendo que estos sean precisamente lo que son, que tengan cierto modo de ser, y de aquí se deduce fácilmente que la forma conocida no

²⁵² En palabras de Aristóteles: “El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se produce conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición a aquél y ‘sonación’ a éste”. (Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 2, 425b 26- 426 a2).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

puede darse en el cognoscente de la misma manera como existe en la cosa real, porque la forma conocida no determina la esencia del ser cognoscente, sino que éste ya tiene la suya propia. Si pudiera recibir físicamente todas las formas que conoce, se violaría el PNC en el ámbito ontológico, puesto que la misma cosa sería a la vez en el mismo sentido (físico) todas las cosas que en ese momento conoce en acto. Esto queda expresado al decir que la forma en la mente se da de manera *intencional* u *objetiva*, tiene el ser de una presencia mental. Justamente a través del reconocimiento de esta manera especial de tener las formas de los objetos en la mente se explica el hecho del conocimiento.

Así, al darse en ámbitos distintos, mental y real, las formas han de tener propiedades diferentes en cada uno de ellos, por ejemplo, una forma pensada no ejerce ninguna actividad en el sentido de que no tiene eficiencia física, mientras que la forma real sí puede tenerla.

Por tanto, se considera que la diferencia esencial en los modos de ser lógico y ontológico de las formas, que es crucial en tanto que es lo que explica precisamente el conocimiento y mantiene el realismo, *no impide ni imposibilita que se entienda la relación concepto-objeto como una identidad*, siempre y cuando se tenga en cuenta que se trata de una identidad *intencional* y no física o material. El concepto es la misma cosa que representa (pues, si no, no sería concepto, conocimiento precisamente *de* esa cosa o aspecto de ella y no de otra), pero con un ser intencional o mental y, por tanto, *sin eficiencia física*. Una identidad física resultaría imposible a causa de esa distinción entre los dos planos, a causa de la naturaleza específica de las ideas y porque, por ejemplo, puede tenerse el concepto de un objeto incluso después de que éste haya desaparecido, o puede ocurrir que el concepto de un objeto existente nunca se dé porque nadie lo piense. Con esto se puede observar que el motivo cartesiano para rechazar la tesis de la identidad entre las ideas y sus objetos en el acto cognoscitivo no es un motivo suficiente ya que, si se reduce, como sostiene Grossmann, al hecho de que estas entidades son de tipos esencialmente distintos, se queda sin fundamento, se vuelve injustificado en el caso de una idea que tiene a otra idea como objeto, pues en esta situación ambas entidades pertenecerían al ámbito de la *res cogitans*.

Conviene llamar la atención sobre el hecho de que este ser intencional que se atribuye en la tradición aristotélico-tomista al objeto en tanto que conocido *no hace referencia a un auténtico modo de ser o de existir que este objeto tiene al darse en la*

mente. Por ejemplo, no significa que tenga un tipo de ser distinto y menor que la existencia, por ejemplo, la subsistencia, en ninguna de las dos situaciones siguientes: ni en el caso de que se trate de un objeto efectivamente existente que, a la vez, es pensado (pues lo que existe y pasa a ser también objeto intencional de la mente no adquiere por esto otro modo de ser que se le añada); ni en el caso de que, careciendo de toda existencia extramental, sea meramente objeto intencional de un acto (pues lo inexistente, por el hecho de ser objeto en la mente no adquiere tampoco ningún modo de ser, sino que sigue sin existir). Es decir, la mental o intencional inexistencia de un objeto, su presencia objetual no es un modo de ser, un cierto tipo de existencia que tenga la cosa en la conciencia (la distinción de Aristóteles de los diversos sentidos del ser –ser como el acto o la potencia, ser existencial o veritativo, ser *per se* o *per accidens* y ser en el sentido de las categorías– no recoge a éste como uno de ellos), sino que, como Brentano finalmente consideró, es una descripción imprecisa del hecho de *tener algo como objeto*, de referirse o pensar en ello. Es decir, sostener que algo existe en la mente intencionalmente en cuanto objeto no significa otra cosa más que decir que se tiene ante la mente, que es pensado por ella, indica simplemente que tiene una presencia mental, y no que tiene cierto tipo de existencia. Esto puede probarse porque lo que tiene ser intencional, al menos en tanto que objeto de una mente, considerado únicamente en esta dimensión, no existe propia y estrictamente, por lo que el ser-objeto no puede consistir en ningún modo verdadero de ser, como también Millán-Puelles dice. Así, Brentano dijo que la palabra “inmanente” es sinsemántica, no significa nada por sí misma, al igual que la palabra “objeto” en la significación de objeto intencional, y en este caso lo único que puede decirse que exista es alguien que lo tenga, que tenga algo como objeto (O. Kraus se refiere a la ambigüedad que pesa sobre esa palabra, pues puede referirse a una cosa o entidad real –y entonces es autosemántica– o a un objeto intencional, y entonces es sinsemántica²⁵³).

En lugar de hablar, como hace la tradición escolástica, acerca de distintos tipos de existencia que tuvieran las cosas según se den en la realidad y/o en la mente (una existencia real, natural o subjetiva, frente a una existencia o modo de ser intencional u objetivo), Grossmann dice que sólo hay un único tipo de ella y que, de aquello que meramente existe como objeto intencional, como puro objeto, no es adecuado decir que exista de ningún modo. Dice en este sentido:

²⁵³ Cfr. Introducción de O. Kraus a la edición de 1924 de *Psychology from an Empirical Standpoint*.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Los filósofos han dicho tales cosas –y Brentano era uno de ellos– como que el monte Everest existe, no sólo en tu mente, sino también en la realidad, mientras que la montaña de oro sólo existe en tu mente. En términos de la distinción entre contenido y objeto, podemos dar sentido a esta forma de hablar. No hay realmente dos tipos de existencia, existencia en la realidad y existencia en la mente. Sólo hay un tipo. La montaña de oro no existe, punto. Sólo existe su idea²⁵⁴.

Si la identidad entre objeto conocido y sujeto cognoscente que se verifica en el acto de conocimiento no ha de entenderse en ningún sentido físico, se observa que *no tiene que ver, no implica ningún tipo de semejanza* (la cual siempre hace referencia a un aspecto material o físico). Ya Platón o Aristóteles se dieron cuenta mucho antes que Descartes de que la relación entre las ideas y sus objetos no podía ser de semejanza, por lo que hay que decir que en absoluto fue esto un descubrimiento cartesiano, frente a lo que Grossmann da a entender. La tradición aristotélica no había dicho que los conceptos tuvieran que asemejarse, tener un parecido *físico* a sus objetos, porque, en la medida en que tienen un ser intencional, mental y no físico (en el sentido en que hemos hablado de este “tipo” de ser, como *pura* referencia a un objeto), no pueden asemejarse de esta forma a sus objetos, y en esto se distinguen precisamente de las representaciones o las imágenes. Si se parecieran realmente a los objetos, no serían propiamente conceptos, sino simplemente imágenes, y hay que decir que Aristóteles distinguió muy bien entre imaginación e intelecto y sus respectivos objetos.

Por eso, cuando Grossmann afirma que los aristotélicos no podían comprender una relación entre las ideas y las cosas como la propuesta por Descartes (“El aristotélico no puede dar sentido a la representación sin semejanza, es decir, sin identidad parcial”²⁵⁵), habría que decir que esta tesis sería correcta de los aristotélicos sólo si se entiende esa representación como la que lleva a cabo una *imagen*, pues las imágenes por su propia naturaleza se asemejan a aquello de lo que son imágenes, pero *no* si se entiende como la que lleva a cabo un concepto, que es lo que aquí se critica a los aristotélicos.

Precisamente porque los órdenes mental y real son esencialmente distintos, la mejor forma de que un contenido mental represente o se dirija intencionalmente a un objeto es justamente no asemejándose a él, puesto que hablar de una semejanza física

²⁵⁴ Grossmann, R., FW, p. 54.

²⁵⁵ Grossman, R., CSW, p. 28. Dice Grossmann que tampoco los cartesianos supieron explicar cómo es posible esta representación sin semejanza, y que sólo Brentano proporcionó una respuesta al hablar de la intencionalidad de la ideas a su objetos. “Foucher alega, y los cartesianos conceden, que la representación no semejante es ininteligible si se acepta la ontología cartesiana” (SM, p. 183).

implica que se dan *dos* cosas que, aunque similares, son distintas, una no realiza la esencia del objeto representado de la manera más perfecta o precisa posible.

La tesis de la identidad en el acto de conocer de la forma de un objeto en el pensamiento y esta misma forma en la realidad supone que, *en realidad, sólo hay una: la forma real*. Es decir, lo que se quiere significar con ella es lo siguiente: que el concepto en la mente considerado en su dimensión intencional u objetiva (no formal) *no es nada en sí mismo*, no consiste en nada material, no incluye en sí nada más que una pura remitencia o referencia a la cosa que es su objeto, se agota en ésta (en la medida en que no se confunde con una copia, reproducción o representación física de tal cosa), por lo que no se puede decir propiamente que haya *dos* formas, una mental y otra real, ni, por tanto, ninguna semejanza entre ellas. En la medida en que nos presenta el objeto inmediata o directamente, la idea no interfiere en el conocimiento de los objetos –como ocurre en la concepción representacionista de ellas– en el sentido de que tenga que ser conocida en sí misma para que nos remita a su objeto (a diferencia de otro tipo de representaciones o signos que son materiales y sí lo hacen, como, por ejemplo, el lenguaje), es decir, no se da a conocer en sí, no nos obliga a reparar en ella cuando la intención del conocimiento es directa y no refleja, porque no hay, propiamente hablando, nada que conocer en ella. Por ello se puede decir que el concepto no es cualquier tipo de representante, sino que es la representación más perfecta que cabe de una cosa, cumple tan plenamente la función de signo de remisión a otra cosa, que no se puede decir siquiera que sean signos como lo son el resto de cosas que tienen carácter simbólico (y por esto Juan de Santo Tomás habló de ellos como signos formales, frente a los materiales o instrumentales²⁵⁶).

Es decir, al hablar en la tradición clásica de la identidad del concepto (no de otro tipo de contenidos mentales como las representaciones, imágenes, etc.) y su objeto, se quiere significar que la intencionalidad de aquél es total –dado que toda su realidad consiste en ser pura remisión a otra cosa–, de manera que acaba por ser una identidad en el sentido de que el concepto no es propiamente una cosa. Esto es, en este caso la entidad psíquica intencional –la forma que está en la mente, el contenido mental– no simplemente *representa* aquello a lo que se refiere, sino que *se acaba identificando* con la realidad apuntada intencionalmente; la relación entre lo que apunta y lo apuntado intencionalmente se convierte en una identidad, que va mucho más allá de la semejanza

²⁵⁶ Cfr. Inciarte, F.; Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 61-62.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

y que, además, ha de ser conocida para constituir conocimiento en el sentido más pleno de la palabra. Millán-Puelles dice, por ejemplo:

La conformación del entendimiento con la cosa entendida no es un simple “parecido” más o menos relevante. Se trata de algo mucho más profundo. Lo que se pretende expresar con este término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere la misma forma que la cosa entendida tiene ya en sí. Trátase, pues, de una identificación, por cuya virtud lo entendido y el entendimiento se hacen “intencionalmente”... una misma cosa; lo cual supone que el entendimiento no está preso en un modo único de ser, sino que puede hacerse, mediante las intelecciones respectivas, lo que las diferentes cosas inteligibles son²⁵⁷.

En este sentido hay que entender también lo que Inciarte sostiene acerca de la teoría platónica de las Ideas: que las cosas sensibles sean a las Ideas como sombras o reflejos a las cosas que los tienen significa en la filosofía de Platón –dice– que “las cosas no son semejantes a las ideas” (al igual que la sombra de un hombre no es hombre, ni mi imagen en un espejo tiene ninguna de las características que yo tengo cuando me pongo frente a él), y esto no se contradice con el hecho de que Platón hable de *mímesis*, sino que *lo confirma*: “Las cosas no son semejantes a las ideas, sino que son estrictamente nada más que semejanzas de las ideas”, al igual que “el retrato de un hombre no tiene nada en común con un hombre, sino que sólo es eso: la imagen de él”²⁵⁸. Con esto podemos ver que, al contrario de lo que Grossmann dice, *incluso Platón tuvo presente esta idea* de que la relación entre las cosas y las ideas va más allá de la mera semejanza física.

Así se observa que el conocimiento en la filosofía clásica no significa propiamente *tener* más, sino *ser* más, consiste en una asimilación, un hacerse por parte del sujeto cognoscente de manera intencional o inmaterial con los objetos conocidos, de modo que éste amplía los límites de sí mismo. Constituye un verdadero enriquecimiento, una acción inmanente en sentido aristotélico, pues queda dentro de uno, y aquí radica el sentido de la frase de Aristóteles de que el alma es en cierto modo (en modo intencional, por su referencia a los objetos) todos los entes, o la tesis de Parménides de que, llevado al límite, lo mismo es ser y pensar, porque pensar es pensar el ser.

Por todo esto no hay que entender los contenidos mentales meramente como similitudes de las cosas, como semejanzas de ellas en un sentido *físico*, pues sólo se puede hablar de ellos como similitudes en un sentido muy distinto que nada tiene que

²⁵⁷ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 459.

²⁵⁸ Inciarte, F., TSL, p. 179.

ver con el físico, como seguiremos viendo en el capítulo XI. Probablemente el empleo de la palabra *similitudines* con referencia a los conceptos da lugar a la confusión y es el origen de que Grossmann piense que la tradición clásica entendió de esta manera la relación entre los contenidos mentales y sus objetos.

Por último, hay que decir que, precisamente al contrario de lo que suponía Grossmann, es la manera representacionista cartesiana de considerar las ideas la que establece los fundamentos para entender la relación entre ellas y las cosas justamente como Grossmann dice que Descartes no hace: como una semejanza. Esto se debe a que, si se comprenden los conceptos como aquello que conocemos que representa la realidad externa (al menos en el caso de conceptos de cualidades secundarias, pues Descartes acepta la división de éstas en primarias y secundarias), se invita a concebirlos como unas terceras “cosas”, una especie de intermediario entre el yo y los objetos, y entonces se confunde, se borra la distinción de naturaleza, en la que más abajo profundizaremos, entre los conceptos (no físicos) y las representaciones (físicas) y, en consecuencia, se acaban tomando aquellos por entidades materiales²⁵⁹. A partir de esta confusión se entiende fácilmente cómo se da lugar a la comprensión de la relación de intencionalidad como una de semejanza y, en consecuencia, a una concepción del concepto como “copia” de la realidad.

Grossmann considera que una diferencia importante entre la forma clásica de dar cuenta del conocimiento y la suya radica en que la filosofía clásica no había caído en la cuenta del status ontológico de las relaciones, de modo que se identificaba la relación de conocimiento con la única relación disponible en ese momento: la que se da entre una sustancia y alguna de sus propiedades. La tematización explícita de la relación de intencionalidad por Brentano supuso, según Grossmann, un gran avance en este sentido.

Sin embargo, el hecho de que en la filosofía aristotélica se hablara del conocimiento como la adquisición de una forma que se da *en la mente no es incompatible* con la concepción relacional del conocimiento –si bien es cierto que falta en la filosofía clásica un reconocimiento del status ontológico de las relaciones como una categoría independiente–, pues justamente lo que se significaba al hablar del ser intencional de los conceptos en la mente no es sólo que el cognoscente no se convierte

²⁵⁹ Según Inciarte y Llano, Heidegger difumina de alguna manera esta distinción al subrayar la importancia de la imaginación tal y como aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en su intento de enfatizar la finitud y mundanidad del *Dasein*. Cfr. *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 53.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

en lo conocido al conocer, es decir, que no adquiere su forma; sino también que aquellos apuntan a algo distinto de ellos mismos, es más, consisten puramente en su relación o referencia a otra cosa.

Por tanto, Grossmann concuerda con la tradición aristotélica en la que se inscriben Inciarte o Millán-Puelles (aunque él crea que en este punto está más cercano a Descartes) al sostener que los contenidos mentales no pueden ser semejantes a aquello a lo que se refieren. Pero se separa de Aristóteles cuando rechaza el principio de la identidad de concepto (y otros contenidos mentales) y objeto, que la relación entre ellos sea de algún tipo de identidad en el acto de conocimiento.

F) Intencionalidad y representación: dos relaciones diferentes

La distinción que Grossmann establece entre la relación de intencionalidad y la de representación es muy importante porque delata que en el estudio teórico de este tipo de entidades se ha dado cuenta de la diferencia fundamental entre pensamiento y lenguaje; que no es lo mismo el *pensamiento* –que es pensamiento intencional– que la *representación*²⁶⁰, que es aquello que hace el lenguaje o, mejor, lo que nosotros hacemos a través del lenguaje, mediante un acto de referirnos o significar un objeto. Dice Grossmann: “Hay una conexión entre el lenguaje y el mundo. Es a esta conexión a la que llamaré la ‘relación de representación’”²⁶¹.

Esta relación, que es convencional –como se observa a causa de la existencia de diferentes idiomas y porque puede modificarse a gusto del hablante (como ocurre, por ejemplo, en el establecimiento de algún código lingüístico nuevo)– viene posibilitada por el carácter *isomórfico*, la relación lógica que se da entre el lenguaje y el mundo, según dice Grossmann siguiendo a Wittgenstein²⁶². Es decir, la representación viene posibilitada –además de por la intención expresa del sujeto de significar una cosa (pues, sin ésta, el uso del lenguaje carece de su dimensión representativa, como ocurre, por ejemplo, cuando un loro repite una palabra, como afirma Grossmann²⁶³)–, por la existencia de un *isomorfismo* entre la estructura del lenguaje y la del mundo. Esto significa que esta relación no implica tampoco necesariamente ningún tipo de

²⁶⁰ Grossmann repara en que la representación de una cosa mediante el lenguaje puede ser directa o indirecta, y en este último caso tiene lugar a través de una descripción (así, la expresión de una descripción representa directamente una descripción e, indirectamente, un objeto). Cfr. CSW, p. 203.

²⁶¹ Grossmann, R., CSW, p. 200.

²⁶² Cfr. Grossmann, R., SM, pp. 145-146.

²⁶³ Grossmann, R., CSW, p. 203.

semejanza *física* de los *contenidos* de los términos relacionados por ella, el representante y lo representado. Signos como las palabras nos traen cosas a la presencia sin que se parezcan físicamente en nada a aquello a lo que se refieren, sin que requieran de ninguna similitud material con ellas, pero sí una misma *forma*. Es decir, para que el lenguaje represente el mundo ha de darse, según mantiene Grossmann, una semejanza *estructural* entre ellos (no una identidad, pues para que dos estructuras sean idénticas han de cumplirse las siguientes condiciones “(a) que sus partes no relacionales sean las mismas, (b) que sus relaciones sean las mismas, y (c) que las partes correspondientes estén en las relaciones correspondientes”²⁶⁴, y en este caso basta con que se dé una identidad de la forma, pero no de los contenidos).

En algunos casos sí se da esta semejanza en *contenido* entre los términos de una relación de representación, como ocurre, por ejemplo, en la representación (esta vez no lingüística) que lleva a cabo la *imagen*, que remite a lo representado en tanto que tiene similitud física con ello. Pero las maneras de referirse de unas cosas a otras no han de ser todas como las de la imagen, sino que ésta también puede ser de otro modo, como hemos visto que ocurre respecto a la intencionalidad y, ahora, el lenguaje.

Pero hay que notar que hay ciertas realidades que traspasan la estructura predicativa del lenguaje, que no pueden expresarse correctamente de manera lingüística porque resultan inadecuadas para el lenguaje, éste les es insuficiente. Es decir, no puede hacerse referencia a ellas como si se tratara de algo, de un sujeto, al que le sobreviene cierta cosa o que se manifiesta de cierta manera y es, por tanto, distinto de ella, y en estos casos la relación que está en juego no puede ser ya la de representación, sino únicamente la de intencionalidad.

R. Sokolowski llama la atención sobre un caso en el que la distinción fundamental del lenguaje (sujeto-predicado, que normalmente sirve para recoger aspectos distintos de las cosas que merecen ser distinguidos) no tiene lugar, no corresponde o representa adecuadamente ciertas realidades. No se da ni siquiera de manera potencial en ellas, ni, por tanto, en el pensamiento verdadero y, si aparece de alguna manera en ciertos lenguajes, ocurre de modo artificial, para no violar sus leyes gramaticales (como ocurre con el “*it*” en el inglés, o el “*es*” en alemán). Es el caso de las *oraciones impersonales*, de las que Sokolowski afirma, contrariamente a algunos autores (como E. C. Woodcock), que su carencia de sujeto recoge *correctamente* el

²⁶⁴ Grossmann, R., FW, p.251.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

carácter de ciertas realidades. Es decir, la peculiaridad de estas frases no constituye meramente un hecho del lenguaje, sino que *responde al modo de ser de algunas cosas*, entre otras, de algunos *procesos*, que se nos aparecen como realidades continuas y anónimas, en las que no se puede distinguir una sustancia, un sujeto al margen de su actividad, sino que aquél no consiste en otra cosa que en esta acción. Dice Sokolowski:

Hay algunos seres, y hay ciertos niveles en la presentación de todos los seres, que son nombrados apropiadamente como manifestaciones anónimas. Son estados o procesos que no tienen diferenciaciones claras. Nuestra experiencia de ellos es asociativa y continua, y son asociativos y continuos. Es imposible para nosotros decir cuántas partes hay en la lluvia que está lloviendo y en el dolor que nos abrumba; no es tampoco fácil decir si una nueva lluvia, después de un período de sol, u otro asalto de pena después de un interludio en que es olvidada, es numéricamente distinta de la anterior o sólo una continuación interrumpida de ella²⁶⁵.

Si estas experiencias son originarias, hay que decir que no todo lo que hay cumple la estructura sustancia-accidentes, responde a la distinción entre una cosa y su manifestación, como Sokolowski diría y, consecuentemente, tampoco todo puede ser expresado en la estructura predicativa del lenguaje, sino que hay otros tipos de entidades que no pueden ser representados adecuadamente mediante las herramientas que éste proporciona. Además de estos procesos a los que se hace referencia mediante oraciones impersonales, lo mismo ha de decirse de realidades continuas como el tiempo, que no se adecua a esa estructura ni, correspondientemente, el movimiento, ni tampoco el ser en su máximo sentido como puro Acto. Inciarte considera que el Dios de la metafísica no es expresable en una frase predicativa, ni tampoco el ser que indica actualidad, que aparece en enunciados de identidad del tipo “el alma es el cuerpo (su actualidad)” o “la volición es la voluntad (como su actualización)”²⁶⁶. Sostiene que tanto Schelling, al hablar de un uso transitivo de la cópula, o Hegel, cuando se refiere a la frase especulativa como una identidad reversible, como un bicondicional, apuntan en este sentido de superación del carácter reificante que lleva consigo la estructura predicativa del lenguaje.

También afirma en su interpretación de la metafísica de Aristóteles que éste trasciende en algunos momentos el nivel de la predicación de los lenguajes indoeuropeos, pasa del nivel nominal al nivel verbal en el tratamiento de la *ousía*, puesto que sólo así puede llegarse a decir que el Absoluto, en el que se realiza la máxima separación de ser y no ser, es pura actualidad y no sujeto pasivo de

²⁶⁵ Sokolowski, R., *Presence and Absence. An Investigation of Language and Being*, p. 20.

²⁶⁶ Cfr. Inciarte, F., FPSA, pp. 177-178.

predicaciones. Por ello considera que el paso a la teología filosófica, al tratamiento del Ser supremo sólo puede darse si se supera esa estructura del lenguaje, y sostiene que, precisamente por no ir más allá de ella, la tradición analítica ha cultivado únicamente la ontología, como ocurre precisamente en el caso de Grossmann:

Por otra parte, el movimiento de Aristóteles más allá de la estructura predicativa indo-europea es la fundación para todas las variedades aristotélicas de ontoteología, en contraste con la metafísica meramente ontológica de la tradición analítica²⁶⁷.

Esto sirve como indicio para observar que no se pueden identificar sin más, no coinciden completamente pensamiento y lenguaje o, lo que es lo mismo, el conocimiento no puede agotarse en la representación a través de signos y su interpretación, en la comunicación, aunque normalmente ambas cosas vayan unidas y esto sea necesario para lograr un curso de pensamiento mínimamente complejo. Cabe pensar, como hemos visto, cosas que no son expresables completamente en el lenguaje y, además, se puede ver un cierto desacompañamiento entre ellos por el simple hecho de que se puede hablar sin pensar, o hablar mientras se está pensando no en lo que se dice, sino en otra cosa. Y, como Inciarte y A. Llano notan –posicionándose frente al Wittgenstein del *Tractatus*, según el que el lenguaje marca los límites del mundo y es, en consecuencia, la única fuente de nuestros conceptos– también hay cierto pensamiento, se dan ciertas captaciones muy básicas y principales sin lenguaje, como la captación de los primeros principios y conceptos²⁶⁸, o en algunos momentos “de traducción, o de deliberación, o de recurso fallido a la memoria”²⁶⁹.

Además, aunque tanto la relación de intencionalidad como la de representación coinciden en que ambas dependen de la existencia de mentes para existir, la primera es una relación natural, mientras que la segunda es convencional. Por otra parte, la representación que lleva a cabo el lenguaje dura, es procesual, tiene una dimensión temporal, mientras que esto no ocurre respecto al pensamiento: “Uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido [...]. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha

²⁶⁷ Ibid., p. 177.

²⁶⁸ Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, p. 169. Cfr. también *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 83.

²⁶⁹ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 296.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

vivido”, como Aristóteles dice en la *Metafísica*²⁷⁰. Por eso se puede decir, siguiendo a Inciarte y Llano, que la relación del conocimiento al lenguaje (o de la intencionalidad a la representación) es similar a la del alma con el cuerpo, pues el conocimiento y el alma hacen ser, vivifican o actualizan el lenguaje y al cuerpo sin identificarse con ellos, es decir, manteniendo cierta prioridad respecto a ellos²⁷¹.

G) El carácter ‘anormal’ de la relación de intencionalidad.

El rasgo especial que caracteriza a la relación de intencionalidad frente a la mayoría de entidades de la misma categoría (la relación de identidad, de representación, causalidad, las relaciones descriptivas ordinarias como ‘estar a la derecha de’, etc.) es que parece que *puede conectar una entidad existente con otra inexistente*, como perciben tanto Bergmann como Grossmann, entre otros. En efecto, muchos de nuestros actos mentales se dirigen a objetos que no existen, cuyo ser se agota en ser-objeto, en darse de manera objetiva en el intelecto (como ocurre en las percepciones alucinatorias, las ilusiones, invenciones, recuerdos, nuestras creencias falsas, deseos no realizados, etc.), y esto se produce con tal frecuencia en nuestra vida psíquica que Millán-Puelles llega a decir que nuestra razón práctica sería imposible sin irrealidad. Ésta es constante en nuestra actitud natural, en la vida espontánea de la conciencia:

Nos percatamos de haber cometido errores, situándolos, desde luego, en el pretérito (aunque éste, en ocasiones, sea muy próximo), y también advertimos el carácter ficticio de las criaturas de nuestra imaginación en el instante mismo en el que ésta las hace aparecer; y sin salirnos tampoco del presente, ni de la actitud natural, nos damos cuenta de la irrealidad peculiar de los objetivos de nuestros propios planes mientras estos no son llevados a la práctica²⁷².

Esta misma capacidad de conectar algo existente con algo inexistente, o incluso sólo entidades inexistentes entre sí, la tienen otras relaciones como las que se dan entre los componentes de un hecho complejo, representadas mediante las conectivas lógicas²⁷³. En cambio, como afirma Grossmann, esto no ocurre respecto a la mayoría de ellas: las “relaciones descriptivas ordinarias –por ejemplo, las espaciales y temporales–

²⁷⁰ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1048b 22-27.

²⁷¹ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 78-79.

²⁷² Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 18.

²⁷³ El hecho de que haya otras relaciones además de la intencionalidad que tengan también la peculiaridad de poder conectar entidades inexistentes le sirve a Grossmann para justificar que su modo de resolver el problema de los objetos inexistentes a los que a veces se dirige la mente no es *ad hoc*, ni tampoco depende de la existencia de mentes, en tanto que también se da ese rasgo respecto a otras relaciones, ninguno de cuyos términos es mental.

sólo pueden existir si sus términos existen”²⁷⁴, y lo mismo le pasa al nexo de ejemplificación, que se da sólo entre existentes. Grossmann encuentra problemáticas las explicaciones de algunos autores como Brentano, Russell o Bergmann de estos casos en los que la mente se dirige a objetos o estados de cosas inexistentes, y sostiene que la única forma de dar cuenta de ellos de manera adecuada consiste en admitir la peculiaridad de estas relaciones, a la que se refiere, siguiendo a Twardowski, al hablar de su *carácter anormal*²⁷⁵. En la parte final de este escrito, dedicada al ser y los modos de ser, especialmente en el capítulo XV, trataremos más a fondo del problema de los objetos inexistentes de los actos mentales y las soluciones propuestas al respecto por distintos filósofos.

H) La distensión temporal de la subjetividad y la extensión de la conciencia más allá de su captación temática de objetos como marco para la intencionalidad

Las cuestiones que hemos visto son algunas de las más importantes que entran en juego al tratar acerca de la intencionalidad. Pero al estudiar este tema hay que reparar también en el hecho, sobre el que muchos autores han llamado la atención, de que la vida consciente de la subjetividad no queda bien descrita como un puro actualismo, desde un modelo instalado exclusivamente en la dimensión atenta de la intencionalidad, que concibe aquélla de manera puntiforme como consistiendo de actos mentales entendidos como unidades discretas e instantáneas, ya que las vivencias no se reducen a un instante, al presente inmediato, sino que hay un distenderse de ellas a lo largo del tiempo. Lo característico de la conciencia de la subjetividad es su capacidad retentiva y proyectiva o anticipativa, de asumir el pasado e incoar el futuro en el presente (pues sólo así puede explicarse, por ejemplo, que podamos escuchar melodías, una realidad

²⁷⁴ Grossmann, R., SM, p. 172.

²⁷⁵ En la tradición clásica –en la que los distintos lugares de una relación se entendían como el ‘sujeto’ y el ‘término’ de ella en tanto que las relaciones se consideraban todavía como una clase de accidente– se consideraba que una relación era *real* únicamente si tanto su sujeto como su término eran reales y distintos, mientras que se decía que era *lógica* o meramente *de razón* si éste no existía. Por tanto, según esta concepción, la relación de intencionalidad habría de ser una relación de razón pues, aunque en ella el sujeto es real, puede no serlo su término. Sin embargo, Grossmann sostiene en un momento que “tiene poco o ningún sentido hablar de ningún tipo de relación como creada por la mente” (CSW, p. 203), por lo que considera la intencionalidad como una relación real, aunque se dé el caso de que conecte alguna entidad existente con otra que no lo es. En el mismo sentido dice Grossmann que, aunque la existencia de algunas relaciones (como la de intencionalidad o de representación) presuponga o dependa de la existencia de mentes, esto no las transforma en relaciones mentales o meramente lógicas, creadas por la mente; sino que, por ejemplo, un determinado signo del lenguaje usado por un sujeto se refiere realmente a una cosa, la relación de aquél con la cosa que representa es, aunque convencional –dirá Grossmann– también real.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

esencialmente temporal, y el hecho más fundamental de la vivencia de uno mismo como la misma subjetividad, como idéntica en el tiempo), y no se puede dar cuenta fácilmente de esto desde una concepción de la vida mental como una sucesión de actos individuales en el sentido de meros particulares desnudos. La instantaneidad del particular desnudo no permite acoger esa dimensión temporal que es esencial a la subjetividad.

Este *extenderse temporal hacia los dos lados desde el momento presente* va emparejado a la *ampliación de la conciencia más allá de su captación intencional temática de objetos*. Esta última hace referencia a la enmarcación de la presencia temática de objetos que se da en el acto intencional en un contexto que tiene que ver con una referencia no explícita o atemática a otros objetos, y con una interpretación previa de realidades ajenas al puro objeto intencional del acto mental de la que éste parte. Estas dos dimensiones indican que la conciencia no se limita, no está pegada o cerrada al puro presente instantáneo ni, en consecuencia, al solo objeto intencional de su acto mental actual.

En este sentido hay que entender los análisis descriptivos que Husserl lleva a cabo, por ejemplo, de los actos de intuición, respecto a los que distingue un foco de atención (que ha de estar acotado, al menos de forma práctica) que se despliega en un contorno co-atento, co-presente y un horizonte desatento²⁷⁶. El entorno co-atento es el contorno inmediato de lo atendido que comparte también con la vivencia atenta la característica común de la intencionalidad, el ser conciencia de-algo, y por ello Husserl dice lo siguiente:

Por profunda que sea la alteración que experimentan las vivencias de la conciencia actual al pasar a la inactualidad, siguen teniendo, sin embargo, las vivencias modificadas una significativa comunidad de esencia con las primitivas. En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia de algo. Pero a su modo es también, según lo antes expuesto, la *cogitatio* modificada igualmente conciencia, y de lo mismo que la correspondiente no modificada. La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva, pues, en el curso de la modificación²⁷⁷.

Algo parecido dice en el siguiente texto, en el que también considera a las vivencias *desatentas* como intencionales, como vivencias de conciencia:

²⁷⁶ Esta distensión y estructura de horizontes que Husserl ejemplifica primeramente en una dimensión espacial, dice que se da también respecto al tiempo, pues también hay un horizonte temporal infinito por los dos lados, pasado y futuro, que también están vivos (Cfr. Husserl, E., *Ideas I*, p. 65).

²⁷⁷ Husserl, E., *Ideas I*, pp. 81-82.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de intuiciones de fondo... y también esto es una ‘vivencia de conciencia’, o más brevemente, ‘conciencia’, y conciencia ‘de’ todo aquello que hay de hecho en el ‘fondo’ objetivo simultáneamente visto²⁷⁸.

Este horizonte que es *desatendido* (que alcanza su máxima amplitud en el mundo, y que se va configurando a lo largo de la vida del cognoscente) está, sin embargo, *también presente* en el ahora de conciencia, pues el mundo no acaba en lo co-atendido, sino que sigue más allá como un horizonte de referencias infinito que puede ser convertido en el centro y campo de atención. Dice Husserl: “Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente co-presente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada”²⁷⁹, y esta difuminación hacia el más allá también revierte sobre lo atendido y lo co-atendido modificándolos de manera que les da el sello de mundanos. Es decir, siempre que se me aparece un objeto lo hace inscrito en el mundo, por lo que hay que contar con este contorno indeterminado infinito, con este horizonte nebuloso (nebuloso porque no salta a la vista, sino que está desatendido, aunque puede pasar a ser objeto de la atención) que es el mundo para dar cuenta de la experiencia, pues es un elemento que está ahí siempre necesariamente, es algo de lo que uno no se puede distraer, en tanto que, en la forma de la desatención, también permanece.

Así, como él sostiene en *Ideas I*, “la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades”²⁸⁰, sino que “toda actualidad implica sus potencialidades, que no son posibilidades vacías, sino posibilidad de un contenido e intención predeterminadas en la propia vivencia actual”, y además son “realizables por el yo”²⁸¹. Es decir, toda vivencia tiene un horizonte cambiante de remisión intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma. Son “posibilidades que podríamos tener si dirigiésemos de un modo activo la marcha de la percepción por otro rumbo”²⁸².

Heidegger es uno de los que –además de poner en cuestión que nuestro trato con el mundo sea primariamente cognoscitivo, que el conocimiento sea el modo privilegiado de acceso a lo que se ofrece– consideran que *la explicación del*

²⁷⁸ Ibid., p. 79.

²⁷⁹ Ibid., p. 65.

²⁸⁰ Ibid., p. 81.

²⁸¹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Meditación segunda, p. 92.

²⁸² Ibid., p. 93.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

conocimiento, de nuestro contacto con el mundo basada únicamente en actos concretos, puntuales y aislados de intencionalidad no es adecuada. Esto se debe, según él, a que deja de lado un momento de la percepción que él considera estructural, que es la *precomprensión concomitante y atemática*, una *tenencia difusa de los objetos* (todavía no intencional, no interpretativa, pues no capta los objetos en-cuanto-algo) en la que estamos o, mejor, la que somos, un comprender ontológico inmediato, que presupone y en el que se basa todo acto intencional, haciéndolo posible.

Es decir, según él la percepción y todo acto mental está enmarcado en un contexto de trato previo con el mundo, no tiene lugar sin supuestos; los fenómenos intencionales sólo pueden comprenderse a partir del darse en el mundo que es la apertura ontológica del hombre a él, y que no puede considerarse meramente como algo externo a la percepción o a la intencionalidad misma del acto, sino que forma parte fundamental, es un momento constitutivo de ella y, de esta manera, es ya un cierto comprender, si bien un comprender inmediato, pretemático o no explícito.

Si esto es así, el acto perceptivo habría de concebirse como un desarrollo explicitante de esa estructura de prioridad, del sentido implícito predado, de manera que resulta errónea toda concepción de la percepción como una introducción o constitución originaria de sentido a partir de algo que carecía absolutamente de él –por ejemplo, a partir de una multiplicidad caótica de sensaciones–, pues ya hay cierto sentido, una anticipación de él en lo que se nos da con ese carácter previo.

En la filosofía de Millán-Puelles se encuentra una explicación del conocimiento, especialmente el de la subjetividad, que no se limita al paradigma de la intencionalidad y en la que aparecen también estas distinciones de alguna manera. Cuando trata acerca del conocimiento que tiene la subjetividad de sí misma (que no se puede dar, por cierto, al margen o separado de toda trascendencia intencional, de toda heterología²⁸³), considera que el conocimiento temático y reflexivo de ella²⁸⁴ no es el único posible, ni

²⁸³ “La reflexión que la subjetividad ejerce sobre sí tiene que hallarse en general mediatizada por algún acto de esa misma trascendencia. De ahí que la reflexión no libere jamás a la subjetividad de su éxtasis objetivo y que, por tanto, no consiga elevarla hasta el nivel de una absoluta ‘pureza’”; Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 177.

²⁸⁴ Esta forma de la autopresencia subjetiva supone una anulación de la transobjetualidad de los actos que constituyen el objeto de la reflexión, pues la reflexión explícita sobre los actos de pensar sólo puede tener lugar cuando estos han dejado de ser, cuando su darse sólo es objetual, pero no real. También Grossmann repara en esto al decir que lo experimentado no es al mismo tiempo conocido y, cuando lo conozco o inspecciono, deja ya entonces de ser experimentado, pues cambia el estado consciente (Cfr. Grossmann, R., FW, pp. 91-94). Es decir, en el caso de los actos de conciencia “su *objetualidad* es *incompatible* con su *transobjetualidad*”, mientras que lo que tiene una presencia sólo inobjetiva es transobjetual.

tampoco el primario, sino que se dan otros modos de presencia presupuestos o anteriores a esa referencia intencional explícita u objetivante de la subjetividad a sí misma. Por ejemplo, habla de “la dimensión no intencional en la que estriba la autoconciencia consecutaria de toda objetivación”²⁸⁵, es decir, de una presencia *inobjetiva* o *atemática* (y, por tanto, previa a la reflexión) de los actos de conciencia y del sujeto de ellos a sí mismo (que no se limita a ser una mera presencia objetual, puesto que se trata de algo transubjetivo) que es concomitante o consecutaria a todo acto de trascender intencional, que está implicada necesariamente en toda captación intencional de objetos. Dice, por ejemplo: “Ni los actos de conciencia ni sus sujetos activos hacen presente algo sin que ellos mismos se hagan también presentes”²⁸⁶.

También habla de otro modo de presencia de la subjetividad a sí que, en este caso, es temática (porque en ella se hace explícita la subjetividad), pero sin reflexión (puesto que no remite a una vivencia previa) y que viene *exigida* por determinadas *quiddidades* que instan, afectan o determinan de alguna manera a la subjetividad. Es la autopresencia de la subjetividad que se da *necesaria o connaturalmente* en algunas vivencias fisiológicas como el hambre, la sed, el dolor, o en otras de distinto tipo como la percepción del deber, el juicio, las voliciones o los actos de comunicación intersubjetiva, a las que, por este carácter presentativo de la subjetividad, denomina actos de “reflexividad originaria”. Aclara la especificidad de estos actos poniendo algunos ejemplos: en los actos de la voluntad se da una presencia de la subjetividad, por ejemplo, como queriendo algo libremente para sí y como destinataria de aquello que se quiere; y también se requiere esta noticia del sí mismo en las vivencias de intersubjetividad, pues, como dice Millán-Puelles, la condición de posibilidad de vivir al otro es que yo mismo me viva como vivido por él²⁸⁷. Al tratar de la reflexividad originaria que se da en el caso del juicio dice que “se trata de una autoconciencia que, aunque se da en el mismo acto del juicio, se realiza, no obstante, como “cuasi-objetivante” de ese acto, en tanto que de un modo explícito lo capta como adecuado o conforme con su objeto”²⁸⁸. Es decir, en el mismo juicio, en su misma ejecución se capta su verdad y no en un juicio distinto.

²⁸⁵ Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 343.

²⁸⁶ Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, p. 305.

²⁸⁷ Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 359.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 348.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Por tanto, Millán-Puelles amplía de alguna manera el campo de la presencia mental más allá de la intencionalidad, si bien no dice que, por ejemplo, la captación atemática o inobjetiva de la subjetividad a sí misma se dé con un carácter *previo* a todo comportamiento intencional. Esta consideración tiene que ver con la descalificación de Heidegger de la verdad del juicio (una verdad cognoscitiva) como primaria y fundamental, pues considera que lo primero es la apertura ontológica en que consiste el sujeto humano, y que, por tanto, en ella se da la verdad más originaria, de manera anterior al juicio. Más bien dice Millán-Puelles que se trata de una *correlación* (que, por cierto, es conocida sólo en la reflexión, no en la espontaneidad de la conciencia):

Hay, pues, entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva una correlación real, la que existe entre el acto connotado por el que la subjetividad capta un objeto y la subjetividad igualmente connotada como el principio de ese mismo acto²⁸⁹.

Y también dice en otro momento: “Ni existencial ni esencialmente son aislables la una de la otra [la trascendencia intencional de la autoconciencia subjetiva]. Ambas se dan en un acontecimiento único, indivisible, y no cabe pensarlas sino en tanto que son dos dimensiones de uno solo y mismo acto”²⁹⁰, lo cual parece, por otra parte, más adecuado al modo de desarrollarse de nuestra vida mental.

Esta extensión de la conciencia más allá de la presencia temática de objetos queda patente cuando advierte que esta correlación no supone que la subjetividad tenga “un doble tema” y, por tanto, no se trata aquí de *dos* actos de intencionalidad, uno referido al objeto y otro al sujeto mismo y su acto. Es decir, la presencia consciente del sujeto a sí mismo en el trascender intencional es pre-objetiva, no constituye un nuevo acto; sino que, como dice refiriéndose a la conciencia, “por tener un tema único, es, ‘a la vez’, autoconciencia inobjetiva”²⁹¹. Y por esto rechaza precisamente la denominación de “objeto secundario” de Brentano para referirse a la percepción o conciencia interna del acto psíquico cuando éste tiene lugar²⁹².

Si comparamos en este punto las tesis de Millán-Puelles y Grossmann, se podría decir que la presencia atemática e inobjetiva de la subjetividad que se da de manera concomitante a toda captación intencional de objetos, de la que trata Millán-Puelles, corresponde a los actos que Grossmann denomina de *experiencia*, puesto que ambos

²⁸⁹Ibíd., p. 181.

²⁹⁰ Ibíd., p. 179.

²⁹¹ Ibíd., p. 328.

²⁹² Cfr. Ibíd., p. 341.

coinciden no sólo en no ser actos de reflexión, propiamente objetivantes o representativos de alguna vivencia previa (pues son inmediatos), sino en que también son inobjetivos, porque según Grossmann lo experimentado –por ejemplo, una idea- no es *al mismo tiempo* conocido, no tiene una presencia objetiva (sino que, siguiendo con el ejemplo de la idea, para ello hace falta un nuevo acto mental de inspección); es decir, Grossmann excluye del conocimiento a lo actualmente experimentado.

Pero también hay una diferencia entre ellos, ya que, en el caso de Grossmann, el acto de experiencia, la conciencia de un acto mental, por ejemplo, de percepción, y aquello experimentado (el acto de percepción mismo) se entienden como *dos* actos distintos, mientras que ya hemos visto que, en la explicación de Millán-Puelles de la presencia atemática de la subjetividad a sí, ésta *no supone un acto intencional nuevo*, puesto que esa presencia es preobjetiva, previa a la objetualidad. Entonces, si Grossmann considera que son dos actos distintos, aparece el peligro, al que Millán-Puelles se refiere, “de tomar la autopresencia consecutaria como una forma de autopresencia temática, que es la que pertenece a los actos de estricta reflexión”²⁹³, ya que hablar de *dos* actos mentales implica considerar que hay también dos *objetos* intencionales correspondientes, que cada uno de ellos tiene su respectivo objeto intencional.

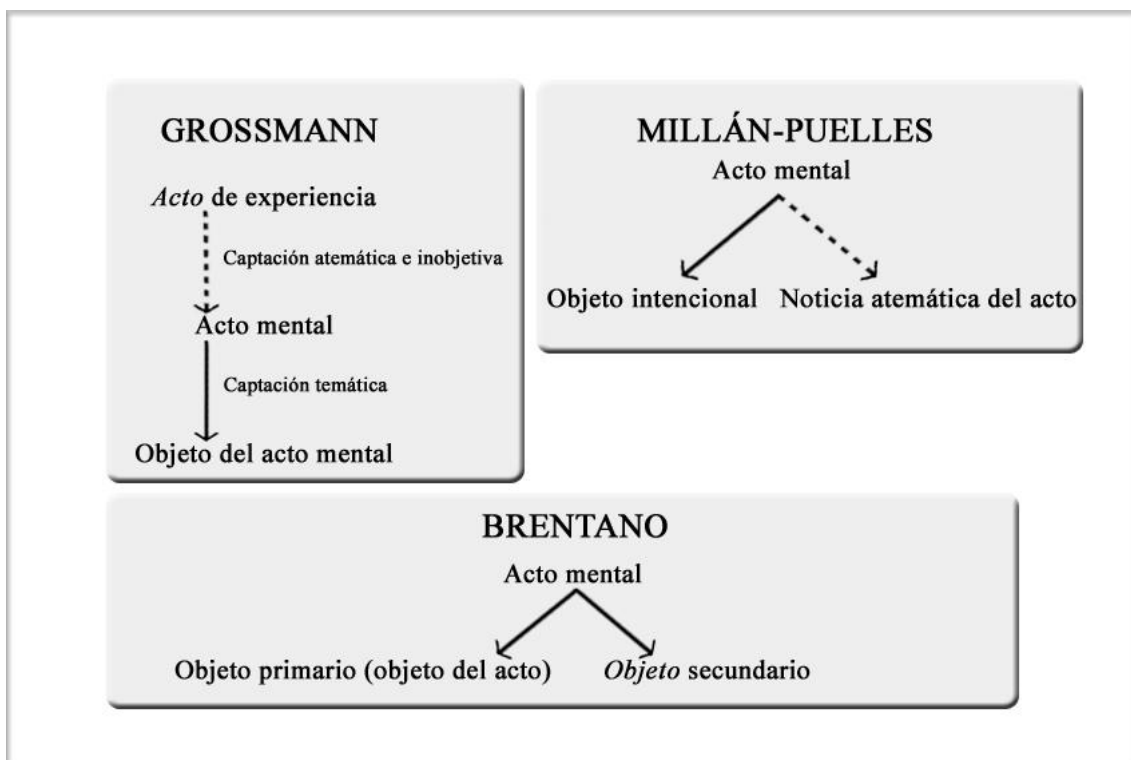
Garrido repara en este desacompasamiento entre los actos de experiencia a los que se refiere Grossmann y la conciencia atemática que estudia Millán-Puelles, y también encuentra otra diferencia entre ellos al notar que no toda experiencia es atemática²⁹⁴. Es decir, frente a lo que dice Grossmann y como muestra Millán-Puelles, hay actos de experiencia que constituyen también *propiamente* conocimiento (que son a su vez actos de percepción, de conocimiento, en la terminología de Grossmann), como ocurre en los actos de reflexividad originaria, pues en ellos se da una noticia *temática*, no meramente inobjetiva o experiencial (aunque no reflexiva) de la subjetividad, frente a la tesis de Grossmann de que la experiencia de algo no supone en ningún caso su conocimiento, no tematiza su objeto. Por ejemplo, al experimentar un dolor tenemos también conciencia temática sineidética de nosotros mismos como aquello a lo que éste afecta. Además, dice también Garrido que, en cualquier caso, la experiencia en terminología de Grossmann o lo que Millán-Puelles llama presencia inobjetiva del

²⁹³ *Ibid.*, pp. 321-322.

²⁹⁴ Cfr. Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 35.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

sujeto y sus actos constituye para este último también un tipo de conocimiento, “debe incluirse en la categoría de conocimiento”²⁹⁵. Las concepciones de estos filósofos en este respecto pueden esquematizarse de la siguiente manera, aplicando la terminología de Millán-Puelles que caracteriza los actos mentales como temáticos o atemáticos e inobjetivos a la concepción de Grossmann, pero teniendo en cuenta que estrictamente ésta es ajena a aquélla:



Esquema 2.

La reflexión y el análisis de todas estas distinciones están en acuerdo con el estudio que vamos a llevar a cabo a continuación, más ontológico que fenomenológico o descriptivo, que se remonta a las condiciones de posibilidad de los conocimientos, es decir, a las facultades de conocimiento necesarias para explicar que, de hecho, los tengamos. Por ejemplo, hemos visto cómo Inciarte toma conciencia de manera clarísima del carácter esencialmente temporal de los objetos y del modo de tratar con él de la subjetividad, cuando afirma que todas las cosas del mundo cotidiano y nuestras divisiones temporales en él son hasta cierto punto artificiales, fruto de una abstracción, de una retención de ellas como las mismas al margen del paso ininterrumpido del

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 35.

tiempo que opera la subjetividad, y de las que el pensamiento no es consciente de manera inmediata o espontánea.

Trataremos de aclarar las confusiones a las que puede llevar el lenguaje o la manera de hablar en la actitud natural acerca de los fenómenos mentales, que parece invitar a veces al mantenimiento de una posición empirista, a la tesis de que las facultades sensibles son la *única* fuente de todos nuestros conocimientos. Es decir, si vemos que el pensamiento cotidiano inseparablemente unido a la imaginación lleva consigo una tendencia reísta, a comprender las cosas desde un punto de vista puramente espacial, vamos a ver que este modo de pensar imaginativo de la espontaneidad también supone en cierta medida una inclinación al empirismo en lo que se refiere al ámbito de la teoría del conocimiento.

3. El objeto intencional

Si hasta ahora hemos tratado del primer término de la relación de intencionalidad, el acto mental, y de ésta misma, hemos de estudiar también la naturaleza del segundo término, del *objeto al que se dirigen los actos mentales*, pues aquí también hay discrepancias entre los autores. Según Grossmann, todos los objetos a los que se refiere intencionalmente el cognoscente son siempre *estados de cosas*, mientras que los filósofos enmarcados en la tradición sostienen que pueden ser tanto objetos, estados de cosas como otros tipos de entidades. A estas discrepancias se añaden otras que separan a los distintos filósofos si se tiene en cuenta, como hemos visto, que algunos actos mentales parecen dirigirse a objetos que no existen. La solución a este problema también ha dado lugar a respuestas de lo más variadas. Esto es lo que vamos a ver más abajo al estudiar la defensa de Grossmann del carácter predicativo o proposicional de la percepción, justo después de que tratemos acerca de otras dos características del acto perceptivo que vamos a estudiar a continuación.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

§2. LA ESENCIAL CORPOREIDAD O MATERIALIDAD DEL SUJETO PERCIPIENTE Y SU CORRELATO EN LAS IMPRESIONES SENSIBLES

La constitución material de la subjetividad viene dada, en una de las formas posibles, al considerar los actos de percepción que ésta lleva a cabo o, mejor, en lugar de estos aisladamente, la situación perceptiva completa. En ésta, la corporeidad del sujeto se revela como un momento estructural, con un carácter imprescindible, en la medida en que la situación perceptiva contiene, además del acto perceptivo, la experiencia de impresiones sensibles, y éstas son sólo posibles sobre condiciones orgánicas y materiales (de espacio y tiempo, de perspectiva). El carácter necesariamente corporal, material, fáctico del sujeto percipiente implica que éste no es un sujeto plenamente mental, que no es mente pura, y esto supone que su conciencia es también necesariamente inadecuada.

Grossmann y Millán-Puelles coinciden al reparar los dos, cada uno a su manera, en el carácter *inadecuado* de la conciencia humana. En la caracterización de Millán-Puelles del sujeto humano como una *subjetividad reiforme*²⁹⁶ –como un ser que ocupa en el orden de perfección de los seres una posición intermedia entre las puras cosas y la pura conciencia, la conciencia absoluta–, da cuenta de manera explícita de las opacidades de la conciencia, del hecho de que, a pesar de ser una sustancia mental, poseedora de conciencia, a pesar de tener un cierto carácter tautológico, es decir, una cierta presencia de sí, no es pura tautología, no es completamente transparente a sí misma a causa de su constitución material, corporal, su carácter de cosa, que, aunque tampoco es pleno en la medida en que tiene conciencia, provoca que la unidad de lo mental en él tampoco sea total. En este carácter de sustancia material, en el hecho de ser un cuerpo, pero con la peculiaridad de ser sujeto a la vez de una vida mental, consiste la naturaleza o la esencia humana. Por esto, si bien estas dos dimensiones de la subjetividad –como sujeto capaz de hacerse cargo de las cosas, y en su consideración material o biológica– no deben confundirse ni puede una reducirse a la otra, no se dan en el hombre de forma independiente o separada, sino que están enlazadas, como se puede observar en la consideración del cuerpo vivido.

El carácter inadecuado de la conciencia de la subjetividad hace referencia a que ésta tiene una dimensión natural, biológica (rechazada o radicalizada por el idealismo y

²⁹⁶ Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 66.

el naturalismo, respectivamente) que condiciona o determina el modo de ser específico de la conciencia; se debe a que la subjetividad es afectable y afectada de hecho por determinaciones naturales, físicas, es decir, está inserta en relaciones de causalidad. Millán-Puelles pone ejemplos de distintos tipos en que esta dimensión de la subjetividad se hace claramente patente: las experiencias sensibles que requieren de una mediación del cuerpo, o las vivencias en las que tiene lugar una percepción de la causalidad de algún agente físico sobre la subjetividad, de algún objeto en tanto que ejerce su acción sobre mí y me determina²⁹⁷.

La imperfección de la conciencia, la falta de transparencia que se trasluce en estos casos consiste en que la subjetividad no es consciente, no se hace cargo –ni de manera espontánea ni en la reflexión– de la manera concreta como el objeto-*causa* actúa sobre ella, de la forma en que es modificada físicamente por él, es decir, hace referencia a que su conciencia de estar determinada por los objetos es tan sólo imperfecta (hay una transobjetualidad que no es, a la vez, tenida como presente a la conciencia). Dice Millán-Puelles:

La conciencia de la inadecuación de la conciencia, dada en la reflexión, es el acto por el que una y la misma subjetividad asume “*in confuso*” el hecho de su determinación por acontecimientos pura y simplemente naturales, que como tales condicionan, sin embargo, la realidad del flujo vivencial”²⁹⁸.

El carácter inadecuado de la conciencia viene dado por el carácter relativo de ésta a una subjetividad apta para ella y, en consecuencia, por su distinción respecto de la subjetividad, porque ambas no se solapan sin resquicios, porque la subjetividad no es formalmente conciencia, como vimos: “‘Conciencia inadecuada’ y ‘subjetividad que es más que su conciencia’ son fórmulas rigurosamente equivalentes. Expresan un mismo hecho o, para hablar con más exactitud, una idéntica y sola necesidad esencial”²⁹⁹. Es decir, Millán-Puelles considera esta distinción precisamente como la condición de posibilidad de la inserción de la subjetividad en relaciones de causalidad y, en consecuencia, de su carácter originariamente inadecuado:

Para que la conciencia pueda dar cuenta de sí como determinada por lo mismo que le hace de objeto, es esencialmente imprescindible que se la piense como conciencia *de* un ser que no es conciencia, y que tan solo participa de ésta, y en donde el “de” no expresa la forma peculiar de la intencionalidad, sino el carácter, ontológicamente primario, de la inhesión o pertenencia

²⁹⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 103-106.

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 118.

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 151.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

radicante en un sujeto insertable en la red de las conexiones causales (en calidad de sujeto posible de determinaciones eficientes para las cuales se constituye en receptor y no tan solo en agente propiamente activo)³⁰⁰.

La inadecuación de la conciencia se debe, más allá de su distinción respecto de la subjetividad en la que se da, a que esta subjetividad no comparece de manera total o completa ni directa, ni siquiera en los actos de reflexión, sino que sólo se muestra de manera imperfecta, no acabada y concomitantemente a sus actos mentales como el principio de todos ellos. Dice Millán-Puelles:

Si un ser que no es conciencia no puede aparecerse por completo, es porque no le es viable una perfecta y absoluta reflexión, lo cual a su vez se debe a que la índole de sujeto o sustrato de conciencia, que corresponde a este ser, es meramente consecutaria de los actos en que él se aparece. Por consiguiente, la conciencia adecuada sólo se puede dar como la indispensable para un ser en el que es imposible la distinción real entre conciencia y sustrato de la conciencia³⁰¹.

Al descubrir los errores o las carencias implicadas en el afán de conocimiento cierto de la filosofía moderna, en la que, a partir de la duda acerca de las cosas, el yo aparece como lo único absolutamente cierto e indubitable y se entiende como punto de partida fundante de otras certezas, en las filosofías posteriores se ha criticado la ilusión moderna de una autotransparencia completa, y muchos autores han tematizado explícitamente la cuestión de la imposibilidad de una vuelta total sobre sí de la subjetividad, el hecho de que su autorreflexión –por ejemplo, para esclarecer las condiciones de posibilidad de un cierto saber, o para el examen de las condiciones subjetivas para el conocimiento– no puede ser nunca completa, pues hay siempre un resto impenetrable que no se hace explícito, que queda a la espalda de aquello que se tematiza y se presenta como límite de toda objetivación en la medida en que es el mismo sujeto de ella, está inmerso en ella. Esto hace que no quepa una clarificación definitiva del horizonte que conforma la subjetividad o los factores que le han influido, al igual que es imposible por principio la completa objetivación de una situación desde el mismo estar situado en ella (pues para ello sería necesario estar enfrente de ella). Esta inabarcabilidad en la conciencia total del ser que somos no es defecto de la reflexión misma, sino que está implicada en su naturaleza misma como un ser finito, limitado e histórico, cuya esencia radica precisamente en no agotarse nunca en el saberse. A estas opacidades de la conciencia pertenece también el inconsciente como lo otro de la luz de la conciencia, que también está ahí y debe ser tomado en cuenta y asumido –mediante

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 108.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 130.

algún método o terapia psicológica que nos haga reparar en ello para avanzar en nuestro autoconocimiento—.

Esto se traduce en una imposibilidad de tomar la subjetividad como objeto inmediato de la reflexión, y la necesidad, que se observa en algunos autores, de la salida al mundo como vía indirecta para el conocimiento del yo, como ocurre, por ejemplo, en Hegel o en Ricoeur, que plantea una hermenéutica del mundo constituido por nosotros como un momento de la autodeterminación de la subjetividad, como expresión o símbolo del sí mismo histórico de la subjetividad. Además, se puede observar que en cierto modo el camino directo de la introspección no es el mejor modo de conocimiento de la subjetividad a sí misma, sino que esto se logra a veces de mejor manera en la acción, en la decisión, en la que se manifiesta el carácter, como afirma Aristóteles en la *Poética*³⁰², por ejemplo.

La opacidad o falta de transparencia que se reconoce como inevitable al tratar de la subjetividad y su autocomprensión, también se encuentra en el fondo de las cosas, en la medida en que, por su carácter también material, no son del todo ellas mismas, nunca coinciden completamente consigo, y son esencialmente temporales, cosa de la que nos percatamos al darnos cuenta del carácter constantemente cambiante de la realidad. A causa de ese resto de opacidad que siempre queda por comprender se puede decir que ninguna aproximación a lo que somos o a la realidad es última, definitiva o acabada.

Grossmann se refiere también al carácter inadecuado o los límites de la conciencia humana al hablar de la imposibilidad de un perfecto solapamiento entre los estados conscientes y los estados mentales. Según él, siempre que se da en nosotros un estado consciente, se da también un estado mental que es la toma de conciencia de aquél, pero el mismo estado mental no es *simultáneamente* consciente³⁰³. Además,

³⁰² “Carácter es aquello que manifiesta la decisión, es decir, qué cosas, en las situaciones en que no está claro, uno prefiere o evita [...]”, *Poética*, 1450b 8-10. Y, habría que añadir: no sólo manifiesta el contenido de la decisión, sino la forma en que se llega a ella, la disposición con la que se toma, si se tiene en cuenta la *Ética a Nicómaco*. Allí se dice que las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas. Y es justo y moderado no simplemente el que las hace, sino el que las hace —y aquí está la clave— *como las hacen los justos y moderados*. Es decir, no basta que las acciones sean de una determinada manera, sino que el agente también ha de serlo.

³⁰³ Frente a Brentano (quien mantiene que la conciencia de cada acto mental está incluida en el mismo acto mental que capta la realidad exterior, de manera que estos tienen dos objetos simultáneamente) y Millán-Puelles (que dice que en un solo acto indivisible tiene lugar, de manera concomitante a la heterología, a su referencia a objetos, una tautología, una presencia inobjetiva de la subjetividad a sí misma), Grossmann considera que tenemos conciencia de un acto mental a través de un *segundo* y *distinto* acto mental. Habla de estados mentales y estados conscientes, y dice que a través del estado mental (que contiene un acto de experiencia o de toma de conciencia) somos conscientes de, por ejemplo, un acto de percibir que tiene lugar en nuestro estado consciente. En otras palabras, el acto de percibir

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

también observa que se da la limitación de que, dado que la experiencia no es conocimiento –como sostiene frente a los cartesianos–, no puedo *conocer*, tener por objeto temático un contenido mental a la vez que lo estoy experimentando, sino sólo cuando éste deja de ser experimentado y pasa a ser objeto de un nuevo acto, esta vez de inspección y, por tanto, cuando ha cambiado ya mi estado consciente:

Conocer un objeto perceptual es, no *conocer* el contenido del acto de ver, sino *experimentar* este contenido. *La experiencia no es conocimiento*. Más bien al contrario: lo que es experimentado no es, *ipso facto*, conocido³⁰⁴.

Es decir, en la filosofía de Grossmann el carácter inadecuado de la conciencia se debe, por una parte, a esa imposibilidad de experimentar o de ser consciente a la vez de *todos* los actos mentales que tienen lugar en mí y, por otra, al hecho de que, aunque los pueda experimentar, no los puedo conocer en el mismo momento en que se dan. No obstante, no hace referencia a una inadecuación más radical, que tenga que ver con la imposibilidad de objetivar totalmente aquello que es principio de los actos mentales, ya que no considera que haya nada más aparte de estos, un sujeto distinto o más allá de los actos de experiencia.

(pero no el objeto del acto de percibir) es el objeto intencional del acto de toma de conciencia. Según Grossmann no somos conscientes del acto de toma de conciencia en el mismo momento en que llevamos a cabo el acto mental de percibir, ya que aquél forma parte del estado mental, no del estado consciente. Por tanto, todo acto que no sea una toma de conciencia es consciente o es advertido cuando ocurre, pero los actos de toma de conciencia no son conscientes en el mismo momento en que ocurren, ya que estos pertenecen al estado mental y no al estado consciente. Esto no significa, sin embargo, que no podamos ser nunca conscientes de nuestros actos de toma de conciencia; al contrario, podemos efectivamente tomar conciencia de ellos, si bien no en el mismo momento en que ocurren (en el mismo momento en que, siguiendo con el ejemplo, percibimos y somos conscientes de que percibimos), sí *a través de un nuevo acto de toma de conciencia*. En este caso, el primer acto de toma de conciencia que forma parte del estado consciente será la intención del acto de toma de conciencia que forme parte del estado mental, y ahora será este último acto el que no será consciente.

Así, mientras que Brentano admite la posibilidad de que captemos *dos objetos simultáneamente* en un mismo acto –y Millán-Puelles se muestra en cierto modo de acuerdo con Brentano (“El verdadero acierto de Brentano ha consistido en señalar la integración, dentro de un acto único, de la heterología y la tautología de la conciencia” *La estructura de la subjetividad*, p. 340), aunque no acepta la terminología de “objeto” secundario, porque de esa manera parece asimilar su captación a un acto reflejo–, Grossmann defiende que pueden tener lugar en mí *dos actos simultáneos*, cada uno con un solo objeto: un acto de experiencia (que forma parte del estado mental y, por tanto, no es consciente) y un acto de percepción, de juicio o lo que sea (que es consciente porque forma parte del estado consciente). Por tanto, Grossmann mantiene la tesis de que no somos conscientes de todos los actos mentales que se dan en nosotros; siempre que tenemos conciencia, ocurren en nosotros actos mentales inconscientes: los actos de experiencia o de toma de conciencia.

³⁰⁴ Grossmann, R., FW, p. 93. Las cursivas son de Grossmann.

1. El correlato corporal del acto perceptivo: las impresiones sensibles.

En un primer análisis del panorama filosófico acerca de las impresiones sensibles o sensaciones, encontramos dos posiciones extremas contrarias respecto a este tema. En primer lugar, la tesis *fenomenista* por la que se considera que sólo hay entidades fenoménicas (impresiones sensibles o entidades parecidas a ellas), que éstas son los únicos constitutivos objetivos de la situación perceptiva y, en consecuencia, no hay entidades intencionales, por lo que se niega o ignora la existencia de actos mentales (cerrándose así automáticamente el camino al realismo). Y, en segundo lugar y en el extremo contrario, encontramos la posición de aquellos que rechazan o niegan la existencia de impresiones sensibles, basando esta tesis en los problemas que surgen relacionados con ellas que más abajo veremos.

Bergmann da cuenta de la defensa lingüística que se ha hecho del fenomenalismo –al igual que de otras posturas como del materialismo–, en base al hecho de que nuestro lenguaje acerca de objetos ordinarios puede ser “en principio y para ciertos propósitos” –recalca Bergmann, pues “la reconstrucción fenomenalista es esquemática”³⁰⁵ – sustituido o coordinado con otro en el que las constantes individuales, los nombres sean todos de impresiones sensibles (cosas fenoménicas primarias, como diría Bergmann) y no haya ningún nombre referido a caracteres mentales. Pero Bergmann critica que este lenguaje no refleja una ontología adecuada, pues olvida precisamente los actos o las entidades no fenoménicas. Además, el fenomenista tiene el problema de dar cuenta de la distinción entre los diversos *tipos* de actos ya que, si se mantiene que en los estados conscientes no hay actos, sino sólo sensaciones, se hace muy difícil explicar la diferencia entre sus distintas modalidades, por ejemplo, percibir un objeto, recordarlo o meramente pensar en él. También nota Bergmann que en esta postura no se dispone de medios para explicar el error perceptual, ya que en su visión todos los particulares de los que se tiene presentación están en la mente, y además no se tienen motivos para pensar que estos no ejemplifican en realidad los caracteres con que se presentan³⁰⁶ por la infalibilidad que se cree que es propia de la captación de las entidades fenoménicas.

³⁰⁵ Bergmann, G., *Logic and Reality*, pp. 18-19.

³⁰⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 331.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Grossmann rechaza también el fenomenismo como una forma de idealismo, y considera que se dan actos mentales que se dirigen intencionalmente a objetos trascendentes. Al hablar acerca de algunos de aquellos, los actos perceptivos, se refiere a las impresiones sensibles como *constitutivos o partes de los estados conscientes que contienen un acto de ese tipo* (“Mantenemos que todo estado consciente perceptivo contiene, además de un acto de percepción, también ciertas impresiones sensibles”³⁰⁷), y en este sentido, en tanto que se las considera como partes y no como objetos de estados conscientes, dice que son *experimentadas* a través de un acto que forma parte del estado mental del cognoscente. Es decir, según él, cuando ocurre un acto perceptivo que se dirige intencionalmente a un objeto, experimentamos a su vez unas impresiones sensibles, además del acto mismo de percepción. Esto no implica que se haga de la percepción un acto complejo, que conste de varios actos distinguibles como fases o etapas suyas, pues el *experimentar* las impresiones sensibles que fenomenológicamente ocurre no es una parte o un componente de los actos mismos de percepción, sino sólo del estado consciente del sujeto, de la situación perceptiva. Como dice Grossmann, “los actos perceptuales, he enfatizado repetidamente, son inanalizables, indefinibles o como quiera que quieras decirlo”³⁰⁸, y por eso rechaza la concepción de la percepción como una inspección (sea consciente o no) de las impresiones sensibles que desemboca o tiene como resultado un juicio³⁰⁹.

Husserl defiende una tesis similar a la de Grossmann cuando dice que las sensaciones forman parte de la estructura unitaria que constituye el fenómeno. En concreto, dice que son “elementos reales del fenómeno en el primer sentido, en el sentido del acto concreto de aparición o de intuición”³¹⁰, es decir, son partes integrantes o componentes del acto de la intuición, y en esta medida hemos de estudiarlas en relación con el tema de la percepción.

Según Grossmann, la conexión en el sujeto humano entre los actos perceptivos y los actos de experiencia de impresiones sensibles, que son su fundamento físico o corpóreo es *causal*. Es decir, mantiene la tesis de que lo que percibimos es resultado, al menos en parte (aunque no totalmente), de ciertas impresiones sensibles que experimentamos, éstas son causas *parciales* del acto de percepción, junto con otras

³⁰⁷ Grossmann, R., SM, pp. 35-36.

³⁰⁸ Grossmann, R., CSW, p. 45.

³⁰⁹ Cfr. Grossmann, R., SM, pp. 36-37.

³¹⁰ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, apéndice, p. 771.

condiciones o factores que también son determinantes de ello, como las expectativas del sujeto, su experiencia pasada, aprendizaje, sentimientos, etc. Dice Grossmann:

Lo que es verdad, sin embargo, es que una situación perceptiva contiene, entre otras muchas cosas, ciertos actos de sentir impresiones sensibles además de un acto de ver. Por eso es más preciso decir que siempre que algo es percibido, ciertas impresiones sensibles son también experimentadas. Un acto de sentir no es una parte o constituyente de un acto de ver, pero está causalmente conectado con él³¹¹.

Y afirma también en otro libro:

Las sensaciones experimentadas son una causa (parcial) del acto de percepción. Dado que experimentas ciertas sensaciones, y dado que ciertas otras condiciones son cumplidas, también experimentas un cierto acto de percepción, es decir, ves que Oscar [una manzana que ha puesto como ejemplo] es verde³¹².

Además de esos otros factores que también influyen en aquello que percibimos, la correspondencia o conexión causal entre sensación y percepción depende de nuestra constitución orgánica determinada, de nuestro organismo concreto, por lo que no se trata de una conexión necesaria sino, más bien, factual, como advierte Grossmann en acuerdo fundamental con Reid:

La naturaleza humana es tal que tenemos ciertas percepciones cuando experimentamos ciertas sensaciones (y otras ciertas condiciones son cumplidas). Este nexo es asunto de nuestra constitución. En principio, un organismo podría tener todas nuestras sensaciones, pero ninguna de nuestras percepciones. ¡Un organismo podría incluso experimentar actos de percepción sin las sensaciones correspondientes!³¹³

Esta relación de causalidad parcial no implica, como hemos visto, una concepción de la percepción como inferencia a partir de actos de sentir o experimentar impresiones sensibles, como si éstas fueran la *única* causa de lo que percibimos en el sentido de que fueran aquello que hemos de aprender a interpretar para poder percibir los objetos, puesto que ambas cosas –las impresiones sensibles y el acto de percepción– se dan a menudo a la vez, como dice Grossmann³¹⁴.

Frente a la posición de Grossmann hay algunos autores que *niegan* directamente la existencia de impresiones sensibles³¹⁵, y aducen como motivo para su rechazo

³¹¹ Grossmann, R., CSW, p. 46.

³¹² Grossmann, R., FW, p. 32.

³¹³ *Ibid.*, pp. 32-33.

³¹⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 33.

³¹⁵ Por ejemplo, Grossmann se refiere a Chisholm como un representante de esta posición, en tanto que, aunque sostiene que las cosas se nos aparecen de ciertas maneras (por ejemplo, que un penique en una mesa nos *parece* elíptico), niega que haya una apariencia (es decir, una impresión sensible) con esa propiedad (una apariencia elíptica). Grossmann critica que “estos filósofos aceptan actos de sentir, pero

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

algunos problemas que surgen en su tratamiento; en concreto, fundamentalmente dos: por una parte, la cuestión de la infalibilidad o falibilidad en su captación y, por otra, el problema relacionado con sus atributos espaciales y, en consecuencia, con su localización espacial.

A) ¿Falibilidad o infalibilidad en la captación de las sensaciones?

Grossmann se pronuncia claramente respecto al tema del conocimiento de las entidades que se dan en la mente, tanto de los actos mentales como de otros objetos fenoménicos como las impresiones sensibles, y dice que éste es, al igual que todo el resto de nuestros conocimientos, *falible*. En este punto se enfrenta a una visión muy extendida según la que el conocimiento de lo mental es infalible. Por ejemplo, Husserl considera que no podemos engañarnos ni cometer errores acerca de las sensaciones de nuestros actos de intuición ni acerca de las vivencias de conciencia mismas, porque no son fenómenos físicos, sino que todo su ser coincide con su aparecer, no tienen más ser que el que nos aparece, por lo que nuestro conocimiento de ellas es perfectamente adecuado. Grossmann cita, por ejemplo, a H. H. Price como representante de la posición según la que nuestra inspección de impresiones sensibles es infalible.

Aunque Brentano considera que la percepción interna es infalible³¹⁶, respecto a las impresiones sensibles se sitúa más cercano a la tesis de Grossmann, aunque sólo sea a causa de una serie de errores en su concepción de los que Grossmann da cuenta. Brentano considera efectivamente que la captación de éstas es susceptible de error, porque piensa que las sensaciones –al igual que a las imágenes³¹⁷– han de ser fenómenos físicos al percibirse, como Grossmann, de que presentan las mismas propiedades físicas que los objetos externos.

no impresiones sensibles. Pero rechazar las sensaciones es tan tonto como rechazar los objetos perceptuales” (Grossmann, R., FW, p. 78). Véase también SM, pp. 42-43.

³¹⁶ “Sin embargo, además del hecho de que tiene un objeto especial, la percepción interna posee otra característica distintiva: es autoevidencia infalible inmediata. De todos los tipos de conocimiento de los objetos de la experiencia, la percepción interna sola posee esta característica. Consecuentemente, cuando decimos que los fenómenos mentales son aquellos que son aprehendidos mediante la percepción interna, decimos que su percepción es inmediatamente evidente” (Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 91).

³¹⁷ Grossmann critica a Brentano por haber incluido las imágenes dentro de los fenómenos físicos como resultado de su identificación de los fenómenos mentales con los actos mentales y los fenómenos físicos con objetos de actos mentales. Según Grossmann, en cambio, no sólo los actos de imaginar, sino también las imágenes son mentales, aunque tengan propiedades físicas y espaciales.

Grossmann también está en contra de una supuesta infalibilidad de la percepción interna referida únicamente a las *vivencias*, pero no a los *estados psíquicos subjetivos*. Ésta es la solución que Fernández Beites encuentra a este problema siguiendo a Husserl, Scheler o Sartre. Así, recoge el ejemplo de percepción interna falaz que puede ocurrir cuando consideramos una vivencia como manifestación de un estado determinado del sujeto (y, por tanto, como trascendente a la vivencia misma), cuando en realidad no lo es:

Esta vivencia, por ejemplo, me parece manifestación del amor, mas puede que no lo sea, que en realidad en mí no haya el estado subjetivo que denominamos ‘amor’. El amor va más allá de la vivencia y su ser trascendente implica otras vivencias ulteriores, como, por ejemplo, nuevos actos de interés por la otra persona en su totalidad, futuros actos de perdón... Si estos actos no fueran posibles, si estuvieran excluidos de mi vida subjetiva, podemos concluir que lo que ahora experimento no es manifestación del amor; es decir, que, en realidad, no estoy enamorada, aunque así me lo parezca³¹⁸.

La tesis de Grossmann de la falibilidad en la captación de las sensaciones abarca dos sentidos diferentes: en primer lugar, puede referirse al hecho de que *se cometen errores respecto a ellas*, incluso cuando les prestamos atención explícita y, en segundo lugar, al hecho diferente de que a veces *no se repara en ciertas propiedades que ellas tienen*, sino que nos pasan desapercibidas. Como ejemplo de la primera situación dice Grossmann lo siguiente:

Me parece a mí que podemos cometer errores acerca de las propiedades de nuestras impresiones sensibles. Por ejemplo, podemos creer que una cierta impresión sensible es redonda pero luego descubrir, tras una inspección más cercana, que tiene en realidad algo así como forma de pera. Podemos afirmar de primeras que es uniformemente roja, pero luego notar que algunas partes suyas son más oscuras que otras, etc. Y lo que ocurre para las impresiones sensibles visuales ocurre igualmente para las auditivas y olfativas: podemos y de hecho cometemos errores acerca de sus propiedades y relaciones. Además, podemos y de hecho cometemos errores acerca de sentimientos y emociones. Las propiedades de un dolor pueden no ser obvias para nosotros al principio; una emoción puede ser confundida por otra diferente. Y tales ejemplos pueden ser multiplicados³¹⁹.

Además, Grossmann no sólo considera que la captación de impresiones sensibles es falible en el primer sentido que hemos distinguido de que pueden atribuirse a ellas propiedades que no les corresponden, sino que extiende también esta tesis al conocimiento de los propios *actos mentales*: nuestra reflexión acerca de ellos y sus caracteres puede ser errónea, podemos cometer fallos a la hora de describir los actos que

³¹⁸ Fernández Beites, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, pp. 192-193.

³¹⁹ Grossmann, R., FW, p. 113-114.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

experimentamos, y podemos tomar unos por otros (dice que la teoría de Freud del inconsciente recoge precisamente este hecho):

Una persona puede no estar segura de si acaba de ver algo o meramente piensa que lo ha visto; una persona puede convencerse a sí misma de que no tiene miedo de algo cuando en realidad sí que lo tiene...³²⁰.

Por otra parte, también Grossmann habla de la falibilidad en la captación de las impresiones sensibles y sus propiedades en el segundo sentido que hemos distinguido, en tanto que aquéllas pueden tener propiedades que, aunque experimentadas, no notemos en un momento dado, de las que no nos percatemos en tanto que queden desatendidas, fuera de nuestra atención. Grossmann considera que, en esto, el conocimiento de las sensaciones y sus propiedades no es en absoluto distinto del de los objetos perceptuales y sus propiedades, pues respecto a estos últimos también puede ocurrir que alguna de sus propiedades me pase desapercibida.

El ejemplo que Grossmann toma de James W. Cornman para ilustrar su posición es el de un tigre que veo a algunos metros cerca de mí, que tiene exactamente veinte rayas en el lado que veo de él, sin que yo me percate o note esta propiedad suya, pues el miedo que me causa su presencia deja en segundo plano todo lo demás. Si esto es posible respecto al objeto perceptual, lo mismo puede ocurrir, según Grossmann, respecto a la impresión sensible del tigre: que, al ser sólo brevemente experimentada, tenga propiedades que no notemos:

Tu impresión sensible tenía veinte rayas, exactamente como el tigre. Pero no pusiste ninguna atención a tu impresión sensible y no contaste sus rayas. Por eso no notaste que tenía veinte rayas³²¹.

Es claro que no puedo reparar en una propiedad de una impresión sensible de una cosa sin percibir la propiedad correspondiente del objeto perceptual que suscita esa impresión sensible. Esto se debe a que las impresiones sensibles y sus propiedades se encuentran en una relación de causalidad (al menos en parte) con los objetos percibidos y sus respectivas propiedades, como hemos visto. En este caso, dado que no hemos captado la propiedad del tigre de tener veinte rayas, tampoco podemos captar esta propiedad de la impresión sensible que se produce al percibir el tigre. Por ello, para percatarnos de la propiedad de una impresión sensible, la correspondiente propiedad del

³²⁰Ibíd., p. 116.

³²¹ Ibíd., p. 79.

objeto ha de ser también percibida, si no de manera atenta o explícita, al menos sí co-atenta o implícitamente.

Es decir, Grossmann sostiene que en estos casos las impresiones sensibles y sus propiedades son *experimentadas* (pues las sensaciones no pueden tener propiedades que no sean experimentadas, en tanto que reconoce que para ellas vale el *esse est percipi*), pero considera que puede ocurrir que cierta propiedad experimentada de esas impresiones sensibles no sea notada, no me percate de ella por falta de atención a la impresión sensible.

Si las impresiones sensibles y sus propiedades son experimentadas, no se puede decir que ellas o alguna propiedad suya (o cualquier otro objeto fenoménico como una imagen o alguna de sus propiedades) pueda, por así decir, *sorprenderme*, en tanto que es un objeto propiamente experimentado y, como dice Grossmann, “nadie puede fracasar en experimentar una propiedad de una sensación que experimenta”³²². Como mucho puede decirse que las propiedades de una imagen o de una impresión sensible pueden ser explicitadas cuando me fijo en ellas, cuando, al dirigir la atención hacia ellas, llevo a cabo su inspección. Es decir, puede ocurrir que sea explicitado lo que ya era consciente o experimentado, al ser analizado más detenidamente cuando se convierte en objeto de la atención.

El mismo Grossmann critica a G. E. Moore por considerar, en su refutación del idealismo, que pueden existir –con posibilidad ontológica– sensaciones no sentidas en base al hecho de que los objetos no son parte de los actos (en este caso, las sensaciones no son parte de los actos de experimentarlas, por lo que pueden existir sin ellos). Frente a Moore, Grossmann considera que los objetos perceptuales se distinguen de las sensaciones justamente porque para éstas últimas se cumple la identidad de ser y ser experimentado, es decir, el *esse est percipi* berkeleyano. Dice Grossmann:

Efectivamente pienso que el principio es verdadero para las sensaciones, no por algún tipo de necesidad, sino simplemente por una cuestión de hecho. Las sensaciones ocurren sólo “en las mentes”, no se presentan por sí mismas. Pero ocurrir “en una mente” es lo mismo que ser experimentado³²³.

³²² *Ibid.*, p. 78.

³²³ *Ibid.*, p. 55. No obstante, dice que existe una excepción respecto al acto de experimentar mismo y, en consecuencia, admite la existencia de actos mentales inconscientes, por lo que no se cumple la identidad de ser y ser experimentado para todo lo mental. Además, Grossmann considera que, con la tesis de Moore acerca de la posibilidad (ontológica) de sensaciones no sentidas, se da un paso hacia atrás en la defensa del realismo, porque asimila las sensaciones a los objetos perceptuales en este aspecto, al decir que ambos pueden darse sin ser percibidos. Según Grossmann, lo que verdaderamente caracteriza al realista es la

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Así, la tesis de Grossmann de la falibilidad en la captación de las impresiones sensibles puede resumirse en lo siguiente: “No sólo tienen las sensaciones propiedades que no notamos cuando las experimentamos, sino que podemos incluso cometer errores acerca de sus propiedades cuando les prestamos atención”³²⁴, y lo mismo ocurre respecto a los actos mentales, por lo que concluye que el conocimiento de los objetos fenoménicos es falible, al igual que todo el resto de nuestros conocimientos.

B) Atributos espaciales de las impresiones sensibles

Si pasamos al segundo problema que ha generado malestar para la aceptación de las impresiones sensibles, lo verdaderamente sorprendente acerca de ellas no es tanto que pertenezcan a la categoría de cosa individual y tengan, en consecuencia, propiedades³²⁵, como dice Grossmann, cuanto que tienen propiedades *sensibles*, *materiales*, aun cuando se dan en la mente:

Sea como sea, mantengo que la sensación no es en absoluto una propiedad, ni de la manzana ni de ninguna otra cosa, sino que es una cosa individual. [...] En circunstancias normales, cuando miro una manzana verde, mi sensación visual es también verde. Lo que experimento es bastante literalmente una sensación verde. La sensación *tiene* este color en el mismo sentido en que la manzana lo *tiene*. Por cierto, la sensación es también redonda, igual que la manzana³²⁶.

Es decir, de acuerdo con Grossmann hay entidades que existen en la mente pero son a la vez sensibles, por lo que parece que están en un *mundo intermedio* entre lo mental y lo material. Sin embargo, se plantea la pregunta de si estos dos ámbitos no son totalmente incompatibles, de manera que todo aquello que es mental no puede tener los rasgos de lo físico y viceversa. Brentano, por ejemplo, distinguió entre todo lo que se aparece a la conciencia dos tipos de fenómenos, físicos y mentales, caracterizándolos de

distinción neta entre lo mental y lo no mental y, por tanto, su tesis de que los objetos no están compuestos de sensaciones. Este mismo error lo observa Grossmann en Moore cuando dice que se logra salir del círculo de nuestras ideas al tener una sensación, en tanto que ésta es ya un objeto y no parte de mi experiencia. Sin embargo, Grossmann considera que así sólo se logra salir del ámbito de mis *actos* mentales, en tanto que la sensación como objeto no es ya un acto de sentir; pero dice que lo relevante, “la cuestión importante es: ¿Cómo salimos del círculo de las cosas mentales a los objetos perceptuales?”, y sostiene que Moore no responde bien a esto al decir que los alcanzamos a través de la misma *relación de conciencia o experiencia* con la que captamos las sensaciones, por lo que acaba asimilando o equiparando de nuevo los ámbitos de lo mental y lo no mental (un mismo acto mental de *conciencia* nos daría a conocer tanto los objetos perceptuales como las sensaciones).

³²⁴ Grossmann, R., FW, p. 79

³²⁵ Grossmann advierte que hay que tener cuidado y no confundir las sensaciones con propiedades, pues algunos como Reid o G. E. Moore han pensado esto, por ejemplo, que el color de un objeto perceptual es una sensación visual que experimentamos. Ver Grossmann, R., FW, pp. 16-18.

³²⁶ *Ibid.*, p. 16. Cfr. también FW, p. 43.

manera mutuamente exclusiva, sin posibilidad de término medio. Grossmann, en cambio, considera que las propiedades físicas no son exclusivas de los objetos no mentales, sino que también pueden darse respecto a lo mental, pues también son experimentadas en ciertas entidades de este tipo.

El hecho de que las impresiones sensibles que se dan como parte del estado consciente perceptivo tengan propiedades físicas (y por esto precisamente se les llama “sensibles”) se debe quizá a la relación *causal* en parte que se da entre ellas y el objeto percibido. Esta relación de causalidad entre ambas cosas justifica la semejanza que puede existir entre ellas, en tanto que la operación de la causa sobre el efecto asimila éste a aquélla. Así, dice Grossmann cuando está comparando las impresiones sensibles con las ideas: “Nuestras sensaciones pueden asemejarse o no a las cosas que las causan, nuestras ideas nunca lo hacen”³²⁷.

Al analizar la pertenencia de las impresiones sensibles al ámbito de lo mental, lo físico o un ámbito intermedio entre ellos se plantea la cuestión de si son éstas también intencionales, puesto que, aunque tengan propiedades físicas, son entidades que se dan en la mente del cognoscente. Es claro que el acto de sentir o experimentar una sensación es intencional y apunta precisamente a esa sensación, que es un objeto inmanente. Pero la pregunta que se plantea ahora es si también las mismas impresiones sensibles son intencionales y se dirigen a algo, por ejemplo, al objeto que parcialmente las causa. Grossmann considera que no lo son, puesto que no son actos mentales (“Estoy en desacuerdo con Reid, por supuesto, acerca de la naturaleza de la sensación: no es un acto mental”³²⁸).

Es muy importante mantener la *distinción acto-objeto* respecto a las sensaciones, es decir, hay que distinguir entre el acto de experimentar, de sentir una sensación y el objeto de ese acto (por ejemplo, un dolor). Grossmann critica que Reid obvia esta distinción, y considera justificado no hacerla en base al hecho de que para las sensaciones y otras entidades mentales se cumple el berkeleyano *esse est percipi*, es decir, que no pueden existir por sí solas al margen de la mente, sino que su ser consiste en ser experimentadas por un ser sintiente y son tal y como son experimentadas por él. Grossmann defiende frente a él que esto *no implica en absoluto* que no haya una distinción entre la sensación y el acto de experimentarla: “Del hecho de que el dolor

³²⁷ Grossmann, R., FW, p. 53.

³²⁸ *Ibid.*, p. 32.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

existe si y sólo si su experiencia existe no se sigue que el dolor *es* la experiencia o que la experiencia *es* el dolor³²⁹; esto es, aunque ambas cosas, el existir y el ser experimentadas de las sensaciones, son *equivalentes*, no son idénticas. Además, Grossmann nota que, si se identifican como Reid quiere, no se podría afirmar, como solemos hacer habitualmente, que sentimos un dolor en un lugar determinado del cuerpo. Ante esto, Reid sostiene que es la *causa* del dolor –y no la sensación misma– la que está localizada, pero que el sentido común los confunde. Sin embargo, Grossmann responde que esto no ocurre en absoluto: “No queremos decir que ese diente particular tiene una caries cuando decimos que nos duele”³³⁰.

Grossmann va por buen camino al desligar la intencionalidad de todo componente causal, pues la relación que se da entre el objeto percibido y las impresiones sensibles que simultáneamente se experimentan es causal en parte y, si se asimilan ambos tipos de relación, se acaba convirtiendo la intencionalidad en una relación física, cosa que resulta en una posición gnoseológica naturalista. Por ello, hablar de las sensaciones como entidades intencionales no carece de problemas: la relación de intencionalidad habitual que se da entre los actos mentales y sus objetos no es en absoluto una relación causal. El objeto intencional no causa totalmente la operación del acto mental, aunque ésta esté determinada en parte por la presentación de aquél. En cambio, cuando tratamos de las impresiones sensibles, el objeto intencional del acto de percibir causa las sensaciones que experimentamos, en parte al menos, como hemos dicho más arriba. En consecuencia, si se diera una relación de intencionalidad entre las impresiones sensibles y los objetos que las causan, ésta no podría ser igual que la que se da entre los actos mentales y sus objetos, cosa que supone un inconveniente para considerarlas como intencionales. Por esto dice Grossmann lo siguiente, oponiéndose en este punto a Brentano, quien identifica los fenómenos mentales con los actos mentales:

La intencionalidad, la dirección hacia un objeto, debemos darnos cuenta, no es la característica esencial de lo mental, sino de los actos mentales. Los actos mentales y sólo los actos mentales tienen objetos. Pero hay también cosas mentales que no son intencionales y, por eso, no son actos mentales. Una imagen, por ejemplo, es obviamente una cosa mental; pero no es intencional de la forma en que un acto de la imaginación lo es. Un dolor como distinto del acto de sentirlo no

³²⁹ *Ibid.*, p. 26.

³³⁰ *Ibid.*, p. 29.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

tiene objeto. Ni las sensaciones tienen objetos. Una mente consiste de muchas cosas. Algunas de éstas son actos mentales, otras no lo son. Y sólo las primeras son intencionales³³¹.

Por otra parte, si se dice que las sensaciones tienen propiedades sensibles, entonces han de tener propiedades espaciales. Grossmann mantiene, de hecho, que ellas *tienen propiedades y están en relaciones espaciales*:

Pero las sensaciones no sólo tienen forma y color, también están en relaciones espaciales entre sí. Una sensación verde y redonda, por ejemplo, puede estar *entre* dos sensaciones rojas y cuadradas. Y al igual que hemos acordado de manera algo perversa hablar de una sensación redonda cuando una sensación es redonda, podemos hablar también de una sensación entre [en medio] cuando una sensación está entre otras dos sensaciones³³².

Entonces, Grossmann considera que de aquí “se sigue que algunas cosas mentales ‘están en el espacio’”³³³. Así, afirma que, mientras que la visión cartesiana de que lo mental no tiene la propiedad de la extensión es correcta referida a los actos mentales, pues estos no son espaciales, no lo es respecto a las impresiones sensibles. Sin embargo, la tesis de Grossmann de que las impresiones sensibles están en relaciones espaciales a otras impresiones sensibles y tienen propiedades espaciales como el tamaño o la forma, al igual que los objetos perceptuales, no significa que admita que estén localizadas en el espacio perceptual, pues sostiene que no lo están en tanto que no son objetos de ese tipo, por lo que separa estas dos cosas, el hecho de estar localizado en el espacio, y el tener propiedades y relaciones espaciales. Dice:

Está claro que las sensaciones no están localizadas en el espacio perceptual dado que no son objetos perceptuales. Pero esto no significa nada más, debemos añadir rápidamente, que el que no están relacionadas espacialmente con los objetos perceptuales. La sensación oval causada por el penique ladeado no está ni a la izquierda del penique ni a su derecha. Ni está en ninguna otra relación espacial con el penique. Pero sí que está en relaciones espaciales con otras impresiones sensibles. Por ejemplo, puede estar a la izquierda de una sensación amarilla que es causada por un lápiz. Las sensaciones visuales tienen propiedades espaciales (tamaño y forma) y están en relaciones espaciales, al igual que los objetos perceptuales. Comparten estos rasgos espaciales con los objetos perceptuales, tal y como comparten colores con ellos³³⁴.

Grossmann dice que Brentano no incluyó las impresiones sensibles dentro de los fenómenos mentales al darse cuenta precisamente de esto, de que tienen cualidades espaciales, pues según él este tipo de entidades no pueden ser mentales. De hecho, la primera característica que menciona en su *Psicología* para determinar los rasgos exclusivos y específicos de los fenómenos mentales frente a los físicos y buscar una

³³¹ *Ibid.*, p. 50.

³³² *Ibid.*, p. 44.

³³³ *Ibid.*, p. 44.

³³⁴ *Ibid.*, p. 79.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

definición unitaria de ellos es su *ausencia de extensión y localización*³³⁵, además de otras como su captación a través de la percepción interna, su carácter intencional y el hecho de que pueden tener una existencia tanto actual, real como intencional o fenoménica.

Sin embargo, el mismo Brentano se da cuenta de que el rasgo de la ausencia de espacialidad plantea problemas para caracterizar de manera específica a lo mental, pues encuentra contraejemplos³³⁶, como que hay fenómenos físicos originariamente carentes de extensión y no localizados espacialmente, como los fenómenos de sonido u olor, aunque luego nosotros los localicemos. O que todas las propiedades son también fenómenos físicos y, sin embargo, tampoco están localizadas, si es que se admite que son verdaderamente universales. Además, hay fenómenos mentales localizados pues, por ejemplo, la percepción sensorial es un acto de un órgano del cuerpo; se dan fenómenos como aquellos en que se tiene un sentimiento en un lugar del cuerpo que ha sido amputado, y se dice que algunos apetitos están localizados. Grossmann considera, frente a él, como hemos visto, que el ámbito de lo mental es más amplio, puesto que también abarca entidades que tienen propiedades físicas y, en consecuencia, espaciales, y porque no se identifica únicamente con lo intencional, sino que también se extiende a entidades que no presentan este rasgo, como ocurre respecto de las sensaciones.

El problema que surge al dar cuenta de las impresiones sensibles se debe al prejuicio o presupuesto de que este tipo de entidades deben ser encuadradas en uno de dos ámbitos como los que distingue Brentano, el de lo físico o el de lo mental. La confusión que aparece al hablar de ellas, el hecho de que parecen estar en “tierra de nadie” por no poder ser agrupadas de manera definitiva ni junto con los fenómenos físicos ni junto con los mentales, se debe a que se olvida que hablamos de lo mental al menos en *dos sentidos diferentes* que resultan equivocados al aceptar sin más una distinción tal como la que propone Brentano.

En primer lugar, se puede entender lo mental en el sentido de *lo que sólo puede darse en un sujeto mental*, y en esta acepción es claro que las impresiones sensibles son mentales. Es decir, a diferencia de los objetos físicos, las sensaciones no existen si no existe la conciencia en la que se dan; para ellas se cumple el berkeleyano *esse est percipi*. Pero de aquí no puede inferirse directamente que pertenezcan por ello al terreno

³³⁵ Cfr. Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 85.

³³⁶ *Ibid.*, pp. 86-87.

de lo propiamente mental. Es decir, aunque solemos llamar ‘mental’ a lo que sólo puede darse *en* las mentes, esto no constituye en realidad el rasgo más importante de lo mental. Hay que deslindar el mero hecho de existir *en* una mente (como ocurre con las impresiones sensibles o los objetos imaginados, por ejemplo), del hecho de tener los rasgos específicos de lo propiamente psíquico. Éste es el segundo sentido –y el sentido más propio– en que se puede hablar sobre lo mental. Esta no-correspondencia entre lo estrictamente psíquico y lo que meramente ha de ser percibido para existir –en la medida en que sólo existe *en* la mente– puede observarse porque también hay actos mentales que, sin embargo, nos pasan desapercibidos, que son inconscientes y, sin embargo, no por ello consideramos que no sean específicamente mentales.

Así, no puede hablarse en realidad de dos ámbitos exclusivos, independientes, sin intersección entre sí, como hacía Brentano respecto a los fenómenos físicos y mentales, ya que hay ciertas entidades que se dan *en* la mente necesariamente pero no por ello tienen el rasgo definitorio de lo psíquico. Algo puede carecer de lo psíquico pero estar ligado a la conciencia en el sentido de que todo su ser consista en ser objeto.

En este sentido tiene razón Bergmann al decir que “los datos sensibles son hechos no-intencionales “en” estados conscientes”³³⁷, es decir, ‘en’ la mente (pues Bergmann considera que “una entidad está ‘en la mente’ si y sólo si está ‘en’ un estado consciente”³³⁸). Pero, aunque se dan ‘en’ la mente, esto es, aunque son fenoménicos (pues se dan ‘en’ un estado de conciencia, y son intención de actos de toma de conciencia directa, de experiencia), *no son mentales*:

Aquellos que llaman a los datos sensibles ‘mentales’ tratan de expresar que están en las mentes. Hablando tan precisamente como uno debe si la dialéctica clásica ha de ser resuelta, uno ve que *un dato sensible es un hecho no-mental que está en una mente*³³⁹.

Por tanto, vemos cómo no es lo mismo ser mental que ser fenoménico o existir en la mente, a pesar de que pocas veces se han distinguido estos términos. También Bergmann repara en que lo *real* no coincide con lo *no-mental* porque, por ejemplo, puede ocurrir que lo percibido no sea mental, pero esto no significa necesariamente que sea real, ya que existen situaciones de alucinación y error perceptivos. Y sostiene que “uno debe reconocer que algunos particulares externos, es decir, que ocurren en hechos

³³⁷ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 326.

³³⁸ *Ibid.*, p. 326.

³³⁹ *Ibid.*, p. 326.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

no mentales, no son reales”³⁴⁰ pues son dependientes de la mente, y llama a estos particulares críticos. También distingue el hecho de ser real y el de presentar la idea de existencia externa, pues, por ejemplo, tanto en las alucinaciones como en las percepciones verídicas tenemos una presentación de aquélla, pero el objeto alucinado no es real: “Ser real (independiente de la mente) y presentar (si se presenta) la ‘idea de existencia externa’ son dos cosas y no una. Ésta es una de las distinciones cruciales que hemos logrado”³⁴¹.

Si se tiene todo esto en cuenta, se observa que ni Brentano ni Grossmann dan cuenta de manera totalmente adecuada de las impresiones sensibles. Brentano, porque plantea una división estricta de los fenómenos en dos clases sin que quepa posibilidad intermedia entre ellos y, víctima de esta clasificación, se ve obligado a rechazar que las impresiones sensibles sean fenómenos mentales por presentar propiedades espaciales. Grossmann comete el error de pretender considerar como *plenamente* mental algo con propiedades físicas. Aunque rechaza la clasificación *concreta* de las entidades en físicas o mentales que había propuesto Brentano, cae en un error parecido, porque en el fondo sí acepta la dicotomía elaborada por Brentano, y entonces se ve obligado a decir que entidades espaciales como las impresiones sensibles son específicamente mentales.

A diferencia de ellos, Bergmann divide los objetos fenoménicos en dos tipos: los *primarios* (impresiones sensibles y sus caracteres) y *mentales* (el darse cuenta, conciencia (*awareness*) y sus caracteres, que son el *contenido* del acto –que varía en función del objeto intencional– y el *tipo* de acto), de manera que, como hemos visto, las entidades que están *en* la mente no se identifican con las entidades propiamente mentales. Sostiene que “la raíz más profunda del fracaso de los fenomenalistas clásicos está en que o ignoraron o dieron mala cuenta de las cosas mentales o incluso negaron que existieran”³⁴².

La corporalidad implicada en el acto de percepción, que se refleja en las impresiones sensibles experimentadas de manera adyacente, es responsable tanto de la diversidad de éstas y de su carácter relativo (al cuerpo del cognoscente, y al medio que se interpone entre éste y su objeto), como del carácter necesariamente parcial del conocimiento perceptivo, que no supone en la visión de Grossmann, sin embargo, como vamos a ver a continuación, una captación incompleta de su objeto.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 321.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 330.

³⁴² *Ibid.*, p. 119, nota al pie.

§3. EL CARÁCTER NECESARIAMENTE PERSPECTIVO DEL ACTO DE PERCEPCIÓN. REFUTACIÓN DEL ARGUMENTO A PARTIR DE LA RELATIVIDAD DEL SENTIR

La percepción se inscribe dentro de un fenómeno más amplio que es el *aparecer* y, en tanto que un tipo de aparecer, toma los rasgos de éste. El aparecer es siempre *de* algo, del fenómeno y tiene lugar en la inmediatez (*in-mediató* significa sin medios, pues todavía el concepto como algo *intermedio* entre el objeto y la mente no está implicado en la percepción), hay una manifestación vivida, una donación originaria de un objeto.

El rasgo más característico y específico de la percepción es, tal y como el análisis fenomenológico la describe, que lo que se nos aparece en ella lo hace siempre *perspectivamente*. La propia noción de punto de vista desde el que se da necesariamente todo acto perceptivo implica la imposibilidad de una donación plena o total de su objeto. Esto significa que no hay ninguna manifestación, captación o mostración totalmente adecuada del objeto, en el sentido de que la manifestación suya siempre *determinada* que se nos da *no coincide, no se solapa ni concuerda* por entero en ningún caso con el objeto mismo, ni tampoco puede hacerlo por la naturaleza misma del acto perceptivo. Esto es, lo dado, lo que aparece *no puede identificarse en ningún caso* con el objeto exterior real que el sujeto interpreta que le está siendo dado, sino que hay que distinguir en todo caso de percepción entre la cosa que aparece y el aparecer mismo de la cosa, pues éste es siempre inadecuado. Éste es un rasgo constitutivo de la percepción en cuanto un tipo de aparición.

Sokolowski hace referencia al tipo peculiar de presencia y ausencia espacial que se da en el acto perceptivo –que puede ser contrastada con otros tipos de presencia y ausencia (por ejemplo, la que se da en el recuerdo, en la imaginación, etc.³⁴³)–, que viene caracterizada por la presentación únicamente de ciertos aspectos espaciales y perfiles del objeto en la medida en que sólo un lado se da por vez. El comportamiento motriz del sujeto percipiente produce la transición de la presencia a la ausencia y viceversa de las distintas partes del objeto percibido. En esta cuestión entra en juego la existencia de otros sujetos que perciben también el mismo objeto desde otras perspectivas.

³⁴³ Sokolowski defiende que todas estas formas de presencia de los objetos, de tenerlos como presentes o de estar ausentes constituyen el tema específico de la filosofía. Cfr. Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 151.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

La percepción del cuerpo propio del sujeto encarnado no se da al margen de este carácter perspectivo que caracteriza al acto de percepción, sino que viene afectada por él de una manera peculiar en tanto que se trata del propio cuerpo vivo. Este campo perceptivo disponible que se abre al sujeto desde su concreta localización espacial determina su orientación en éste, constituye su campo potencial de acción, de posibilidades abiertas. Y esto indica en último término que no podemos ser conscientes del mundo sin una idea de nosotros mismos como sujetos encarnados.

Lo curioso es que, a pesar de que ninguna de las manifestaciones concretas del objeto coincide totalmente con él, tomamos el objeto por percibido, por manifiesto. Es decir, aunque cada una de sus apariciones perspectivas son *distintas* entre sí, son todas manifestaciones de la *misma* cosa y, en consecuencia, este carácter inadecuado de la percepción no impide que las cosas mismas se nos presenten, se ganen en ella, porque estas percepciones son justamente las que fundan nuestro conocimiento de las cosas. Pero, aunque es cierto que cuantas más percepciones se tienen de un objeto más se lo conoce, éste nunca deja de ser trascendente a cada acto singular de percepción, pues no se puede abarcar en su totalidad en un aparecer, ni siquiera en una multitud de ellos.

Además, lo más sorprendente acerca del acto perceptivo es que tendría que seguir siendo así, tendría necesariamente que tener este rasgo de la inadecuación a su objeto aunque fuese un acto de un ser infinito pues, en cuanto percepción, en cuanto que intermediación perceptiva ésta es una de sus características constitutivas. Es decir, esta forma de tener lugar la percepción responde a su legalidad interna como un tipo de aparecer. Y todo acto que no presente su objeto en esta forma perspectiva no puede ser llamado propiamente perceptivo. Grossmann recoge este aspecto de él refiriéndose al ejemplo de un penique que vemos:

Según nuestro análisis, puede decirse que un penique tiene partes temporales. Cuando miramos al penique en cierto momento y desde cierto punto de vista, no podemos ver todas esas partes. Sólo podemos ver cierto corte temporal del mismo. Tampoco podemos ver todas las partes espaciales del penique. Sólo podemos ver uno de sus lados. Ni podemos percibir, en fin, todas las propiedades que el particular en el penique tiene en un momento dado. Sólo podemos ver, por ejemplo, que el lado vuelto hacia nosotros es oscuro, que tiene un tamaño determinado, y que es redondo. En resumen, desde donde estamos en un momento dado sólo podemos ver la parte superior del penique en el momento presente. Creo que nadie negará estos hechos obvios³⁴⁴.

Puesto que las perspectivas son siempre parciales, dependientes de la posición física del sujeto respecto a su objeto percibido, parece plantearse el problema de que

³⁴⁴ Grossmann, R., SM, pp. 215-216.

nuestra captación sensible de los objetos es también necesariamente parcial, es decir, que en cada ocasión no percibimos los objetos completos ni podemos determinar las propiedades que les corresponden, sino que esto requiere de una multiplicidad de actos perceptivos que conozcan las distintas partes espaciales y temporales de ellos. Ésta es la posición que mantiene C. D. Broad y al que Grossmann se opone en este punto. Si se mantiene esta idea, aparece el problema de determinar cuántos actos de percepción serían necesarios para poder decir que percibimos los objetos completos y sus propiedades, que se suma al problema de que no parece posible percibir absolutamente *todas* las partes de los objetos. Esto es claro respecto a las supuestas partes temporales, pero también respecto a las espaciales, en la medida en que, por ejemplo, es fácticamente imposible “abrir” una manzana por todos sus lados para observar todas las partes de su interior. Este problema puede dividirse, por tanto, en dos cuestiones diferentes: la de si el objeto de la percepción son los objetos completos o sólo algunas partes suyas, y el problema de la determinación de sus propiedades, puesto que simultáneamente al acto de percepción tiene lugar un acto de experiencia de impresiones sensibles que aparecen con propiedades que no tienen que coincidir necesariamente con las del objeto percibido.

El argumento *a partir de la relatividad del sentir* al que Grossmann hace referencia –que toma como punto de partida estas percepciones distintas que tenemos de las cosas según el punto de vista desde el que las captamos– ha adoptado en los diferentes autores que lo han admitido distintas versiones según se enfatice más uno de estos dos problemas o el otro y, a partir de esa premisa común, han concluido tesis ligeramente diferentes.

Respecto al primer problema acerca de la captación de objetos completos o partes suyas, una versión del argumento parte de la tesis de que cada una de nuestras percepciones conoce únicamente *una parte*, y *no la totalidad* de los objetos perceptibles, aquélla que uno está actualmente viendo. Ésta es la opinión de Husserl, Moore o Broad, según dice Grossmann, y él analiza el argumento tal y como se presenta en estos dos últimos. Dice que Moore identifica las partes espacio-temporales de los objetos que según él percibimos con las impresiones sensibles³⁴⁵. Y lo mismo le ocurre a Broad: que identifica los constitutivos objetivos de las situaciones perceptivas (las variadas intenciones de los actos de percepción, las partes espacio-temporales de los

³⁴⁵Cfr. Grossmann, R., FW, pp. 85-87.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

objetos) con impresiones sensibles, en la medida en que observa que las propiedades de aquellos cambian conforme el sujeto se mueve en torno al objeto percibido, al igual que ocurre con las impresiones sensibles experimentadas. Es decir, comete un error de fenomenismo, al no caer en la cuenta de que hay otros constitutivos objetivos de la situación perceptiva, que son las intenciones del acto de percepción:

Si usáramos la terminología de Broad, diríamos que los constitutivos *objetivos* de las sucesivas situaciones perceptivas permanecen constantes, mientras que sus constitutivos *subjetivos* varían³⁴⁶.

La premisa sobre la que se asientan los argumentos de estos autores consiste en el principio de que para percibir un objeto completo es necesario haber percibido todas y cada una de sus partes, tanto espaciales como temporales; de que la percepción de un objeto sólo se logra con la percepción de todas sus partes. Pero éste es *falso* según Grossmann, porque “los objetos perceptuales nos son presentados ‘directamente’ y no a través de sus partes o modificaciones de perspectiva”³⁴⁷, es decir, hay una donación originaria de los objetos, estos no se captan como un todo compuesto de partes espacio-temporales. Y ese principio es falso porque el principio de *extensionalidad* (que dice que expresiones que *describen* lo mismo pueden ser sustituidas *salva veritate*) lo es, como dice Grossmann, en la medida en que puede darse el caso –que ocurre muy frecuentemente– de que conozco ciertas propiedades de un objeto pero no ciertas otras.

Por tanto, frente a estos, Grossmann sostiene que en cada acto perceptivo, aunque no conozcamos todas las propiedades del objeto, lo percibimos completo, y esto puede probarse por el hecho de que, a la pregunta acerca de cuál es la intención de nuestro acto, respondemos indicando el objeto a secas y no únicamente una parte de él (por ejemplo, decimos que vemos el autobús sin más y no sólo su cara lateral derecha, o la moneda y no simplemente un lado suyo). Sólo en el caso en el que tenemos delante una parte espacial de un objeto (por ejemplo, media manzana) nos referimos efectivamente a esa parte suya, por ejemplo, decimos que vamos a comernos *la mitad* de la manzana que queda, pero esto no ocurre ante un objeto completo del que sólo percibimos cierto lado según nuestra posición espacial.

En segundo lugar, respecto a la cuestión de nuestro conocimiento de las propiedades de los objetos se monta otra versión del argumento de la relatividad del

³⁴⁶ Grossmann, R., SM, p. 220.

³⁴⁷ Grossmann, R., FW, p. 86.

sentir. Según ésta, las características que percibimos de estos varían conforme a la perspectiva en que se sitúa el sujeto percipiente. Esto es lo que dice Russell, o también Reid o C. D. Broad al referirse a las *apariencias* diversificadas que tenemos de los objetos según nuestra distancia y posición espacial respecto de ellos, a que nos parecen distintos desde diferentes perspectivas³⁴⁸.

Grossmann rechaza esta variación del argumento al considerar que esta premisa es *totalmente falsa*, pues nada le parece más claro que, excepto en casos accidentales de ilusión perceptiva, desde las diferentes perspectivas se percibe que el objeto tiene unas determinadas propiedades sobre las que todos están de acuerdo. Dice: “Todas las personas que estén mirando la mesa (en el mismo momento desde distintos puntos de vista) verán que la mesa es, digamos, marrón clara”³⁴⁹, a todos les parecerá del mismo color, y para darse cuenta de ello basta simplemente con echar un vistazo a la mesa desde cualquier punto de vista. Es decir, recurre a la experiencia de preguntar por cierta característica de un objeto a diversas personas situadas en diferentes lugares en torno a él, y entonces se ve que todo el mundo coincide en la determinación de aquélla, no se da el caso de que cada uno tenga una opinión diferente. “Decir que la mesa parece marrón oscura desde un punto de vista y blanca desde otro, o que aparece marrón oscura desde un punto de vista y blanca desde otro, es simplemente falso”³⁵⁰. Así, lo que cambia en estos casos no es ni el color de la mesa, ni nuestra percepción de ella (es decir, no cambia lo que vemos, pues desde cualquier punto de vista vemos el color que tiene), sino sólo los colores *de las impresiones sensibles*³⁵¹. Así, los que sostienen que vemos distintas distribuciones de colores al movernos alrededor de un objeto, que se nos aparece de diversas formas, en realidad se refieren a los colores de las impresiones sensibles, no de los objetos mismos, por lo que la premisa implícita de su argumentación es el principio de inmanencia. No hay que confundir, entonces, los colores percibidos, vistos, con los experimentados, pues si no se hace dependiente el color de la mesa de la mente del observador.

Por tanto, Grossmann considera que percibimos las propiedades que tiene un objeto, que nos parecen las mismas desde todos los puntos de vista, y que también experimentamos ciertas impresiones sensibles que tienen propiedades que varían de

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 72-77.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

³⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

acuerdo con la perspectiva y, por tanto, no tienen que coincidir necesariamente con las del objeto percibido. Por ejemplo, puede darse el caso de que experimentemos la impresión sensible de un penique como oval, y percibamos a la vez que éste es redondo. Puede mantener esta tesis de que todos percibimos lo mismo desde las diversas posiciones espaciales porque parte de una concepción de la percepción amplia en la que se completa o se integra lo actualmente percibido externamente con lo captado por algunos sentidos internos (por ejemplo, la imaginación), que no se limitan necesariamente al momento puntual de esa percepción externa. Más abajo, en el capítulo X, analizaremos en qué sentido amplio utiliza Grossmann el término “percepción”.

Por tanto, se observa que, en la determinación de lo que percibimos, las impresiones sensibles no son relevantes para Grossmann, es decir, no juegan ningún papel en la percepción misma, en el conocimiento del mundo externo. No obstante, sí son relevantes al considerar la situación perceptiva completa, en la medida en que el plano experiencial sirve para reparar en la materialidad o corporeidad del ser percipiente, en el que la percepción no puede ocurrir de hecho de otra manera, sin estos constitutivos que son las impresiones sensibles. Es decir, éstas son impescindibles para dar cuenta ontológica adecuada de la realidad del conocimiento en sus niveles más básicos.

También ocurre en alguna ocasión que las impresiones sensibles que experimentamos y sus propiedades adquieren mayor protagonismo que las de los objetos percibidos, constituyen el centro de nuestra atención, por ejemplo, al tomar en cuenta (al intentar dibujar) un objeto en perspectiva. Pero no es cierto según Grossmann que lleguemos a conocer las propiedades del objeto perceptible *a partir* (por inferencia) de las propiedades de sus impresiones sensibles, es decir, por descripción, sino que el conocimiento de ellas es directo:

No es verdad que podamos conocer el color de la mesa sólo por descripción relacional. Lo conocemos por conocimiento directo (*acquaintance*). Lo conocemos por la vista³⁵².

Si no, este argumento conduciría al escepticismo, se abriría una brecha insalvable si el único conocimiento directo que se admite es el de las impresiones sensibles por la imposibilidad de comparar el color de nuestras impresiones sensibles y

³⁵² *Ibid.*, p. 76.

el de los objetos perceptuales para descubrir alguna relación estable entre ellos. Si se alcanza este punto, se llega incluso a decir que no sabemos siquiera si hay realmente objetos perceptuales que causen (en parte al menos) nuestras impresiones sensibles, a no ser que lo creamos de manera puramente instintiva, como dice Russell³⁵³. O a no ser que se consideren isomórficos a las impresiones sensibles experimentadas, como este último y también Meinong o Brentano afirman³⁵⁴.

En base al hecho de que, según Grossmann, a todos nos *parece* que los objetos tienen las mismas propiedades, a pesar de tener cada uno impresiones sensibles distintas sobre ello, sostiene que el lenguaje de la *apariencia* no es paralelo ni asimilable al de las impresiones sensibles:

La terminología del aparecer, insistimos, no es ordinariamente una terminología de datos sensibles. Cuando tú miras a un penique inclinado no te aparece como siendo oval para nada. Ves que es redondo, estás cierto de que es redondo. Y si fueras a usar la palabra ‘aparecer’ dirías: ‘Me parece redondo’³⁵⁵.

Y sigue diciendo:

La terminología del aparecer, para resumir, no es una forma natural de hablar acerca de sensaciones. Todo lo contrario. Las sensaciones no son apariencias. Creer que lo son puede conducir a uno a la conclusión equivocada de que no podemos cometer errores acerca de ellas³⁵⁶.

Es decir, con la distinción entre sensaciones y apariencias, Grossmann quiere asegurar la tesis de la falibilidad en la captación de aquéllas, esto es, que *podemos equivocarnos* con respecto a las propiedades de las sensaciones, incluso cuando les prestamos atención explícita, como vimos³⁵⁷.

Grossmann afirma que hay lo que se puede llamar una “situación normal”³⁵⁸ en la que las propiedades de los objetos perceptibles coinciden con las propiedades de las impresiones sensibles. Sin embargo, creo que la situación más habitual es que las

³⁵³ *Ibid.*, p. 81.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 82-83.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 80.

³⁵⁷ Esto se debe a que, si se dice que las impresiones sensibles tienen las propiedades con que los objetos perceptuales se nos *aparecen*, entonces habría que decir que las impresiones sensibles mismas se nos aparecen tal y como son (que su conocimiento es infalible), que no pueden aparecer como teniendo propiedades que no tienen realmente pues, si no, habría que hablar de unas impresiones sensibles de segundo grado que tuvieran las propiedades con que las impresiones sensibles de primer grado se nos aparecen, como Grossmann explica, y entonces se daría un regreso al infinito de impresiones sensibles. Como dice Grossmann, retomando el ejemplo del penique al que vemos desde distintas distancias: “Es falso que la sensación causada por un penique tenga siempre la forma que el penique parece tener. El penique puede parecer redondo, incluso si su sensación es oval”, FW, p. 80.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 74.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

propiedades de las impresiones sensibles *difieran* de las propiedades de los objetos. Además, tampoco puede decirse que haya una perspectiva privilegiada para captar un objeto, desde la que su percepción sería la más acertada y objetiva, porque la perspectiva más adecuada para captar una determinada propiedad, por ejemplo, el color, quizá no coincide con la más adecuada para captar otra propiedad distinta, la forma de los objetos. Según el modo de ver de Grossmann parece también que no debería haber ninguna situación normal o perspectiva privilegiada, ya que, según él, desde absolutamente *todas* se ven de hecho las propiedades del objeto, aunque las impresiones sensibles tengan propiedades cambiantes. Esto no significa que no pueda darse una perspectiva desde la que cierta propiedad de un objeto coincida con la propiedad que tiene la impresión sensible, pero esto no sería para Grossmann en absoluto relevante.

A partir de cada una de las versiones del argumento de la relatividad del sentir se han sacado conclusiones distintas. En primer lugar, algunos han dicho que de él se sigue que algunas propiedades que normalmente atribuimos a los objetos, por ejemplo, el color, no son en realidad propiedades inherentes a los objetos perceptibles mismos, sino que dependen del espectador, del sujeto, es decir, son cualidades secundarias. En cambio, otros han sostenido que lo que este argumento demuestra es simplemente una posición *escéptica*: que no podemos llegar a saber cuáles son las propiedades reales de los objetos, porque no tenemos razones para decantarnos, por ejemplo, por cierto color en concreto como *el* color del objeto antes que por todos los demás que nos aparecen igualmente desde otras perspectivas. O también que ni siquiera podemos percibir los objetos, en la medida en que no captamos todas sus partes.

Estas conclusiones son falsas porque, como hemos visto, no se puede decir ni que sólo captemos una *parte* del objeto al percibirlo, ni que cada uno veamos propiedades *distintas* al percibir un objeto. Todos percibimos lo *mismo*, nos parece lo mismo desde las distintas perspectivas, aunque nuestras impresiones sensibles sean distintas, y captamos la *totalidad* de los objetos, no sólo parte de ellos, y además todo esto *directamente*. Recogiendo las dos dimensiones del problema acerca de la percepción de objetos completos y sus propiedades, sostiene Grossmann:

Para resumir, he argumentado que al igual que vemos las propiedades de los objetos perceptuales ‘directamente’, también vemos los objetos mismos ‘directamente’, y no a través o mediante sus partes espaciales³⁵⁹.

§4. EL CARÁCTER PROPOSICIONAL DE LA PERCEPCIÓN

Hemos visto que todo acto mental es intencional, es decir, se dirige a objetos. Ahora, situados en el polo objetivo del aparecer, nos encontramos con la pregunta de qué tipo de entidades constituyen nuestros objetos intencionales, es decir, a qué categoría de cosas se dirigen nuestros actos mentales y, en concreto, los cognoscitivos, pues el conocimiento es siempre conocimiento-de algo. Grossmann responde lo siguiente: “Ésta es la tesis más importante de nuestra teoría del conocimiento: la percepción [y también –habría que decir– la experiencia como captación del mundo mental interno al sujeto] es proposicional”³⁶⁰. Este carácter hace referencia a que el objeto de la percepción y la experiencia es siempre *complejo*, pues –dice– la respuesta “más detallada, más literal, más definida”³⁶¹ a la pregunta por aquello que percibimos implica cierto tipo de objetos complejos: estados de cosas, es decir, un conjunto de entidades relacionadas entre sí de cierto modo, y no simplemente entidades aisladas. También Bergmann comparte la misma opinión, y afirma: “Sabemos que toda conciencia es proposicional; por tanto, ninguna intención es simple”³⁶². Esto enlaza con la visión de Grossmann de que todos los objetos ordinarios (una mesa, una manzana, etc.) considerados en su dimensión *atemporal* son en realidad estados de cosas, pues los analiza ontológicamente hasta llegar a sus componentes últimos (un individuo, ciertas propiedades y relaciones...), y son estos en relación los que constituyen el objeto que se percibe:

Considera, entonces, lo que pasa cuando tú ves que esto (la ciruela aquí enfrente de ti) es azul. La intención (objeto) de tu acto de ver es el estado de cosas ‘esto es azul’. Lo que ves, en un sentido de la expresión, es el hecho de que esto es azul³⁶³.

Y cuando utilizamos el lenguaje de manera que hacemos referencia sólo a cosas (no a hechos) como el objeto de nuestras percepciones, esta forma de hablar es dependiente del contexto:

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 14.

³⁶¹ Grossmann, R., CSW, p. 47.

³⁶² Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 314.

³⁶³ Grossmann, R., CSW, p. 46.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Ver una ciruela, ver una cosa individual de este tipo es ver algún estado de cosas tal como que hay una ciruela encima de la mesa, o que esto que está ante ti es una ciruela, o que esta ciruela es azul. Igualmente, ver el color azul, ver una propiedad de un cierto tipo es ver algún estado de cosas tal que esta ciruela es azul, o que hay un jersey azul en la mesa. En resumen, ves cosas individuales porque ves estados de cosas de los que son constituyentes; y ves propiedades al ver estados de cosas de los que son constituyentes³⁶⁴.

En otros lugares dice también: “Los contenidos mentales son expresados por proposiciones completas más bien que por palabras aisladas. En consecuencia, deben dirigirse intencionalmente a estados de hechos más bien que a cosas”³⁶⁵, o que “todo acto de intuición sensible se dirige a una entidad compleja que contiene predicación; es decir, a un estado de hechos”. Russell también afirma algo parecido:

Quando una palabra aislada alcanza a expresar un hecho, como ‘fuego’ o ‘el lobo’, se debe siempre a un contexto inexpressado, y la expresión completa de tal hecho habrá de envolver siempre una oración³⁶⁶.

Grossmann considera que, al percibir un estado de cosas, percibimos *ipso facto* sus constituyentes. Aquí se puede ver la cierta primacía que concede a aquellos sobre estos, no sólo ontológica –en tanto que las entidades constituyentes de un hecho no pueden darse en la realidad de manera aislada de todas las demás–, sino también epistemológica, y ésta en dos sentidos, porque la categoría de estado de cosas responde a aquello que percibimos de manera espontánea, por una parte, y, por otra, porque en una actitud derivada, en el plano filosófico también ellos constituyen el objeto primario del análisis ontológico, según dice Grossmann.

También tiene la *experiencia* como captación del mundo mental interno según Grossmann este carácter proposicional pues, aunque sus objetos son distintos de los de la percepción externa, no son categorialmente distintos, pues ambas tienen como intención estados de cosas³⁶⁷.

1. La categoría de hecho

Debemos a filósofos como Bolzano, Meinong, Frege, Russell o Wittgenstein el haberse dado cuenta y haber explicitado de forma más o menos acertada la naturaleza

³⁶⁴ Ibid., pp. 46-47.

³⁶⁵ Grossmann, R., SM, p. 146.

³⁶⁶ Russell, B., “La filosofía del atomismo lógico”, en *Lógica y conocimiento*, pp. 256-257.

³⁶⁷ “Lo que experimentamos y percibimos son estados de cosas y sus constituyentes. Mientras que un ojo mira hacia adentro, el otro ojo ve el mundo externo. Lo que los ojos ven es diferente, pero no es categorialmente diferente”. Grossmann, R., CSW, p. 48.

del objeto intencional de los juicios o del significado de las proposiciones (o, en términos semánticos o de teoría del significado, el tipo de cosa que hace una proposición verdadera o falsa, como dice Russell en *La filosofía del atomismo lógico*) como algo fundamentalmente diferente de los objetos simples de los actos mentales de presentación. Bolzano habla de proposiciones (que consisten, según dice, de ideas objetivas, las cuales no pueden identificarse ni con el acto mental de tenerlas ni con las palabras) como objeto de los actos de juzgar, si bien Grossmann le objeta por haber considerado que tienen un modo peculiar de ser, la subsistencia, que comparten según aquél tanto las proposiciones (estados de cosas) existentes como las inexistentes³⁶⁸. También Meinong se dio cuenta –cuando distinguió las asunciones como cuarto tipo de acto mental entre las presentaciones y los juicios, sumado a los que había distinguido Brentano– de que ha de haber estados de cosas, a los que llama ‘objetivos’, como objeto de los juicios, que son representados por proposiciones que empiezan por ‘que’. Y, si bien Brentano no habló de estados de cosas, de objetos complejos como objeto de los actos de juzgar (sino que consideró que el objeto de estos son cosas, que son afirmadas o negadas³⁶⁹), se percató de la diferencia fundamental entre estos y otros actos mentales como las presentaciones o los actos de amor y odio, que son según él formas absolutamente irreductibles de ser conscientes de los objetos³⁷⁰. Así, sostiene que los juicios se caracterizan de manera específica porque implican convicción y una posición (afirmación o negación) y, aunque basados en las presentaciones, no constan de ellas,

³⁶⁸ Si esto fuera así, para explicar la diferencia entre creencias verdaderas y falsas habría que postular una propiedad inanalizable, la verdad, que tendrían exclusivamente las primeras. Pero resulta imposible que tengan el mismo status ontológico todos los estados de cosas, los que corresponden a creencias verdaderas y falsas –en el caso de Bolzano, es imposible que todos subsistan–, pues esto haría imposible distinguir el mundo actual de otros mundos posibles.

³⁶⁹ Brentano sostiene que los hechos no tienen ser en sentido estricto, y propone sustituir o transformar las proposiciones acerca de ellos por otras equivalentes que afirmen algo en sentido propio, que versen acerca de cosas (por ejemplo, “para la proposición ‘Que una cosa existe, es verdadero’, existe la proposición equivalente ‘Una cosa existe’, y para la proposición ‘Que los centauros existan, es falso’, la proposición equivalente ‘No hay centauros’”, al igual que había hecho al sustituir proposiciones que afirman algo como pensado por otras que afirman a alguien pensando. Dice: “La gente que dice que las cláusulas subordinadas significan algo que, aunque no es una cosa, no obstante es algo que tiene ser en el mismo sentido estricto y propio como lo tienen las cosas, están enteramente equivocadas. Lo llaman un hecho (*Tatsache*)” (*Psychology from an Empirical Standpoint*, “On the Term ‘Being’ in its Loose Sense, Abstract Terms, and *Entia Rationis*”, apéndice a la edición de 1924, p. 337). Grossmann se refiere al reísmo de Brentano en CSW, p. 325.

³⁷⁰ Cfr. Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 207.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

cosa que había pasado desapercibida para Kant³⁷¹. Dice Brentano, refiriéndose a lo que había dicho J. S. Mill:

Él muestra claramente, una vez más, que el juicio no puede reducirse a la mera presentación, y que no puede estar hecho de una simple combinación de presentaciones. Al contrario, dice, debemos reconocer que es imposible derivar un fenómeno del otro, y debemos observar la diferencia entre presentación y juicio como un hecho último y primitivo³⁷².

A. Kenny también considera que hay actos de juicio que son distintos de los actos de comprender el significado y de los actos de la voluntad (aunque basados en aquellos), y de aquí concluye que es más adecuado hablar de tres *facultades* de la mente humana en lugar de sólo dos, intelecto y voluntad, como se ha hecho tradicionalmente³⁷³:

Poniendo de manifiesto [...] el modo en que juicio y deseo se parecen y difieren entre sí, podemos ver por qué la distinción entre intelecto y voluntad no es en conjunto satisfactoria. Pues aquí no tenemos dos habilidades involucradas, sino tres. Está, primero, la habilidad de entender el sentido de las oraciones [...]. Después vienen las dos habilidades distintas de juzgar la oración como verdadera y de expresarla como un deseo. El discurso tradicional sobre el intelecto confunde a menudo la habilidad de entender con la de juzgar. Si hemos de hablar de facultades, es mejor hablar de tres de ellas: la facultad de juzgar, la voluntad o facultad de la volición, y el intelecto o facultad del entendimiento, que se ejerce tanto en el juicio como en la volición³⁷⁴.

Efectivamente, como dice Kenny, en la filosofía tradicional escolástica las dos habilidades –como él las llama– de la comprensión del significado (simple aprehensión) y del juicio se entienden más bien, en lugar de como facultades, como operaciones intelectuales del entendimiento, junto a otra tercera de raciocinio.

Grossmann reconoce, con Brentano y frente a Kant, que el juzgar es un tipo de acto mental distinto e irreducible a otros y, en consecuencia, tiene o se refiere a un objeto peculiar, que suele expresarse con una frase que empieza con la palabra “que” –aunque también hay que tener en cuenta la posibilidad de su nominalización–. Considera que se trata, más de que de objetivos o proposiciones entendidas en una acepción especial, como dicen Meinong o Bolzano, de *estados de cosas*, que vienen determinados por el contenido del acto mental. Estos tienen como constituyentes distintos tipos de entidades (cosas individuales, relaciones, propiedades, números,

³⁷¹ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 44 y p. 324.

³⁷² Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 207.

³⁷³ Kenny pone de relieve aquello en que estas dos facultades coinciden y aquello en lo que se distinguen para concluir que en realidad en ellas están implicadas tres capacidades. Si se dice que en realidad sólo son dos, aparecen dificultades que tienen que ver con el hecho de que ambas “no parecen ser facultades de la misma manera”, entre otras. Cfr. Kenny, A. *La metafísica de la mente*, pp. 121-124.

³⁷⁴ Kenny, A., *La metafísica de la mente*, p. 119.

etc.)³⁷⁵, y no meramente las ideas de estas cosas, como afirma frente a Bolzano (excepto en el caso de un hecho acerca de las ideas como entidades mentales, por ejemplo, de una determinada relación entre ellas), ni, frente a Frege, únicamente el sentido de los nombres (como parte de un pensamiento), sino más bien su referente, tanto en el caso de los nombres como de las palabras conceptuales, los predicados.

Sin duda tiene razón Russell cuando afirma que una cosa existente particular como, por ejemplo, Sócrates, no hace ninguna afirmación verdadera o falsa, frente a lo que dice Brentano, por lo que el significado de un enunciado no puede ser simplemente una sola entidad particular y, por tanto, aquello a lo que los enunciados se refieren no puede ser expresado mediante un nombre. Si se afirmara que una única sustancia puede hacer verdadero un enunciado, se estaría rechazando la diferencia entre nombres y enunciados. Grossmann se apoya en Russell y Wittgenstein al considerar el mundo como la *totalidad de los hechos*, pues todos ellos opinan que el mundo no puede pensarse simplemente como el inventario completo de las cosas que hay en él, sino que hay que tener en cuenta las relaciones entre ellas, y esto supone la entrada en juego de los hechos.

Según Russell, aunque una proposición expresa un hecho, estos no son nombrados por las proposiciones, es decir, la relación entre una proposición y un hecho no es aquella de ‘nombrar’, sino que los hechos se afirman, desean, cuestionan, etc. Russell da cuenta de ello en base a algunas diferencias que se dan entre ambas relaciones, la de una proposición a un hecho y la del nombre a lo nombrado, por ejemplo, que “hay dos relaciones diferentes que una proposición puede guardar con respecto a un hecho: una, podría decirse, la de ser verdadera respecto de dicho hecho; otra, la de ser falsa a ese mismo respecto [...], mientras que, en el caso de un nombre, sólo le cabe a éste una única relación posible con lo que denomina”³⁷⁶, pues sólo puede nombrar a un particular. Por otra parte, cuando la relación de nombrar fracasa, el

³⁷⁵ En base a esta gran diversidad de entidades que los hechos pueden tener como constituyentes, a saber, en base a que el dominio de las entidades que pueden “estar en” ellos es el mayor de todos, sostiene J. Cumpa en su tesis sobre Grossmann que los hechos son el *portador fundamental de las categorías* y, en consecuencia, la *categoría fundamental* y, de manera acorde a esto, afirma que la relación de ejemplificación fundamental –a la que denomina una “ejemplificación trascendental o categorial”, que es una reedición de la relación de ejemplificación tradicional – ha de corresponder a la relación de “estar en un hecho” (a la que considera unívoca), esto es, ha de entenderse como dándose entre los hechos y sus constituyentes, y no meramente entre individuos y propiedades, como ocurre en las ontologías de la sustancia. Aquélla sería la división fundamental de tipos de entidades, la división categorial más importante. Cfr. Cumpa, J., *Contribuciones a la ontología del realismo empírico de Reinhardt Grossmann: la cuestión realismo-nominalismo*, pp. 255-257.

³⁷⁶ Russell, B., “La filosofía del atomismo lógico”, en *Lógica y conocimiento*, p. 263.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

nombre deja de ser tal y pasa a ser un ruido, mientras que la relación de una proposición a un estado de cosas inexistente no provoca que la proposición deje de serlo, sino que simplemente ésta resulta ser falsa³⁷⁷. Probablemente Grossmann reconocería también estas diferencias entre la relación del nombre a lo nombrado, y la relación entre una proposición y un hecho, pero considera (frente a la visión de Hall, a la que califica como “extraña”, por decir que los hechos sólo pueden ser afirmados, pero no nombrados³⁷⁸) que los hechos pueden ser nombrados y también pueden establecerse afirmaciones sobre ellos, es decir, pueden ser descritos:

Es de todas formas bastante obvio que podemos nombrar y describir los hechos. Podemos, por ejemplo, hablar del hecho de que la tierra es redonda. Y podemos nombrar este hecho, en aras de la brevedad, ‘p’³⁷⁹.

Sokolowski también está de acuerdo con Russell en que la relación entre un enunciado y un hecho es de expresión y no de nombrar, y justifica su opinión en base al lenguaje ordinario, pues dice que el hecho de que habitualmente digamos que ciertas palabras ‘expresan’ bien una situación parece confirmar esta relación (y dice que, aunque también hablamos de “expresión” de pensamientos, estos en realidad son los hechos mismos tomados como supuestos por alguien, como vamos a ver). Y sostiene que lo que es propiamente nombrado son los constituyentes del hecho (ciertas cosas, sus rasgos y la distinción entre ellos) y no el hecho mismo. Sin embargo, Grossmann habla de la relación de expresión de manera distinta, porque considera que se da, más bien, entre una frase y un contenido mental, un pensamiento como entidad mental (cosa que, como veremos, Sokolowski rechaza), mientras que la de representación relaciona el lenguaje y el mundo, como ya hemos estudiado.

Dice Russell, por otra parte, que una propiedad característica de lo complejo (como son los estados de cosas o los enunciados que los representan) es que se comprende cuando se han entendido sus partes componentes. Por ejemplo, “podemos entender una proposición cuando entendemos las palabras de que se compone aun cuando no hayamos oído antes la proposición” o, en otras palabras, “los componentes de una proposición son los símbolos que debemos entender para entender la proposición” y, podríamos añadir, la relación entre ellos. En cambio, la comprensión del significado de las palabras simples requiere conocer la realidad a la que la palabra se

³⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 263.

³⁷⁸ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 325.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 326.

refiere. Por ejemplo, “no podemos entender el significado de la palabra ‘rojo’ excepto al ver cosas rojas”.

Con esto se ve que el reconocimiento explícito de la categoría de hecho o estado de cosas ha constituido un tema de importancia fundamental en la filosofía analítica de los dos últimos siglos y, sin duda, ha supuesto una aportación clarificadora a la que Grossmann ha contribuido en su labor ontológica. Es necesario dar cuenta de ellos, pues no pueden identificarse ni con entidades lingüísticas (nuestras proposiciones o enunciados), ni con nuestros actos mentales de juzgar o los pensamientos como ciertos contenidos mentales, y por eso vamos a seguir ahondando en su naturaleza. Como dice Grossmann, se dan las siguientes cinco entidades distintas: el acto mental individual (por ejemplo, un acto de juzgar), su contenido (que viene determinado por el objeto de ese acto mental), el estado de cosas, una frase o proposición entendida como un patrón o modelo, como un *tipo* de frase; y la inscripción lingüística particular de éste, es decir, ese patrón ejemplificado por cierta frase particular³⁸⁰.

2. Los hechos en la filosofía de Inciarte

La distinción entre los hechos y otros tipos de entidades aparece también como un tema recurrente en la filosofía de Inciarte:

Que la mesa sea dura –la posibilidad de expresar en castellano un hecho en subjuntivo es muy significativa– es un hecho. La dureza de la mesa, en cambio, es una propiedad real, una propiedad de una cosa, y la mesa dura es una cosa, una *res*. Cosas todas ellas muy distintas³⁸¹.

Inciarte explica la diferencia fundamental entre hechos y cosas tomando como ejemplo la *capacidad de manipulación* que permiten éstas, pero no aquellos, y en este sentido se puede decir que está de acuerdo con la afirmación de Grossmann de que las cosas están localizadas espacio-temporalmente, mientras que los hechos no (aunque estos tengan algún constituyente que sí lo esté):

Mientras que yo puedo tomar en mis manos una cosa dura y arrojarla contra otra cosa menos dura para destrozarse la segunda, yo no puedo de ninguna manera tomar en mis manos el hecho de que una cosa es así, de que, por ejemplo, este pupitre sea duro, y arrojar este hecho contra otro hecho, el de que, por ejemplo, el cristal de la ventana sea menos duro, para destrozarse con este primero el segundo hecho³⁸².

³⁸⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 342.

³⁸¹ Inciarte, F., TSL, p. 167.

³⁸² *Ibíd.*, p. 167.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

No obstante, esta imposibilidad de manipulación física de los hechos no impide, como él mismo dice, “otros tipos de manipulación mental” pues, por ejemplo, los hechos pueden ser afirmados, negados, deseados, etc.

Lo sorprendente aquí es que este autor reivindica que la noción de hecho no ha sido en absoluto un descubrimiento de autores de los últimos siglos, sino que estaba ya presente –si bien de manera no tan explícita– en Aristóteles. Por tanto, si Inciarte tiene razón, aquí se encuentra otro punto en que la filosofía analítica actual redescubre o recupera un aspecto de la tradición que quedó cierto tiempo olvidado.

En concreto, Inciarte sostiene que los hechos ya estaban presentes en lo que Aristóteles llamó el *sentido veritativo del ser* (el ser como lo verdadero y lo falso, el ser en el sentido de que es verdadero/falso decir que se da cierta circunstancia). Considera que en Aristóteles éste puede entenderse, a su vez, en dos sentidos, y que en uno de ellos hace referencia al hecho³⁸³, que “es siempre y en cada caso el hecho de que se cumpla tal o cual circunstancia, por ejemplo, el hecho de que esta mesa sea dura”, y esta circunstancia se expresa en una proposición. Si esta noción del ser es asimilable a lo que en la filosofía analítica se llama hoy en día “hecho”, se puede observar, como sostiene Inciarte, “cómo en la metafísica se tuvo muy en cuenta el sentido veritativo del ser y, en consecuencia, la distinción neta entre cosas y hechos”³⁸⁴.

Afirmar que el sentido veritativo del ser en Aristóteles corresponde a los hechos es otra forma de decir que la característica fundamental de ellos es *su relación con la verdad y la falsedad* (es decir, los hechos son lo verdadero o lo falso³⁸⁵) a través de las proposiciones en que son representados (pues de los pensamientos y de éstas se predica primariamente la verdad y falsedad, como veremos³⁸⁶). Por tanto, establece una

³⁸³ El otro sentido hace referencia a “la pura forma como núcleo inteligible de todo ente, ante la cual no cabe sino una aprehensión verdadera, porque, o bien se capta, o bien se deja de captar, sin que en este último caso quepa hablar de error”. Inciarte, F., TSL, p. 166.

³⁸⁴ Inciarte, F., TSL, p. 168.

³⁸⁵ Como advierte Llano, no en el sentido de la verdad ontológica, sino de la verdad *lógica*, esto es, en la proposición. Aunque, desde luego, ésta ha de tener como fundamento a aquélla, y en la medida en que se toma en consideración este fundamento en el ser de las cosas del ente en el sentido de lo verdadero, es posible reparar en los dos aspectos implicados en la verdad, de los que Inciarte también da cuenta, su aspecto de adecuación y su aspecto reflexivo. No obstante, este fundamento no implica que haya de darse un paralelismo estricto entre el ser de la proposición y el ser en la realidad, pues, como dice Llano, “la inteligencia puede considerar como un cierto ente a algo que no es en sí mismo ente”. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, pp. 174-175.

³⁸⁶ Esto implica que el ser veritativo y el ser intencional no coinciden perfectamente, puesto que este último es más amplio (añade la captación del ser que se da en la reflexión específica del juicio –que se entiende como adecuado a la realidad), en la medida en que la intencionalidad es propia también de la primera operación intelectual de la mente como captación de *quiddidades*.

ecuación entre el ser en el sentido de que ‘es verdadero o falso decir que...’ y los hechos, porque que algo tenga ser veritativo significa ni más ni menos que es verdadero, y lo que es verdadero son los hechos, lo fáctico.

Esto parece totalmente cierto, pues la consideración de los hechos sólo se da cuando está en juego la cuestión de la verdad o falsedad. Esto es, sólo hablamos de hechos (si tal o cual es un hecho o no lo es) cuando tenemos en mente la referencia a la verdad. Por ello, parece que Inciarte tiene razón al identificar el sentido veritativo del ser en Aristóteles con la categoría (si es que puede llamarse así, como vamos a ver a continuación) de hecho.

Pero, si se dice que los hechos son lo verdadero, y se toma en cuenta que la verdad formal sólo puede ser reconocida por el pensamiento, parece que el hecho no es un *ens ut ens*, algo que sea plenamente por sí mismo, un trozo o un fragmento de la realidad que existe como tal de manera independiente, como han considerado los últimos autores que han tratado explícitamente acerca de ellos, entre ellos Grossmann; sino que se dan sólo de manera dependiente del pensamiento. Para esclarecer un poco más su naturaleza, consideremos unos ejemplos, el segundo de ellos tomado de Inciarte:

(1) Pegaso no existe.

(2) No es el caso que Pegaso exista. O, lo que es lo mismo: es falso que Pegaso exista; no es un hecho que Pegaso exista.

(1') El mundo fue hecho de la nada.

(2') No es el caso / es falso que / no es un hecho que el mundo fuera hecho de algo.

(1'') La mesa es marrón.

(2'') El caso es que / es verdadero que / es un hecho que la mesa es marrón.

Si bien todas las proposiciones de esta lista pueden representar hechos, en las primeras (1), (1'), (1'') la condición de hecho no está explicitada como tal, sino que ésta sólo aparece en las segundas (2), (2') y (2''), pues en ellas se hace referencia a lo verdadero o lo falso. A su vez, el carácter de hecho de estas últimas proposiciones (2), (2') y (2'') puede hacerse patente en otras proposiciones (3), (3') y (3'') de un orden superior:

(3) El caso es que no es el caso que Pegaso exista

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

(3') El caso es que no es el caso que el mundo fuera hecho de algo

(3'') El caso es que es el caso que la mesa es marrón.

Y así podemos continuar al infinito explicitando la condición de hecho de las proposiciones. Por tanto, la factualidad, el carácter de hecho (F) viene dado siempre en proposiciones de un orden superior a la proposición en cuestión de que se trate: x , $F(x)$, $F(F(x))$, $F(F(F(x)))$, etc.

En la medida en que $F(x)$ explicita el carácter de hecho de x , todas esas proposiciones x , $F(x)$, $F(F(x))$, etc. –en nuestros ejemplos, (1), (2) y (3)/ (1'), (2') y (3')/ (1''), (2'') y (3'')– son *equivalentes*. Pero no son idénticas, porque las primeras proposiciones, las que son del tipo de x –es decir, (1), (1') y (1'')– se refieren a la realidad, son proposiciones *de re*, mientras que todo el resto son *de dicto* y, en consecuencia, una proposición que versa acerca de la realidad no puede ser idéntica a otra que trata acerca de otra proposición. Efectivamente, las proposiciones del tipo $F(x)$ como (2), (2') y (2'') y de orden superior $F(F(x))$ son claramente proposiciones *de dicto*, esto es, son todas la misma proposición: “Es el caso/no es el caso que...” o “es verdadero/falso que...” acerca de otra proposición, que en cada caso varía: “Pegaso no existe”, “el mundo fue hecho de algo” o “la mesa es marrón”, en nuestros ejemplos. En cambio, las proposiciones del tipo x –(1), (1') y (1'')– no se refieren a ninguna proposición, sino que versan acerca de la realidad, de la cosa representada por la palabra que ocupa el lugar del sujeto (y, en consecuencia, son proposiciones *de re*). Es decir, (1) trata acerca de Pegaso, o (1'') acerca de la mesa.

Inciarte afirma que “la distinción entre cosas y hechos... está en la base de la distinción entre proposiciones *de re* y *de dicto*”³⁸⁷, es decir, ésta se fundamenta en la distinción aquélla. Esto se ve porque, cuando me refiero con una proposición a otra proposición (proposición *de dicto*), entonces inevitablemente entra en juego lo verdadero y lo falso (pues puedo referirme a una proposición para ponerla en duda, corroborarla, negarla, etc.) y, en consecuencia, se explicita su carácter o no de hecho. Es cierto que, como dice Millán-Puelles, en todo juicio, sea *de re* o *de dicto*, entra en juego su verdad, se da una presencia de él mismo y, en último término, del entendimiento como diciendo la verdad, como adecuado a las cosas, y por tanto de su carácter de hecho (y por ello denominó a este tipo de actos de reflexividad originaria), pero en las

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 168.

proposiciones *de re* éste no queda explicitado a diferencia de lo que ocurre en las *de dicto*.

Esta distinción entre lo que es *de re* y lo que es *de dicto* (que, en proposiciones negativas, tiene que ver con la posición interna o externa u ocurrencia primaria o secundaria de la negación) es fundamental para resolver muchos problemas no sólo filosóficos, sino también teológicos, como el de la creación a partir de la nada o la encarnación, como dice Inciarte: “Al empezar por aquí, por un tema no ya sólo metafísico, sino incluso teológico, no pretendo otra cosa que hacer ver la variedad del espectro de aplicaciones de la distinción entre hechos y cosas, o ser veritativo y existencial”³⁸⁸, e Inciarte afirma que en ella se encuentra otro punto de coincidencia entre la metafísica medieval y la filosofía analítica.

Esta necesidad de distinción entre el sentido existencial y el veritativo del ser³⁸⁹ se observa también, ahora ya en un plano estrictamente filosófico, al considerar las *proposiciones falsas*, pues respecto a ellas puede notarse que el hecho de que sean falsas no significa que ellas mismas no existan (en sentido existencial) como proposiciones, sino que no dicen lo que es, les corresponde un no ser veritativo, no tienen ser en este sentido. Justamente lo contrario ocurre con las proposiciones que niegan correcta o adecuadamente la existencia a un sujeto: éste no es en el sentido del ser existencial, pero la proposición que le niega la existencia tiene ser en sentido veritativo, en el sentido de que es verdadero afirmarla. Por tanto, gracias a la distinción entre el sentido existencial y veritativo del ser (y, correspondientemente, entre las proposiciones *de re* o *de dicto*, y en las proposiciones negativas, entre la negación interna y externa) se puede decir sin paradoja que hay cosas o hechos que no existen, lo cual no quiere decir que tengan ellos mismos algún tipo especial de ser como la subsistencia o la posibilidad. Que tengan ser solamente desde el punto de vista del pensamiento, significa precisamente que no lo tienen en sí mismos, sino sólo la proposición que se refiere a ellos en tanto que dice la verdad.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 169.

³⁸⁹ Aunque el ser veritativo está en relación con el ser existencial en el sentido del cuantificador existencial, como Inciarte afirma, pues sólo puede decirse que algo es verdadero si efectivamente eso tiene lugar, si existe al menos una entidad que lo cumple. Además de poder entender el ser existencial en este sentido del cuantificador existencial, Inciarte advierte que también puede comprenderse de otro modo más pleno –a juzgar por la caracterización que hace de él–: “En el sentido en que el vivir es el ser de los vivientes”, e Inciarte afirma que con este segundo sentido del ser existencial está en relación el ser intencional o el modo de ser intencional. (Cfr. Inciarte, F., TSL, p. 180).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

El carácter fundamental y en cierta medida primario que se ha reconocido a los hechos en filosofías como la de Grossmann se aprecia al ser elevados al estatuto de *categoría*, esto es, al ser reconocidos como tipos básicos de entidades que pueden encontrarse en el mundo. Grossmann toma el hecho como una entidad *real*, un fragmento de la realidad misma que existe por derecho propio, pues la teoría de las categorías trata de clasificar lo que hay, lo real en tanto que real. Como afirma Grossmann, la ontología, cuya tarea fundamental consiste en elaborar una lista completa de las categorías y determinar las leyes categoriales que se dan entre ellas, “se ocupa de todo aquello que hay, independientemente de que sea concreto o abstracto”³⁹⁰, tratando de categorizarlo (pues lo que no hay –añade Grossmann– no puede ser categorizado, a diferencia de lo que algunos como Meinong pensaron, al considerar que lo que no existe también tiene, a pesar de su inexistencia, propiedades y está en relaciones). Grossmann precisa que este “hay” ha de entenderse en un sentido *unívoco*, dado que considera que no se dan distintos modos de ser: “La existencia es el único tipo de ser que hay”³⁹¹. Por tanto, la ontología trata de todo aquello que existe. Como él mismo dice, “la ontología es presentada con una larga lista de entidades que, tal y como conocemos, existen”³⁹². Por ejemplo, para Grossmann los estados de cosas son parte de la realidad en tanto que son aquello representado por nuestras proposiciones y expresado por nuestros pensamientos, el objeto intencional complejo al que estos se refieren.

En cambio, al decir Inciarte que el ser que corresponde a los hechos es el ser en sentido veritativo (*ens ut verum*), al considerarlos como lo verdadero, *no se puede decir que tengan ser totalmente por sí mismos*, no tienen un ser existencial. Éste es el primer motivo por el que hay que afirmar que existen sólo de manera dependiente de la mente. Además, en segundo lugar, hay que notar que los estados de cosas son en cierta medida *abstracciones*, fragmentos de la realidad que el pensamiento ha distinguido y separado de otros, pues se llega a la proposición que representa un estado de cosas (por ejemplo, “la mesa es marrón”) cuando el pensamiento previamente ha seleccionado y entresacado ciertos aspectos de las cosas descartando muchos otros, y posteriormente los relaciona de la misma manera como se encuentran en ellas. Es decir, quien lleva a cabo esa selección de la realidad en que consiste un estado de cosas es sólo el pensamiento.

³⁹⁰ Grossmann, R., CSW p. 4.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 9.

³⁹² *Ibid.*, p. 10.

También Inciarte sostiene que otras cosas como los acontecimientos o eventos, entendidos como una serie de hechos que determinamos con un carácter fijo o estable en la historia, o los accidentes tienen ser solamente en sentido veritativo. Esto es claro en ambos casos, ya que los acontecimientos son determinados abstractamente por la conciencia congelando el ahora real, haciéndolos independientes de su fluir ininterrumpido, y la consideración de los accidentes como separados y distintos unos de otros y de la sustancia, al margen de ella es obra del pensamiento, supone necesariamente la mediación de la conciencia, dado que ellos no son otra cosa más que la dimensión cambiante de la sustancia misma, como vimos en el capítulo IV. La realidad de los eventos coincide con la realidad de los accidentes, dice Inciarte:

Los eventos como la Guerra de los treinta años [...] no existen como tales (o *ut sic*). La Guerra de los treinta años, al igual que cualquier otra guerra pasada, o más generalmente, cualquier otro evento pasado, se extiende durante algún tiempo limitado, es decir, durante varios ahora abstractamente presentes del pasado. Pero nada extendido en el tiempo, sea pasado o futuro, puede tener lugar en el ahora realmente presente. Estando fuera de sí mismo, este ahora real no es él mismo extenso como un todo que tiene *partes extra partes*, como es el caso de cualquier tiempo limitado o abstracto. Los eventos son procesos que no existen por sí mismos, no más que los accidentes lo hacen. De hecho, los eventos, como los movimientos o los cambios son accidentes. Entonces, la cuestión de la realidad de los eventos se reduce, al final, a la pregunta por la realidad de los accidentes³⁹³.

O, también, refiriéndose a los eventos dice:

El tiempo real, al no tener *partes extra partes*, no puede ser extenso, al igual que un evento, al ser extendido durante un periodo limitado de tiempo, no puede ser real como tal (*ut sic*)³⁹⁴.

Todas estas cosas (los hechos, los acontecimientos o sucesos extensos distinguidos en el tiempo o los accidentes) son según él sólo en el sentido del *ens ut verum*, pero no existen en el sentido del *ens ut ens*, pues no se dan como tales independientemente de la conciencia. Es decir, que algo exista en el sentido del *ens ut verum* significa, según Inciarte, que las proposiciones acerca de ello “pueden ser verdaderas, pero hay que darse cuenta de que no son proposiciones acerca la realidad misma, sino acerca de ella en tanto que pensada, en tanto que representada por la conciencia”: en el caso de los acontecimientos o eventos, en tanto que ella ha congelado el paso del tiempo y, en el caso de los accidentes, en tanto que los considera independientemente o al margen de otras cosas (de la sustancia y los otros accidentes) junto a los que, de hecho, realmente, se da.

³⁹³ Inciarte, F., FPSA, p. 275.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 276.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Por tanto, se puede ver que los hechos, que son los que aquí nos conciernen, dependen doblemente del pensamiento: en tanto que son abstracciones de la mente al presuponer la distinción y selección de ciertos rasgos de la realidad, y en tanto que son sólo en el sentido de que son verdaderos, su ser les viene por la afirmación del pensamiento de su verdad pues, si bien lo verdadero, para ser tal, depende de cómo sea la realidad, el reconocimiento o la detección de la verdad formal sólo tiene lugar por parte del pensamiento. Como también A. Llano nota, siguiendo a Frege: “Un hecho es un pensamiento que es verdadero”³⁹⁵, es decir, dice relación al pensamiento.

En consecuencia, si dependen del pensamiento para existir, si realmente sólo puede hablarse de hechos cuando hay seres humanos pensando, no se puede decir que constituyan una categoría entendida propiamente en sentido ontológico, no pueden figurar en la lista de ellas, si se tiene en cuenta lo que había dicho Aristóteles de que el ser veritativo (junto con el *ens per accidens*) ha de ser excluido de la metafísica porque ésta versa acerca del *ens ut ens*, de lo que tiene ser o es real en sí mismo independientemente del pensamiento. Y esto es, según Inciarte afirma apoyándose en Aristóteles, la sustancia que está cambiando continuamente: “Lo único de lo que se puede decir que existe del todo son las así llamadas sustancias, es decir, los individuos con esencias propias, sean minerales, plantas, animales, espíritus o lo que sea”³⁹⁶: sólo ellos existen ahora de manera concreta, no abstracta, es decir, sin intervención de la conciencia y, por tanto, en el sentido del *ens ut ens*: “De manera concreta sólo existe lo que ocurre ahora. “Concreto” significa aquí: con independencia de la conciencia (“consciencia”)³⁹⁷. Aquí se aprecia el carácter fundamental de la distinción aristotélica entre lo que es en el sentido del *ens ut ens* y del *ens ut verum*, que también juega un papel fundamental en Inciarte, pues sólo al tenerla en cuenta puede tratarse del ser como tal y, por tanto, hacerse propia y puramente metafísica³⁹⁸.

³⁹⁵ Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 219. Véase también *Caminos de la filosofía*, p. 273.

³⁹⁶ Inciarte, F., TSL, p. 109.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁹⁸ En el sentido de esta distinción entre lo que viene por parte de la conciencia y lo que es real en sí mismo es también importante la distinción que recoge Inciarte (en especial, en el marco del tema teológico de los nombres de Dios, de si Éste puede ser denominado según su esencia) entre lo que significan los nombres *–res significata–* y su modo de significar *–modus significandi–*, pues el modo de significar de nuestros nombres lleva la marca del modo de proceder de nuestro pensamiento (en tanto que nuestro modo de hablar de las cosas depende de nuestro modo de conocerlas) y, en consecuencia, presentan ciertas limitaciones cuando pretenden ser aplicados a Dios. En el ejemplo que pone Inciarte, “todos los nombres que podemos usar son o abstractos o concretos, con lo cual, o bien indican su simplicidad [se refiere a Dios] pero no su subsistencia, o bien indican su subsistencia pero no su

A pesar de que Grossmann entiende a los hechos como categoría, también puede observarse cómo les reconoce este carácter más abstracto que tienen respecto de las cosas, cuando dice que las primeras categorías históricamente descubiertas fueron la de sustancia y la de propiedad porque éstas son más concretas, y sólo después se llegó a la categoría más abstracta de los hechos:

Como sabemos de nuestras alusiones a Platón y Aristóteles, Porfirio y Boecio, Locke y Berkeley, lo primero que se descubrió no fue la categoría de hecho y las clases de hechos que hay, sino las categorías de cosa individual y propiedad. Esto no ha de sorprendernos. Con lo que nos ocupamos en la vida diaria son las cosas individuales en torno a nosotros, sus propiedades y relaciones. Pero la ontología puede también verse como una teoría sistemática y altamente abstracta, y, en ese caso, podemos invertir el “orden natural” y comenzar con concepciones más abstractas para ir, desde ellas, a lo concreto³⁹⁹.

La concepción de Inciarte acerca de los hechos que hemos visto se confirma cuando califica la afirmación del *Tractatus* de Wittgenstein de que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas como *sorprendente* pues, según él, “los hechos no pertenecen al mundo real”, y ya hemos visto en qué sentido hay que entender esto. Afirma que el mundo real es el mundo de las cosas, si bien advierte de forma perspicaz que “hay que tener en cuenta que el mundo real, el mundo de las cosas no es el único tipo de mundo de que podemos hablar”⁴⁰⁰.

En la misma línea apunta Llano al referirse en diversas ocasiones a la importancia tan sólo relativa que tienen los hechos en filosofía por su docilidad ante casi cualquier interpretación, por la necesidad de interpretación que estos reclaman. Dice:

“‘Atenerse a los hechos’ es un tópico que suena bien, pero que resulta peligroso: son los poderosos quienes determinan qué sean los hechos; qué tiene relevancia y qué no la tiene lo establecen los decididores, los que mandan en una sociedad tan manipulada como la nuestra”⁴⁰¹.

Llevando al límite la tesis de la dependencia de los hechos del pensamiento, de la mediación que requieren de la conciencia para existir, habría que decir que los hechos *son ya en sí mismos interpretaciones*. Es decir, no existen, como a veces se pretende o como se da a entender en el lenguaje natural, puros hechos como referente máximo de objetividad, porque la sola apelación al hecho, su mera formulación esconde ya una

simplicidad; porque en las criaturas no hay nada que sea a la vez subsistente y simple” Inciarte, F., TSL, p. 58.

³⁹⁹ Grossmann, R., EM, p. 111.

⁴⁰⁰ Inciarte, F., TSL, p. 168.

⁴⁰¹ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, pp. 84-85.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

interpretación, una propuesta. Es decir, el que alega estar remitiéndose únicamente a los hechos ya los ha interpretado de alguna manera.

En otra acepción de “hecho”, lo fáctico es lo mundano, lo natural, lo explicable mediante el nexo de causalidad y, por tanto, más propio de la concepción científica del mundo que de la filosofía. Por ello dice Llano también que, más que de los hechos, “la metafísica trata de realidades, que de suyo no se identifican con los hechos”⁴⁰². Es decir, se ocupa de un sentido del ser que no es el veritativo ni aquellos aspectos del ser que admiten una explicación puramente naturalista o física, sino que trata del ser como realidad, como la actualidad de una cosa.

Así, todo el discurso actual tan abundante y aparentemente convincente acerca de los hechos y la afirmación de que son ellos, los estados de cosas, lo que propiamente hay, lo que existe, el constituyente ontológico primordial o la categoría fundamental del mundo tiene su origen, según dice Llano, en una confusión de los sentidos existencial y veritativo del ser. Y por esto afirma que la noción de hecho es totalmente ambigua⁴⁰³. Esto trae, además, como consecuencia una confusión ulterior muy habitual en la filosofía analítica entre otros sentidos que también deberían mantenerse muy bien distinguidos: el ser en el sentido del cuantificador, la existencia como el puro *hecho* de existir que puede afirmarse de todo lo que cae bajo la acción de aquél, y el ser como algo intensivo y no como género extensivo, la confusión entre el ser y la existencia en estos sentidos, de la que trataremos en la última sección.

Después de que estudiemos en el apartado 4.6 los argumentos que Grossmann aporta en defensa de su tesis del carácter proposicional de la percepción, veremos que en Inciarte la distinción entre sentido existencial y veritativo del ser, la advertencia frente a toda cosificación de los hechos, del ser veritativo (y del ser intencional de los conceptos, ya que estos tampoco son cosas, no son representaciones) parece implicar también *una distinción a nivel cognoscitivo*, entre tipos diferentes de actos mentales del entendimiento con contenidos distintos (conceptos-juicios), pues él sostiene que “el ser como ‘el hecho de que...’ requiere una operación no sólo inmaterial, sino tal que supere todo lo corporal. El ser veritativo es una operación intelectual, la *compositio* o *divisio* del juicio, como dice Santo Tomás, que supera radicalmente todo lo corporal y todo lo

⁴⁰² *Ibid.*, p. 237.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 273.

animal⁴⁰⁴. Al ser una operación intelectual de este tipo, que exige una cierta articulación, se ve de nuevo la dependencia de los hechos de la mente.

3. La verdad y falsedad como propiedades (de propiedades) de los actos mentales de percepción (y experiencia) en Grossmann.

En la medida en que Grossmann dice que la percepción y la experiencia son proposicionales, es decir, tienen como objeto intencional estados de cosas y no entidades separadas, y dado que de estas dos “facultades” provienen según él todos los actos mentales cognoscitivos sean del tipo que sean, considera que *todos ellos son susceptibles de verdad y falsedad*. Además, sostiene que éstas son propiedades que se predicen propia y primariamente de otras propiedades que son los *contenidos* de los actos mentales (pensamientos), estos son los portadores de la verdad, y sólo de manera derivada o secundaria pueden aplicarse a entidades lingüísticas como los enunciados (como tipos o como casos o inscripciones particulares de aquellos), a los actos mentales mismos o a los hechos (pues lo más acertado que puede decirse respecto a estos es que se dan, se obtienen o no lo hacen, pero no que sean verdaderos o falsos⁴⁰⁵):

Por eso llegamos, al final, a la conclusión de que decir de un acto particular de creencia que es verdadero es decir que su contenido es verdadero. Decir del enunciado ‘la tierra es redonda’ que es verdadero es decir que el contenido expresado por el modelo ejemplificado por una cierta inscripción es verdadero⁴⁰⁶.

Y afirmar que un contenido tiene la propiedad de la verdad o de la falsedad equivale o se reduce, como dice Grossmann, a atribuir factualidad o no-factualidad a su intención⁴⁰⁷, es decir, a sostener que el estado de cosas al que apunta es un hecho o un mero estado de cosas, es decir, un estado de cosas inexistente. Así, la verdad queda reducida a la factualidad y, dado que ésta no puede eliminarse en favor de otra cosa, dice Grossmann que la factualidad es un rasgo categorial del mundo.

Por tanto, para descubrir si un acto de percepción es verídico o no hay que dirigirse al mundo, no basta con inspeccionar o examinar únicamente los contenidos

⁴⁰⁴ Inciarte, F., TSL, pp.179-180.

⁴⁰⁵ Sin embargo, respecto a los hechos o, mejor, las cosas, la tradición habla de una verdad que puede aplicárseles, la verdad ontológica, que hace referencia a su cognoscibilidad, su adecuación al intelecto, en primer lugar al divino y, derivadamente, al humano, que también ha de tenerse en cuenta además de la verdad lógica como *adaequatio intellectus ad rem*.

⁴⁰⁶ Grossmann, R., CSW, p. 344.

⁴⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 344-345.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

mentales, puesto que los actos mentales que son verdaderos no tienen ninguna propiedad especial, no llevan una marca que los distinga como tales, “no son intrínsecamente distintos de otros”⁴⁰⁸, como también sostiene Bergmann al hablar del carácter *abierto* o problemático⁴⁰⁹ de la percepción, frente a lo que pensaban, por ejemplo, Bolzano (para el que, aunque todas las proposiciones, existentes e inexistentes, subsisten, sólo las existentes tienen la propiedad de la verdad) o Brentano (que sostiene que el signo de la verdad de un contenido es que éste se presente con evidencia). Tampoco tienen las inscripciones lingüísticas verdaderas ninguna propiedad que las aparte de las falsas pues, si esto fuera así, podría averiguarse si representan un hecho o no con sólo mirarlas, sin saber siquiera cuál en concreto representan. Es decir, la verdad no es una propiedad *objetiva* de los enunciados ni de los contenidos. Así, para conocer si un estado de cosas es factual, si existe o no, hay que recurrir en primer lugar, según Grossmann, a nuestra *percepción y experiencia* y, en casos de duda acerca de ellas, a un criterio contextual, la *coherencia*, al comparar la intención en cuestión del contenido mental con otras intenciones de otros actos mentales:

El criterio de factualidad se divide en dos criterios o, si prefieres, tiene dos partes. Si un estado de cosas es factual o no está determinado en primera instancia a través de la percepción o la experiencia. Y esto es normalmente todo lo que necesitamos. Pero si hay alguna duda de que el estado de cosas percibido o experimentado es realmente factual, entonces debemos volvernos al test de la coherencia⁴¹⁰.

Y dice también Bergmann en el mismo sentido: “La única razón que tengo para creer que los objetos ordinarios son reales es la coherencia”⁴¹¹.

Bergmann, con el que Grossmann está fundamentalmente de acuerdo en este punto, habla de una acepción o un uso de la palabra ‘percepción’, al que llama *percepción₃*, que está ligado con la *coherencia*⁴¹². Con éste hace referencia a una serie

⁴⁰⁸ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 118.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁴¹⁰ Grossmann, R., CSW, p. 346.

⁴¹¹ Bergmann, G., *Logic and Reality* p. 317.

⁴¹² Dice que los distintos usos de la percepción se diferencian por su objeto cada vez más amplio. Por ejemplo, dice que la percepción₁ se dirige a algún particular ‘en’ un objeto junto con sus propiedades y relaciones, es decir, al hecho de que cierto particular ‘en’ un objeto ejemplifica algunas propiedades y relaciones; mientras que la percepción₂ capta un objeto sin que la atención se centre en ninguno de los particulares que están ‘en’ él. Sostiene que estos diversos sentidos de percepción no tienen relevancia ontológica, es decir, no se traducen en una distinción de varios subtipos ontológicamente distintos de ella, pues considera a ésta como una especie simple de acto. Y dice que estos usos distintos son contextuales, se determinan según el contexto (*Logic and Reality*, pp. 313-314).

de percepciones y otros actos mentales sucesivos⁴¹³ (por ejemplo, recuerdos de cierto objeto) que tienen como finalidad comprobar o corroborar la corrección de una primera percepción a través de su coherencia con los demás actos mentales, teniendo en cuenta ciertas leyes aceptadas sobre el cambio de los objetos y otras que tienen que ver con nuestra facultad cognoscitiva. Dice, describiendo esa percepción₃:

Uno comprueba una percepción al hacerla la primera de una serie de percepciones, todas del mismo objeto ordinario (si hay uno). Ando hacia y después alrededor de la torre; toco la imitación, etc. Cuando estoy satisfecho, paro y la serie termina. A su último miembro lo llamo una percepción comprobada o percepción₃⁴¹⁴.

Y sigue diciendo que “uno no puede separar nítidamente la percepción₃ de la ‘coherencia’”⁴¹⁵. Sin embargo, como dice Grossmann, ninguno de esos criterios, ni la percepción o experiencia ni la coherencia, son infalibles, por lo que tampoco nuestro conocimiento del mundo lo es. Bergmann afirma exactamente lo mismo: “En principio, la coherencia, como la percepción, es siempre abierta o problemática. Ésta es su propia naturaleza”⁴¹⁶. Por ello, a veces atribuimos factualidad a estados de cosas que no la tienen y viceversa:

Incluso después de que hayamos comprobado y comprobado repetidamente nuestras percepciones, por ejemplo, no hay ninguna garantía de que no podamos estar equivocados después de todo. Todo lo que podemos hacer, por tanto, es confiar en algunas de nuestras percepciones, recuerdos, juicios, etc., mientras descartamos otras sobre la base de aquéllas en que confiamos...⁴¹⁷.

Grossmann advierte que esta limitación de nuestros conocimientos o su falta de certeza absoluta no implica ni abre paso necesariamente al escepticismo, como se aprecia si se ha aprendido la lección filosófica moderna de que no sólo el conocimiento cierto o infalible merece ser llamado conocimiento, a diferencia de lo que pretendía la ambición fundacionalista moderna en su búsqueda de un principio para el conocimiento realmente sólido en sentido cartesiano: “La búsqueda de alguna deslumbradora especie de certeza absoluta es simplemente algo pasado a la historia”⁴¹⁸, dice Grossmann.

⁴¹³ No obstante, hay que notar que esta idea de la percepción₃ no puede implicar una concepción de los actos simples de percepción como inferencias o inducciones, es decir, con un carácter discursivo, como constando de varios momentos, como veremos en el capítulo XII.

⁴¹⁴ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 316.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 316.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 317.

⁴¹⁷ Grossmann, R., CSW, pp. 346-347.

⁴¹⁸ Grossmann, R., SM, p. 192.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Millán-Puelles también habla de lo que debe considerarse como criterio de verdad, y dice que éste ha de ser intrínseco a la realidad misma de que se trate y no extrínseco a ella, como lo es, por ejemplo, un criterio de autoridad (humana o divina) o la utilidad. También dice con Grossmann que no puede ser algo meramente subjetivo, por ejemplo, una especie de sentimiento, vivencia o experiencia del sujeto de la verdad, la sensación de certeza que experimenta ante ella, pues esto no es la causa de que algo sea verdadero, sino su consecuencia o el efecto en el sujeto. Así, sostiene con los filósofos de la Escuela que el criterio o fundamento de la verdad ha de ser “la ‘evidencia objetiva’, es decir, la claridad misma con que el objeto se manifiesta en acto al cognoscente”⁴¹⁹, su presencia inequívoca ante él, que aparece de la forma más patente, por ejemplo, en la rectificación del error que lleva a cabo la conciencia, pues el juicio nuevo en que ésta consiste se vive (frente al juicio anterior, que aparece como falso) como una captación de lo real en tanto que esto se presenta de forma absolutamente clara⁴²⁰.

4. Hechos y juicios en Sokolowski. La cuestión de la verdad y la distinción entre proposición y frase.

Sokolowski sostiene que, para un tratamiento adecuado de la verdad, es necesario reparar muy bien en la naturaleza de las proposiciones. Si hemos visto que para Grossmann los juicios son los contenidos (propiedades) de los actos mentales de juzgar, que pueden ser compartidos por varios sujetos en tanto que se dirigen al mismo objeto intencional (es decir, habla de contenidos mentales para explicar un aspecto que tienen en común varios actos mentales distintos: el apuntar a un mismo objeto), Sokolowski difiere de él en la medida en que de sus tesis parece desprenderse la inexistencia de contenidos mentales como entidades *en* la mente del cognoscente. Él sostiene que ni los conceptos ni los juicios son tales que tengan una naturaleza mental. Dice, más bien, que el juicio o proposición (como algo distinto de la frase) referida a un determinado hecho es *este mismo hecho tomado como propuesto* por alguien, el hecho como considerado por alguien, desde la conciencia explícita de su articulación llevada a cabo por un sujeto (como sugiere la misma palabra “proposición” o “propuesta”). En su

⁴¹⁹ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 485. Cfr. pp. 482-489.

⁴²⁰ Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 29.

explicación a partir de un ejemplo en el que intervienen dos hablantes, Justin y Philip, dice:

Él [Justin] puede llevar a cabo la sintaxis de la frase pronunciada por Philip pero puede “tomar” lo que dice no como un hecho, sino sólo “como supuesto” por Philip. Al hacer esto modifica lo que haría de manera espontánea. En lugar de co-registrar un hecho, toma el hecho como un hecho sólo propuesto, uno propuesto por Philip. Distingue entre un hecho y un hecho propuesto⁴²¹.

Esto significa que, al hablar de juicios, de lo proposicional nos referimos a las cosas mismas, sólo que en tanto que supuestas por alguien, y no a ninguna entidad en la mente del cognoscente. Es decir, estos no son según Sokolowski realidades mentales por sí mismas, que se den de manera independiente al lado o *además* de los hechos como si fueran dos cosas separadas (éste es el error típico al que se refiere Sokolowski de “hacer una cosa independiente, de algo que es un momento dependiente de otra”, y trae como consecuencia una teoría incorrecta de la verdad como correspondencia entre dos cosas, hechos y proposiciones⁴²²), sino que consisten simplemente en una transformación del ámbito mismo de los hechos, suponen un cambio de actitud respecto a ellos, un giro en la forma de tomarlos en el sentido de un distanciamiento en tanto que se anula el asentimiento inmediato al que invita su propia articulación. Así, en contra de esa visión de los juicios como ‘cosas’ mentales dice:

Al determinar el status de las proposiciones, la posición que queremos criticar y usar como contraste toma la proposición como una entidad que es de alguna manera parte del ser psicológico de la persona que la mantiene. Según esta opinión, las partes constituyentes de la proposición, los conceptos, son también parte de la realidad del cognoscente⁴²³.

Y dice en otro momento que, en esta opinión, “los dos, hecho y proposición, son convertidos erróneamente en dos entidades que “están ahí” antes de que nos volvamos a ellas, entidades que reclaman nuestra atención y reflexión”⁴²⁴.

En la concepción de Sokolowski de los juicios se observa su rechazo a la tendencia reísta que es habitual en el pensamiento cotidiano y que lleva a entender todo como ‘cosa’. Para él, al igual que para Inciarte, los conceptos y juicios, las cosas como pensadas, como presentes en la mente y el hecho como propuesto, no son en absoluto unas *cosas* más al lado de otras que serían los hechos. Así, por ejemplo, al hablar de la

⁴²¹ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 58.

⁴²² *Ibid.*, p. 111.

⁴²³ *Ibid.*, p. 57.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 110-111.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

presencia misma (y la ausencia) y sus modos que, según él, son el tema característico de la filosofía, dice también que no hay que confundir aquélla con una cosa:

Estando acostumbrados a hablar acerca de cosas, estamos inclinados a pensar que estamos añadiendo una nueva cosa, o al menos una nueva cualidad a las cosas cuando nos dirigimos en ocasiones a notar la presencia o ausencia u oscuridad de las cosas⁴²⁵.

Por ello considera también falso, inexistente o erróneamente planteado el problema de la transición de los juicios a las cosas que se plantea en toda posición representacionalista:

El problema de intentar salir de los conceptos y juicios “a” las cosas es un falso problema, porque los conceptos y las proposiciones no existen de la forma en que esta posición afirma que lo hacen; no hay, de hecho, nada que tengamos que atravesar o rodear para llegar a las cosas⁴²⁶.

Aunque tiene razón en su rechazo a esta tendencia cosificadora, hay que notar, siguiendo a Millán-Puelles, que hay un sentido de la palabra “en” en que puede afirmarse que los juicios o pensamientos o, en general, lo conocido se da o está presente ‘en’ la mente: si bien no ontológica ni fenomenológicamente, como veremos, sí en el sentido gnoseológico de una presencia intencional, un tener ante sí (que no ha de entenderse, como dice Millán-Puelles, en ninguna acepción topológica) el objeto de conocimiento, pues entonces “tal ‘presencia ante mí’ me pertenece. Es algo que ha llegado a darse en mí y que, por tanto, enriquece mi ser”⁴²⁷. Sólo si se admite esto puede entenderse que el conocimiento suponga una actualización, un “aumento intencional”, un crecimiento o perfeccionamiento que queda en el sujeto: “La trascendencia intencional se nos presenta como un aumento o crecimiento *sui generis*”: “El aumento que se da en un ser cuando en éste se actualiza su potencia de ser un acto que posee otro acto”⁴²⁸.

En base a su comprensión de las proposiciones, Sokolowski advierte que la distinción entre ellas y los hechos *no tiene lugar en nosotros desde siempre*, al igual que ocurre con la que se da entre lo real y lo ficticio, sino que es algo que se adquiere –con el desarrollo de la capacidad crítica frente a la aceptación ingenua de todo lo reportado– tras un aprendizaje que parte de una previa indistinción entre ellos. Dice:

⁴²⁵ Ibid., p. 154.

⁴²⁶ Ibid., p. 58.

⁴²⁷ Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 202.

⁴²⁸ Ibid., p. 199.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

Implica cierta sofisticación el distinguir entre un hecho y una proposición, el llevar a cabo la articulación sintáctica mientras que se inhibe el asentimiento. Al principio aceptamos todo lo que oímos que se dice. Incluso cuando empezamos a distinguir entre hecho y proposición, la articulación sintáctica que hemos de hacer al considerar algo como supuesto lleva consigo una tendencia al asentimiento [...] Al escuchar lo que alguien dice, experimentamos siempre un cierto sentido de ser empujados a admitir los hechos como el hablante los formula. La gente a veces se siente contaminada por afirmaciones que han oído incluso aunque no estén de acuerdo con ellas; puede que no admitan la verdad de estas proposiciones, pero la mera articulación que deben hacer al escucharlas parece hacer a los oyentes asentir también aunque sea en un grado mínimo⁴²⁹.

Entonces, dado que, según él, los juicios o proposiciones (y los conceptos implicados en ellas) no son entidades mentales, dice que *se encuentran en su expresión, donde están los sonidos e inscripciones (las palabras o frases) que las expresan*⁴³⁰, si bien no se confunden con ellas, pues él distingue, por ejemplo, una palabra, que es idéntica y no simplemente semejante en varias preferencias, y la actividad de decirla, que es diferente o sólo semejante en cada caso; así como las proposiciones de las frases, como vamos a ver a continuación.

De la misma manera, dice que la palabra está donde se encuentran sus letras y fonemas, y con esto enfatiza el carácter *público*, no privado o mental de éstas, los conceptos y proposiciones, así como de la mente que, por la intencionalidad que le es propia, se agota en realizar estas actividades que son públicas, que tienen una dimensión pública en el lenguaje. Así, llama la atención sobre el lenguaje como ámbito de intersubjetividad y comunidad como ocurre también, por ejemplo, en la filosofía de Gadamer. Apuntando a esto dice Sokolowski:

La palabra está allí donde estén sus ingredientes; no es un signo en mi psique o en mi imaginación. La palabra es pública y tiene un componente físico⁴³¹.

Y también:

El carácter público, vocal de la frase y sus partes nos asegura que ni la proposición ni los hechos son cosas privadas, escondidas o psicológicas. Son realizaciones públicas hechas con palabras que son pronunciadas en alto. La mente que hace todo esto es también una realidad pública, no algo privado e inaccesible, y sus actividades son públicas así como también sus efectos⁴³².

Es decir, Sokolowski defiende el carácter público de la mente porque ésta no se identifica con el yo (en tanto que éste sí puede hacer otras cosas además de actividades

⁴²⁹ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 60.

⁴³⁰ También según Bolzano o Frege las proposiciones o los pensamientos (que constituyen el objeto de los juicios) son entidades no mentales, pero Sokolowski difiere de ellos al decir que no existen en un ámbito separado, sino que se encuentran allí donde se dan las frases que los expresan.

⁴³¹ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 66.

⁴³² *Ibid.* p. 109. Cfr. también p. 118.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

mentales), y porque no consiste en otra cosa, en una sustancia independiente o al margen de su actividad⁴³³.

La cuestión de la verdad entra en juego únicamente cuando se trata con proposiciones y no meramente con frases o, mejor dicho, con frases que expresan una proposición, pues también hay muchas de ellas que no la implican, como ocurre con los imperativos, expresiones de sentimientos, etc. La distinción entre frase y proposición es difícil en tanto que ésta no se da nunca al margen o separadamente de la frase, sino en ella, y la determinación de lo que pertenece a aquélla depende de las intenciones del hablante, como dice Sokolowski. Grossmann se da cuenta también de la diferencia existente entre las frases y las proposiciones, y el acto mental particular que las afirma, y dice que las distinciones o variaciones gramaticales al expresar una misma proposición en distintas frases no son relevantes ontológicamente. Pero Sokolowski señala nuevas dimensiones en que ambas se distinguen (aparte del hecho más conocido de que frases distintas pueden expresar la misma proposición y viceversa). Las más relevantes podrían considerarse la *consistencia* o *inconsistencia* que caracteriza a las proposiciones, que va más allá de la mera corrección gramatical de la frase, y la *vaguedad* o *indistinción* con que puede aparecer una proposición en una frase correcta⁴³⁴, que muestra un desencadenamiento entre ellas, que ambas no se dan de manera paralela. Es decir, puede haber frase sin proposición, puede haber algo que parezca un juicio pero en realidad no lo sea (como ocurre, por ejemplo, en expresiones afectivas o en los ejercicios realizados al aprender una lengua extranjera, que no constituyen todavía juicios, aunque son la preparación que nos permitirá después juzgar y pensar en esa lengua) o frases que expresen una proposición meramente indistinta, vaga o inconsistente con otras.

Para determinar un poco más la difícil relación entre frase y proposición, y como ayuda para entender lo que significa que una proposición sea verdadera, Sokolowski propone hablar de esta última como una *regla para las frases*, una regla especial o distinta de otras en el sentido de que no se expresa o no puede formularse separadamente de aquello que regula –pues la proposición se expresa en la frase misma–:

⁴³³ Cfr. *Ibíd.*, p. 156.

⁴³⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 74-75.

Si la frase es razonada, está también gobernada por una regla de composición que es expresada por la frase misma. Esta regla es la proposición de la frase. Esta regla no genera los fonemas, palabras y gramática –supone que ya han sido producidos de acuerdo con sus propias reglas– pero controla cómo todas estas cosas se unen en una frase⁴³⁵.

Así, si el juicio se encuentra y se logra allí donde se da su expresión, en la frase; si, entendida la proposición como una regla que gobierna la frase, no es algo separado de ella, esto implica que en su concepción pensamiento y lenguaje vienen siempre juntos, el pensamiento, el juicio o la proposición se da en cierta forma lingüística. En relación con la cuestión de la verdad, Sokolowski sostiene que la realidad, el ser *mide* la proposición, el hecho como propuesto, pero no se puede decir en sentido estricto que sea ‘regla’ para ella, a diferencia de lo que sostiene de las proposiciones respecto a las frases, ya que para la existencia de una regla es necesaria la existencia de un sujeto que la establezca.

5. ¿Verdad y falsedad del conocimiento sensible?

La tesis grossmanniana de que todo acto mental o, mejor, los contenidos de estos tienen la propiedad de la verdad o falsedad en tanto que son proposicionales, destaca en concreto por el hecho de que piense –frente a lo que afirmaba la tradición clásica– que también los actos cognoscitivos sensibles puedan tener estas propiedades, que quepa hablar de percepciones propiamente falsas, es decir, que puedan cometerse errores en los actos de captación sensible de los objetos. Los errores perceptivos ocurren, según Grossmann, por ejemplo, en las alucinaciones, cuando percibimos algún objeto inexistente, o en las ilusiones, cuando confundimos un objeto por otro, puesto que en estos casos se da, según él, un verdadero acto de percepción que el sujeto experimenta. Dice:

Una percepción o es verdadera o es falsa. Cuando Macbeth ve que hay una daga enfrente de él, está equivocado. No hay ninguna daga ante él. Y cuando Johnny ve que un elefante se está balanceando sobre sus dos patas traseras, su percepción es correcta⁴³⁶.

Bergmann tiene una opinión similar, y sostiene que uno de los problemas que ha de resolver toda “ontología de la situación cognoscitiva” (*ontology of the knowing situation*) –como Bergmann la llama para defender el carácter primario de la ontología frente a la epistemología– es éste: el problema del error perceptual y del conocimiento

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁴³⁶ Grossmann, R., FW, p. 69.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

erróneo⁴³⁷. Por eso rechaza toda posición filosófica que no dé cuenta, no acomode en ella y explique la posibilidad de esta experiencia, como ocurre según él en todas las filosofías que admiten el principio de inmanencia. Si lo que conocemos son únicamente nuestras ideas, dice Bergmann, no habría lugar para el error, ya que, según una opinión muy extendida –aunque no la de Grossmann, como vimos en el epígrafe anterior– el conocimiento de los objetos fenoménicos es infalible.

En la tradición aristotélico-tomista también se entienden la verdad y falsedad como propiedades, pero se considera que en un sentido *lógico*, es decir, referidas al conocimiento, y *formal*, no sólo material, *no pueden darse propiamente respecto a la información que aportan las facultades sensibles*. Es decir, en esos sentidos no se puede afirmar que el conocimiento perceptivo sea verdadero ni falso o erróneo (aunque tanto las mismas facultades de la sensibilidad externa como las cualidades que captan puedan decirse verdaderas en un sentido ontológico o trascendental por el hecho de ser), porque para que pueda hablarse *formalmente* la verdad hace falta no sólo que se dé una adecuación entre la mente y el objeto conocido, sino también que aquélla *conozca esta adecuación* entre los dos términos de esa relación. Es decir, para dar cuenta de la verdad no es suficiente el paradigma semántico de la adecuación (lo que en la filosofía del lenguaje moderna se ha llamado “contenido proposicional”), sino que también hace falta el aspecto pragmático de reflexión (fuerza alocucional), la captación de aquello como correspondiente a la realidad⁴³⁸ (ésta es, como vimos, la reflexión que se da de manera originaria o constitutiva en el juicio⁴³⁹). Por esto advierte Millán-Puelles que hay muchos casos de adecuaciones en las que no se da la verdad en sentido lógico ni formal porque esta última condición no se cumple. Por ejemplo, la adecuación de un retrato a la

⁴³⁷ Cfr. Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 305.

⁴³⁸ Inciarte enfatiza la necesidad de mantener de manera equilibrada estos dos aspectos implicados en el concepto de verdad para poder hablar de ella en sentido propio o formal. Observa que, según el uso –predominantemente temático o mayoritariamente operativo– que se haga del concepto de verdad, se otorga un mayor énfasis a alguno de estos dos aspectos, hasta el punto de que detecta que en algunos planteamientos filosóficos actuales (en el positivismo y la hermenéutica, por ejemplo) se llega a prescindir del todo de alguno de ellos, con las consecuencias que esto trae en la comprensión de la verdad. Cfr. “El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás”, en *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1975. Llano también recoge esta temática en *Metafísica y lenguaje*, p. 178 y ss.

⁴³⁹ A. Llano encuentra una similitud de esta tesis que recoge Millán-Puelles de Tomás de Aquino y la idea de Frege de simbolizar en la barra vertical antepuesta al signo representante de un enunciado el carácter de proposición de ese enunciado, es decir, su fuerza asertiva o compromiso con la realidad (que es, como también él dice, lo que “nos impulsa a pasar del sentido a la verdad”), frente al contenido judicativo que vendría representado por la barra horizontal. Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 189. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 19.

persona retratada o, también, entre un concepto y aquello de lo que es concepto. Es importante caer en la cuenta de que aquí no se da formalmente la verdad porque, como explica Inciarte, “en dicho concepto no se conoce explícita y formalmente la adecuación que él mismo tiene con aquello a lo cual representa... Tener el concepto de lo blanco no es conocer formalmente su adecuación con una cosa real, como, por ejemplo, este papel”⁴⁴⁰. Es decir, el conocimiento de esta relación entre los dos términos no puede ser captado por el acto mental que aprehende cada uno de ellos (es decir, no puede ser conocido por un acto de conceptuación). Y por este mismo motivo tampoco pueden los actos de los sentidos ser verdaderos o falsos.

El conocimiento de la relación de adecuación, el carácter reflexivo propio de la captación de la verdad implica tomar en cuenta la *realidad* (pues uno de los términos de esa relación es un objeto real) y entenderla precisamente como tal, es decir, supone que entra en juego lo real como real. Sin embargo, de esta comprensión de la realidad como tal no son capaces los sentidos, como también veremos más adelante, porque para ello se requiere *una facultad capaz de reflexionar sobre sí misma*. Esta reflexión completa no se da en ellos, tal y como Millán-Puelles explica⁴⁴¹, porque cada una de las facultades sensibles es capaz de volverse *no* sobre sí misma (lo que posibilitaría que se entendiese a sí como real, como pudiendo tener la presencia de objetos que entiende también como reales), sino en todo caso sólo sobre los actos y respectivos objetos de las facultades o potencias sensibles inferiores a ella (por ejemplo, el sensorio común es capaz de sentirse no a sí mismo, sino de sentir –no de entender o tener la idea de– los objetos y operaciones de los sentidos externos, y la imaginación puede volverse sobre los objetos de los sentidos externos y del sensorio común, etc.). Al no llegar la reflexión de cada una de las facultades sensibles a su propia esencia, se ha llamado la reflexión de la que éstas son capaces “imperfecta o impropriamente dicha”.

Así, si los sentidos no captan lo real como real, no se puede decir propiamente que se equivoquen sobre sus objetos, pues para la conciencia del error (y de la verdad) hace falta la conciencia de la realidad. El error o la verdad sólo pueden darse entonces en una facultad que sea capaz de volverse sobre sí misma y sus operaciones y sobre lo presentado por los sentidos (cuyo dato capta precisamente como presente, es decir, como dándose de manera efectiva) y de entender a esto como real o irreal en una labor

⁴⁴⁰ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 460.

⁴⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 345.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

de autocrítica del conocimiento. Como Millán-Puelles afirma, “la verdad lógica es una ‘propiedad’ del juicio, en el sentido de que sólo en él se puede dar”⁴⁴² en la medida en que sólo éste puede captar la relación de adecuación (o inadecuación) entre lo que se da en la mente y la realidad, por una parte, y a ambos términos de ella como reales, por otra.

Si uno se pregunta en base a qué toma el entendimiento en el juicio algo como verdadero o falso, es decir, si se plantea el problema de cómo juzga el entendimiento correctamente sobre lo real o irreal en base a lo que nos presentan los sentidos, *si estos mismos no me presentan nada de esta manera, como real o irreal*⁴⁴³, es importante reparar en que no hay que entender el conocimiento de la adecuación entre lo que me presentan los sentidos (o cualquier contenido mental) y la realidad como si hubiera que conocer cada uno de estos términos *por separado* para después llevar a cabo una comparación entre ellos, pues no tengo otra manera de conocer la realidad más que a partir del conocimiento sensible. Si eso fuera así, no podría conocer nunca si lo que me presentan los sentidos es adecuado o no a la realidad, puesto que no puedo conocer a ésta independientemente de mis sentidos. Esto mismo lo explica Grossmann respecto a los conceptos⁴⁴⁴. Por tanto, el único fundamento o base sobre la que el entendimiento se

⁴⁴² *Ibid.*, p. 460.

⁴⁴³ Ésta es la pregunta acerca de cómo se produce el “salto” de la cierta inmanencia del conocimiento sensible en la medida en que éste no entiende lo real que conoce como real, a la trascendencia. Es decir, cómo se alcanza la realidad a partir de la relativa inmanencia que caracteriza al conocimiento sensible. Esta cuestión queda mal planteada o malinterpretada si se entiende como si los sentidos mismos no tuviesen contacto con la realidad misma, ya que sí lo tienen, me presentan algo que es real, captan formas reales de las cosas, sólo que sin entenderlas con este carácter. Por esta razón Millán-Puelles insiste en que la inmanencia del conocimiento sensible no es de ningún modo absoluta, sino sólo relativa, cosa que, además, se muestra por la tendencia a la realidad que se observa ya en las facultades sensibles mismas en tanto que no se conforman en ningún caso con el conocimiento de los contenidos de la propia conciencia. Por tanto, no hay necesidad de hablar de ningún salto o paso a la trascendencia, sino que el conocimiento sensible mismo está ya desde el principio tendiendo a ella. Cfr. *La estructura de la subjetividad*, pp. 22-23 y 39.

⁴⁴⁴ Dice que no es cierto que, para saber qué representa cierta idea, hayamos de conocer previamente a ésta y a su objeto de manera independiente entre sí para después compararlos, pues es imposible conocer el objeto de manera independiente de la idea (conocer un objeto es tener un concepto de él). Dice Grossmann que concepto y objeto pueden ser efectivamente comparados –y así puede saberse qué representa aquél– al conocer, por una parte, el objeto a través de una idea de él y, por otra, al conocer la idea mediante otra idea de ella (Cfr. Grossmann, R., FW, p. 5).

No obstante, puede señalarse aquí en base a lo que hemos visto y continuaremos tratando que Grossmann resuelve mal este problema porque, aunque sí puede decirse que es posible la comparación de una *imagen* o una *representación* y el objeto al que éstas representan para ver si son una buena imagen –por ejemplo, si es un buen retrato de alguien–; estrictamente no cabe decir que se pueda comparar un *concepto* con su objeto intencional, porque el concepto no es en absoluto una cosa, no es nada físico a diferencia de la imagen, sino la pura referencia a su objeto, y por eso no hay nada en él que pueda compararse con otra cosa. Así se ve que el problema de esta comparación entre concepto y objeto de la

apoya para juzgar el carácter real o irreal de lo que se le presenta sensorialmente es, como también Grossmann sostiene, la experiencia, el hecho de haber tenido otras experiencias que se han demostrado como adecuadas, y el criterio de coherencia entre nuestros variados actos mentales, que son los únicos dos criterios falibles, pero suficientes para dar cuenta de la validez de nuestros juicios y fundar el hecho de nuestro conocimiento.

El planteamiento del problema del conocimiento como una auténtica comparación entre dos cosas para descubrir su adecuación o inadecuación mutua es típico de una posición como la cartesiana que persigue lograr, tras esa comparación, una certeza absoluta. Pero hay que decir que el carácter falible de esos criterios por los que se determina la adecuación a la realidad o la falta de ella de lo que está presente a los sentidos, o el hecho de que cada uno de mis actos de conocimiento no alcance la comprensión de *todos* los diferentes aspectos de una entidad apunta únicamente a su carácter imperfecto o limitado, pero no implica su falsedad ni, por tanto, impide que se trate de un auténtico conocimiento. Esto corresponde a lo que Millán-Puelles llama el “error negativo” que, a pesar de su nombre, hace referencia a un auténtico conocimiento y, por tanto, verdadero y no falso, pero imperfecto en el sentido de que “lo conocido [a través de él] es parcial o incompletamente representado, si bien aquello que de él se capta es aprehendido rectamente”⁴⁴⁵. Frente a él, el error positivo es auténtico error en tanto que hace referencia a una falta de conocimiento o, lo que es lo mismo, a un conocimiento falso.

Millán-Puelles aporta en su estudio de la irrealidad sensible lo que considera una *prueba* de la imposibilidad del error en los sentidos, y es que lo percibido, las apariencias sensibles (sobre las que el sujeto o, más específicamente, el entendimiento sí que puede errar al emitir un juicio falso sobre ellas) (por ejemplo, la ilusión óptica de que un palo está torcido al estar en el agua) *siguen existiendo o compareciendo como objetos verdaderamente presentes* incluso una vez que el entendimiento, a partir de lo percibido, las ha desmontado o desvelado como meras apariencias, las ha juzgado como erróneas o irreales y rectificado, e incluso aunque haya explicado o detectado su causa o motivo de surgimiento (en esto se ve precisamente, como dice Millán-Puelles, que el conocimiento sensible se mantiene en cierta medida, si bien no totalmente –por la

que también habla Grossmann sólo surge si se identifican o se asimilan los conceptos a las representaciones, como ocurre en el planteamiento cartesiano.

⁴⁴⁵ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 482.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

tensión espontánea natural de la subjetividad a la realidad transubjetiva⁴⁴⁶, a no limitarse a juicios reflejos sobre sí misma— en un nivel de inmanencia al sujeto al no captar lo real como tal). Dice:

En la propia rectificación de la conciencia, lo que se elimina es el error en que ese hecho consiste, pero la misma apariencia puede subsistir en su ideal facticidad de mero objeto, y hay apariencias que son enteramente inevitables por más que se rectifiquen los respectivos errores. Aunque yo sepa que el árbol que está más cerca de mí es más pequeño que aquel otro más distante, lo sigo viendo mayor: no puedo suprimir esta apariencia mientras no varíe mi situación respecto de ellos, y aun habiendo hecho el cambio, la apariencia vuelve a objetivarse si retorno a mi primera situación⁴⁴⁷.

Frente a esto, en el conocimiento intelectual lo erróneo anteriormente creído o entendido no permanece después de que el entendimiento lo haya detectado como tal o haya caído en la cuenta de su falsedad, sino que desaparece inmediatamente, resulta eliminado y superado al ser rectificado. En esta diferencia entre el plano sensible e intelectual, en los que el proceso de rectificación de un error presenta caracteres distintos, se apoya Millán-Puelles para rechazar la existencia de falsedad o errores en los sentidos.

Lo que se ha defendido hasta ahora —la tesis de que no cabe hablar propiamente de error en los sentidos— equivale a admitir que efectivamente puede darse la falsedad (y verdad) en su actividad (cuando, por ejemplo, se da alguna indisposición del órgano o por causas relacionadas con el medio que se interpone entre éste y el objeto percibido) pero *sólo en sentido impropio o per accidens*, es decir, no por sí misma, sino por otro: por el entendimiento y en tanto que está relacionada con él (aunque en la sensibilidad misma hay una base, un fundamento objetivo para ese juicio erróneo en tanto que lo que han presentado los sentidos no corresponde a la realidad⁴⁴⁸). Es decir, siempre y cuando se diga que la conciencia del error en cuanto tal, la rectificación que constituye la apariencia como tal, como mera apariencia se produce *a nivel intelectual*, proviene del entendimiento (a pesar de que se refiera a algo sensible —por esto precisamente se habla de errores ‘sensibles’—) en tanto que esa rectificación (al igual que la consideración de algo como verdadero o adecuado a la realidad) consiste en un juicio, y en estos entra

⁴⁴⁶ Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, pp. 22-23. Cfr. también p. 39.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 33. Este hecho indica, además, como él señala, el carácter no obligatorio, no constrictivo de la apariencia (lo que habitualmente se denomina el “poder de la apariencia”) a cometer el error, pues en la rectificación del error, a pesar de que la apariencia en ocasiones persiste como objeto, la subjetividad no vuelve a caer, no vuelve a ser víctima de ella. Por esto dice que tanto el dejarse llevar por la apariencia como el negarle realidad son en realidad actos de libertad, siempre y cuando todavía no haya evidencia, pues ésta sí que constriñe a la subjetividad a afirmar lo que se presenta con ese carácter (Cfr. p. 43).

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 65.

necesariamente en juego la realidad, el carácter transobjetual en tanto que tal de lo previamente percibido. Por tanto, puede hablarse de percepciones erradas, de irrealidad sensible de los diferentes sentidos (que tiene su origen último en el aspecto material, afectable físicamente por cosas también materiales de la subjetividad, esto es, en lo que Millán-Puelles denomina su carácter reiforme, su condición de cosa o cuasi-cosa), siempre y cuando se tenga en cuenta que no es reconocida por la sensibilidad misma como irreal.

Puede observarse siguiendo a Millán-Puelles que este carácter impropio con el que puede llamarse falsa (o verdadera) la percepción alcanza el límite de máxima impropiedad en el caso de los sensibles propios del tacto, olfato y gusto⁴⁴⁹, ya que lo que estos sentidos nos presentan es real⁴⁵⁰ (como, por ejemplo, la amargura de la miel para el enfermo), no es formalmente irreal, porque nos dan información no sólo de los objetos percibidos mismos, sino también de nuestros propios órganos, de nuestro cuerpo que, además, se capta en estas percepciones como con-causa, como condicionante o uno de los responsables de que percibamos lo que de hecho percibimos. Por ello no se puede decir que la miel sea *per se* amarga, ni tampoco es irreal esta percepción, sino que sólo lo es *per accidens*, es decir, a través del órgano o del organismo –que está enfermo– que está relacionado con ella en la relación de conocimiento sensorial.

Por tanto, con esto observamos en qué sentidos (lógico u ontológico, formal o material, *per se* o *per accidens*, en sentido propio o impropio) se puede y en qué otros no se puede llamar a la percepción verdadera o falsa dentro de la tradición aristotélico-tomista. Así se advierten las diferencias fundamentales de ésta respecto de Grossmann, cuya tesis acerca de la posibilidad de verdad y falsedad de todo acto (o contenido) mental cognoscitivo –que no toma en cuenta todas las distinciones con que estas propiedades aparecen en la tradición– tiene su origen en su consideración del carácter proposicional de estos, que a continuación vamos a analizar.

⁴⁴⁹ A estos los llama Millán-Puelles “formalmente intrasubjetivos” en tanto que sólo existen cuando son percibidos, en la sensación (lo cual no quiere decir que no existan, pues existir en el sujeto es distinto de no existir), y determinan físicamente al sujeto, siendo éste, además, consciente de la causalidad que ejercen en él –su objetualidad es sineidética, como vimos: van acompañados de una presencia temática pero no reflexiva de la subjetividad como afectada o instada de alguna manera–.

⁴⁵⁰ Cfr. Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, p. 397.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

6. Origen de la defensa del carácter proposicional de la percepción (y experiencia): la crítica al conceptualismo.

Defender que el objeto de la percepción (y experiencia) son siempre estados de cosas equivale a mantener que *las entidades concretas y abstractas se nos presentan simultáneamente en un mismo y único acto perceptivo*, frente a lo que afirma lo que Grossmann llama el dogma platónico de la tradición, por el que lo abstracto no puede ser sensiblemente intuido, que ha condicionado, según él, gran parte de la historia de la filosofía y, entre otras, la posición conceptualista.

Creo que, de los diversos razonamientos que da Grossmann y de sus críticas a otras concepciones gnoseológicas, pueden entresacarse *tres argumentos* que utiliza para demostrar que lo concreto y lo abstracto se presentan simultáneamente en un mismo acto mental de percepción:

A) No hay universales no ejemplificados.

Como buen empirista, Grossmann se muestra del lado del aristotelismo al decir que las propiedades no existen a no ser que haya al menos un individuo que las ejemplifique⁴⁵¹. Aquí se observa que el camino en el estudio filosófico parte necesariamente *desde las cosas particulares a lo universal y general*, en concordancia con su intención de llevar a cabo una “metafísica empírica”, una investigación del mundo análoga a la del físico –aunque desde la perspectiva ontológica propia de su objeto formal– que puede alcanzar resultados definitivos, pero que se mantiene siempre abierta en tanto que es empírica y no una deducción *a priori*. Esta dirección en la investigación es precisamente lo que marca la diferencia entre platonismo y aristotelismo. Inciarte encuentra en esto una similitud entre Aristóteles y Schelling, y recoge la afirmación de éste de que en el orden real, ontológico y no lógico “el camino no va de lo general a lo particular, como se suele sostener hoy”. “No hay nada general antes de la individualidad misma, la esencia general no existe sin que algo absoluto lo

⁴⁵¹ J. Cumpa responde en su tesis doctoral a una crítica de Moreland al principio de ejemplificación como insuficiente o carente de validez respecto a las ejemplificaciones de propiedades en el pasado y el futuro en base, en el primer caso, a hechos negativos relativos al después de la entidad (que en el pasado ejemplificaba cierta propiedad) o, en el segundo caso, a través de la validez de la predicción científica, que el ontólogo no ha de cuestionar. Cfr. Cumpa, J., *Contribuciones a la ontología del realismo empírico de Reinhardt Grossmann: la cuestión realismo-nominalismo*, p.177 y ss.

sea (activamente)”⁴⁵², e Inciarte sostiene que son los conceptos modales, no los unívocos, los que denotan una forma concreta de ser, no un contenido abstracto. Él comparte la misma opinión: “En ningún sitio se puede encontrar la generalidad fuera de alguna forma concreta. La generalidad está en todo lugar encarnada en la parte más prominente y mejor, que representa y ordena todo el dominio implicado”⁴⁵³.

Según Grossmann, la creencia en la existencia de propiedades no ejemplificadas fue uno de los motivos que invitó a defender el dogma platónico del que hemos hablado. Sin embargo, dice que éstas no existen porque ni las experimentamos ni las percibimos en un sentido verídico de percepción y experiencia, ni tampoco parece que otros lo hayan hecho, es decir, no tenemos conocimiento directo ni indirecto de ellas. Dice que la razón por la que se ha creído que existen es que todas las propiedades no ejemplificadas que se aducen son *complejas* y, entonces, al existir sus propiedades constituyentes, se cree que éstas también lo hacen. No obstante, Grossmann nota que cuando se habla de propiedades complejas no se hace referencia simplemente a un *conjunto* de propiedades (que existe cuando sus miembros lo hacen), sino a ellas en tanto que están relacionadas de cierta manera, por lo que sostiene que el hecho de que sus propiedades constituyentes existan no es motivo suficiente para la aceptación de propiedades complejas⁴⁵⁴.

Además, Grossmann demuestra por otras vías que en realidad no existen este tipo de entidades (aunque reconoce que no es lógicamente imposible que las haya, es decir, el fundamento de su rechazo no es una imposibilidad lógica) frente a la opinión de D. M. Armstrong, a pesar de que ambos coinciden en decir que no hay propiedades no ejemplificadas. También Bergmann habla acerca de caracteres o propiedades complejas de las que, según él, tenemos presentaciones, y pone como ejemplo el carácter “ser verde y cuadrado” o “ser un cuadrado dentro de un círculo”. Dice:

Cuando tengo una presentación de un punto que es verde y cuadrado, tengo una presentación también de este carácter así como del hecho de que el punto es verde y cuadrado... Algunos caracteres que nos son presentados en el ejemplo no son simples⁴⁵⁵.

⁴⁵² Inciarte, F., FPSA, pp. 237-238.

⁴⁵³ Ibid., p. 238.

⁴⁵⁴ “Al igual que no podemos concluir que debe existir una entidad compleja (distinta de un conjunto) sólo porque ciertas entidades simples existen, tampoco podemos concluir que la propiedad compleja debe existir porque sus ingredientes existan”. Grossmann, R., CSW, p. 38.

⁴⁵⁵ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 71.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

En concreto, Grossmann hace cuatro críticas a la tesis de Armstrong de que pueden darse (con una posibilidad lógica y empírica, es decir, como descubribles científicamente) propiedades conjuntivas, que son un tipo de propiedades complejas, y toma para ello como ejemplo la propiedad ‘*ground*’, resultado de la conjunción de las propiedades *green* y *round*. En primer lugar, le objeta que su aceptación supone una multiplicación de los hechos, pues habría que decir que los hechos “*A is ground*” y “*A is green* y *A is round*” son distintos (en lugar de ser uno una abreviatura del otro), en la medida en que las propiedades *ground*, *green*, y *round* son *tres* propiedades distintas, aunque sean parcialmente idénticas. En segundo lugar, apunta al problema que supone dar cuenta de la *relación* que une esas propiedades, y expresa sus dudas acerca de que sea la conjunción, que conecta habitualmente estados de cosas. En tercer lugar, Grossmann acusa a la tesis de Armstrong de un error de justificación, pues considera que no se puede recurrir a unos supuestos descubrimientos científicos para demostrar la existencia de propiedades complejas, pues la ciencia no puede determinar su carácter complejo, sino simplemente la conexión legal de unas cosas con otras. Dice que si se diera el caso de que todas las cosas con las que nos encontramos que nos parecieran tener la propiedad P, en realidad tuvieran las propiedades Q y R, entonces lo que la ciencia probaría, como mucho, es que el hecho ‘A es P’ es complejo, está constituido por los hechos simples ‘A es Q’ y ‘A es R’, pero no la existencia de ninguna propiedad compleja, que habría de aparecer en un hecho distinto a aquél. Por último, su crítica se debe a razones fenomenológicas, al hecho de que admitir propiedades complejas “no es compatible con lo que conocemos”, ya que, según él, las propiedades de ser un cuadrado, verde, etc. nos parecen simples, las conocemos siendo de esta manera.

Estas discrepancias tienen su origen en sus criterios epistemológicos distintos, pues Grossmann se deja guiar en la determinación ontológica de lo que hay por el criterio que nos proporcionan la percepción y la experiencia (así, por ejemplo, para él lo ontológicamente simple es lo que se nos aparece así, pues considera que sólo si se mantiene esto se puede distinguir el carácter complejo de una entidad del hecho de su conexión legal con otras; es decir, que consista de otras o que esté meramente conectada con ellas, manteniéndose, entonces, simple), mientras que para Armstrong la “apariencia” no tiene la última palabra, no es suficiente para fundar una ontología, pues puede ocurrir que lo que fenomenológicamente aparece de una manera sea en realidad de otra.

El origen de la creencia en propiedades complejas, en lugar de en hechos complejos proviene en último término, como dice Grossmann, de la aceptación errónea de lo que él llama el “principio de abstracción de propiedad”, por el que se cree que toda forma proposicional bien formada representa una propiedad, que el mero hecho de que podamos formular descripciones definidas o indefinidas de algo es suficiente para afirmar su existencia. Grossmann califica la creencia en este principio, que da lugar a la defensa de propiedades conjuntivas, relacionales, disyuntivas, etc. de “superstición ontológica”⁴⁵⁶, y ofrece como prueba de su falsedad la existencia de paradojas lógicas, semánticas y de teoría de conjuntos como la del conjunto de todos los conjuntos o la que Russell plantea de una propiedad que no es propiedad de sí misma (f no es f), que es “abreviada” (por definición contextual) en “ f es F ”, en las que está presupuesto⁴⁵⁷.

Así, al demostrar que no hay propiedades complejas, sino en todo caso *hechos* complejos, elimina el motivo más importante por el que se ha creído que existen propiedades no ejemplificadas, y sostiene que las propiedades están *inseparablemente unidas a los individuos*, al igual que tampoco “nunca nos enfrentamos con ‘cosas desnudas’, es decir, con ‘cosas’ que no tengan propiedades y que no ejemplifiquen relaciones”⁴⁵⁸. Es decir, “desde luego, uno no puede percibir por sí mismos ni particulares desnudos ni universales no ejemplificados”⁴⁵⁹, hasta el punto de que eleva a la categoría de *ley ontológica* el hecho de que no hay propiedades no ejemplificadas (y en esto está de acuerdo con Armstrong, que denomina a esta ley ontológica “principio de instanciación”), y también que todas las entidades tienen propiedades, que este tipo de entidad acompaña a todo otro tipo de entidad:

⁴⁵⁶ Grossmann, R., OR, p. 118.

⁴⁵⁷ Esto se debe a que en este caso no se introduce el signo F simplemente con la intención de abreviar, sino que se está presuponiendo, se está haciendo una asunción ontológica injustificada de la existencia de la propiedad F bajo la apariencia de una mera abreviatura, y por ello Grossmann recomienda “elegir como parte de las abreviaturas contextuales únicamente expresiones que no tienen un significado anterior”, aunque se da cuenta de que el propósito de abreviación no es realmente el que se tiene al emplear definiciones contextuales, sino introducir algún tipo de entidad (Grossmann, R., OR, p. 113). Lo mismo ocurre cuando, para “abreviar” (definir) la expresión de que una entidad tiene una propiedad (e es F), se dice que esa entidad es miembro de un conjunto determinado por esa propiedad, pues entonces, más que tratarse de una abreviatura, se están introduciendo nuevas entidades ontológicas como son los conjuntos y sus miembros, y entonces la relación entre esos dos enunciados no puede ser en ningún caso de pura identidad (con la consiguiente reducción que se posibilitaría de uno en otro), sino como máximo de equivalencia. Cfr. OR, pp. 109-122.

⁴⁵⁸ Grossmann, R., SM, p. 66.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 67. De aquí hay que concluir, como Grossmann mismo dice en otro lugar, que la independencia como criterio ontológico de existencia es falso (Cfr. SM, p. 66).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Las propiedades van junto con las cosas que cualifican, y las entidades van junto con las propiedades por las que son caracterizadas⁴⁶⁰.

De aquí concluye Grossmann que, si no hay propiedades no ejemplificadas, sino que “las propiedades están firmemente unidas a las cosas individuales –y las cosas individuales están bien unidas a las propiedades– no es irrazonable sostener que *uno y el mismo acto mental* puede darnos a conocer ambas”⁴⁶¹, es decir, lo concreto y lo abstracto.

Por tanto, la demostración de que no hay propiedades complejas, necesaria como medio para rechazar la existencia de propiedades no ejemplificadas, le sirve como justificación de su tesis gnoseológica de que tanto lo concreto como lo abstracto son sensibles, presentados en un mismo acto mental de percepción.

B) La tesis de la localización es falsa.

Por el dogma de la localización –un subdogma, podríamos decir, que apoya el dogma principal platónico que distingue dos tipos distintos de conocimiento adecuados a dos tipos categorialmente diferentes de objetos– se considera que *sólo lo que es objeto de la intuición sensible es concreto, particular, localizado espacio-temporalmente* y, en consecuencia, las entidades abstractas, al no estar localizadas, no son captables sensiblemente.

Creo que pueden distinguirse, entre todos los pasajes de Grossmann que tratan este tema, *tres argumentos por los que intenta justificar la falsedad de esta tesis* y que, por tanto, las entidades abstractas también pueden ser intuitas junto con las concretas:

a) La tesis de la localización *no demuestra*, sino que *simplemente afirma, da por supuesto* en la primera premisa del argumento que los objetos de la intuición sensible hayan de estar siempre localizados. Para ello Grossmann advierte que aquí “localización en el espacio y tiempo” puede entenderse de dos formas:

- ejemplificar relaciones espaciales y temporales (localizado-1), y en este sentido resulta falso que los universales estén localizados, pues quien ejemplifica esas relaciones son las cosas particulares.

- o ser ejemplificado por un particular (localizado-2), que es el único sentido de localización que puede adjudicarse a los universales.

⁴⁶⁰ Grossmann, R., CSW, pp.38-39.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 36 (la cursiva es mía).

Pero –y aquí está la clave de la crítica de Grossmann– que los universales no estén localizados en el primer sentido de ejemplificar relaciones espaciales y temporales, *no demuestra o no implica que los objetos de la intuición sensible hayan de estarlo*, por lo que esto queda sin demostrar. Así, Grossmann dice:

El conceptualista debe insistir en que la primera premisa establece, en términos de localización-1, que los universales no pueden ser objeto de intuición sensible. Siendo así, más que probar que los universales no pueden ser objetos de intuición sensible, lo que el conceptualista hace es simplemente afirmarlo (en la primera premisa), al decir que tales objetos deben ser particulares⁴⁶².

b) Por otro lado, sostiene que, si se admite la idea de que las propiedades son entidades abstractas, universales –como él hace– y, simultáneamente, la tesis de la localización, se llega a *consecuencias absurdas* como, por ejemplo, a la afirmación contraria al sentido común de que los colores no son sensibles (sino captados por otra clase de acto mental) cuando, sin embargo, todos tenemos experiencia y decimos que *vemos* los colores. Por tanto, si se admite la tesis de la localización y se quiere evitar esta tesis absurda, sólo queda la opción de tomar las propiedades como entidades concretas, instancias o, lo que es lo mismo, particulares perfectos, rechazando así la existencia de universales. Sin embargo, Grossmann considera inaceptable esta solución por motivos que ahora no tenemos tiempo de explicar⁴⁶³. Sin embargo, sí podemos ver a continuación cómo, aunque se concediese la existencia de instancias o particulares perfectos, el conocimiento sensible no los tendría como objeto, sino que sus objetos serían, según dice Grossmann, *universales ejemplificados*.

c) El conocimiento sensible no es conocimiento de propiedades particulares (en el sentido de instancias), y Grossmann lo argumenta de la siguiente manera teniendo en cuenta las dificultades que le ha planteado el defensor de este dogma:

- Decir –como hace el defensor de la tesis de la localización– que lo que el conocimiento sensible me presenta, por ejemplo, que lo que veo en cada momento es

⁴⁶² Grossmann, R., SM, p. 81.

⁴⁶³ El recurso a las instancias para resolver este problema de que percibimos sensiblemente al menos algunas propiedades (por ejemplo, los colores) genera otros porque, al entenderse las instancias como entidades simples, no logra explicar la identidad cualitativa –de color, por ejemplo– de entidades diferentes, esto es, qué hace que sean instancias *de* una determinada propiedad y no de otra. Si se postula una relación de similitud entre ambas, ya se ha admitido un universal; y si se dice que ambas corresponden a un concepto universal en la mente, habría que preguntar qué hay en ellas que justifique la correspondencia con precisamente un concepto de la mente y no con otro, y ésta es la misma pregunta que se había planteado originalmente y que los particulares perfectos supuestamente resolvían: qué hace que dos objetos puedan ser idénticos respecto a cierta cualidad, trasladada del ámbito de las cosas al de los particulares perfectos.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

siempre sólo una *propiedad particular* (ese particular verde de aquí o aquel particular verde de allá, tal y como se me presenta en un lugar y momento particular), pero *nunca* una propiedad universal es falso, ya que, como dice Grossmann, lo que vemos al ver, por ejemplo, el color verde de esta mesa aquí y ahora es “un particular matiz de verde, que podría también ser ejemplificado por otras cosas. Por lo tanto, lo que uno tiene en la mente sigue siendo un *universal* y no un particular”, un universal ejemplificado. “Decir que uno siempre ve (intuye) un color en un lugar particular y en un momento particular, es decir que uno nunca ve un color que no esté ejemplificado por un particular”⁴⁶⁴.

- Por otra parte, sostener que tenemos la capacidad de referirnos a veces no sólo a una propiedad universal, sino también a una determinada propiedad *particular* que un objeto tiene aquí y ahora es desde luego cierto, según Grossmann, pero no prueba que haya particulares perfectos captados por la facultad sensible, pues, en ese caso, lo que estamos haciendo simplemente es referirnos a un universal *ejemplificado*: “Más exactamente, uno se refiere o ve en tales casos un universal *como ejemplificado* por cierto particular”⁴⁶⁵.

- Por último, no es cierto que deban existir propiedades particulares captadas por la intuición sensible porque sólo éstas tienen la característica, frente a las universales, de que pueden empezar a ser y dejar de hacerlo, ya que lo que ocurre en estos casos simplemente es que “un particular ejemplifica o deja de ejemplificar cierto universal”⁴⁶⁶.

Por tanto, siempre que se hable de una propiedad particular, de una instancia que supuestamente es conocida por la facultad sensible, se está hablando en realidad de una propiedad universal, *pero ejemplificada* por cierto particular: “Una porción particular de verde no es otra cosa que el universal verde ejemplificado por un particular”⁴⁶⁷.

Por tanto, Grossmann concluye, en contra de esta tesis de la localización, que “no es verdad que lo que experimentamos o percibimos haya de ser una cosa concreta”, y un ejemplo de ello está en los *colores*, como hemos visto, que son algo perceptible y no por ello dejan de ser entidades abstractas: “Lo que percibimos no ha de ser una cosa

⁴⁶⁴ Grossmann, R., SM, p. 81.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 81. (las cursivas son de Grossmann).

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 82.

individual. Los colores, por ejemplo, son entidades abstractas que pueden ser percibidas⁴⁶⁸.

C) La tesis de la percepción proposicional es la única manera válida de resolver satisfactoriamente el problema de la predicación

Según Grossmann, sólo manteniendo el carácter judicativo o, mejor, proposicional de nuestros actos mentales puede explicarse de forma adecuada nuestro conocimiento de las *relaciones* que mantienen unidos a los diversos tipos de entidades que captamos y, en consecuencia, nuestra capacidad para hacer enunciados verdaderos, que consisten en unir o enlazar lo que está de ese modo en la realidad. Según Grossmann la propia *intuición sensible* nos proporciona la información de qué relaciones se dan entre las diversas clases de objetos (por ejemplo, qué individuo particular en concreto ejemplifica cierto universal y no cierto otro):

La intuición sensible ya nos da a conocer un particular que ejemplifica, digamos, el verde, y otro particular que ejemplifica el rojo. Adquirimos conocimiento no sólo de dos particulares y de dos universales, sino también del nexo de ejemplificación *como enlazando* cierto particular con cierto universal. La predicación ya está contenida en los objetos de la intuición sensible, porque esos objetos son entidades complejas [se refiere a los hechos].⁴⁶⁹

En cambio, el defensor del dogma platónico (como es, por ejemplo, el conceptualista) encuentra serias dificultades según Grossmann para dar cuenta de nuestras predicaciones ya que, si admite que hay dos tipos de conocimiento adecuados a dos clases categorialmente distintas de objetos (particulares y universales, respectivamente), se plantea el problema de *qué facultad es apta para captar las relaciones entre ellos*, y entonces aparecen dos posibilidades: o lo es alguna de las dos facultades de conocimiento que ya se han distinguido, o hace falta postular una tercera que tenga esta relación como objeto. Grossmann observa que no hay salida posible a este dilema, pues ninguna de las soluciones posibles es satisfactoria:

- En primer lugar, si admite que hay una tercera facultad humana que nos da a conocer la ejemplificación de un universal por un particular *aisladamente, por separado* de las entidades que son conectadas, no se habría logrado nada, pues no se sabría qué particular en concreto ejemplifica qué universal de todos los que hay.

⁴⁶⁸ Grossmann, R., CSW, pp. 42 y 44.

⁴⁶⁹ Grossmann, R., SM, p. 82 (las cursivas son de Grossmann).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

- Esto mismo ocurre si se dice que es la facultad del entendimiento en su función de presentación o *simple apprehensio* la que, junto con el conocimiento de los universales, nos da a conocer este nexo, pues tampoco se sabría qué preciso particular ejemplifica qué universales.

- Y, por último, si defiende, como parece más plausible, que hay efectivamente una tercera facultad de juzgar que nos da a conocer lo particular y lo universal *como conectados*, entonces aparece la crítica de Grossmann de que, al fin y al cabo, el defensor del dogma platónico *tiene que decir en último término lo mismo que él*, pero, por así decir, habiéndose complicado el camino para ello: en lugar de admitir que es la misma intuición sensible la que nos presenta lo particular y lo universal en relación, introduce un tercer tipo de acto mental que logra este mismo resultado. Además, Grossmann objeta que esta solución (que es tomada por muchos conceptualistas que admiten el dogma platónico) “choca con todo el esquema conceptualista”, ya que implica que hay una facultad que no nos presenta su objeto aisladamente, y que además tiene la capacidad de presentar simultáneamente entidades de distintos tipos ontológicos: una entidad concreta, localizada y otra abstracta. Entonces, Grossmann se pregunta:

¿Por qué habría uno de insistir, como hace el conceptualista, en que ni la intuición sensible ni la presentación general pueden darnos a conocer a la vez universales y particulares, si nos vemos eventualmente obligados a introducir un acto mental que pueda lograr ese resultado?⁴⁷⁰.

Como podemos ver, la justificación de su tesis de la percepción proposicional va de la mano con su crítica a diversas posiciones gnoseológicas como la conceptualista, en la medida en que admiten el dogma platónico. Vamos a ver cómo describe esta concepción que en realidad no sólo es gnoseológica, sino que implica también ciertos compromisos ontológicos. Las tesis que el conceptualista defiende, según Grossmann, podrían resumirse en las siguientes⁴⁷¹:

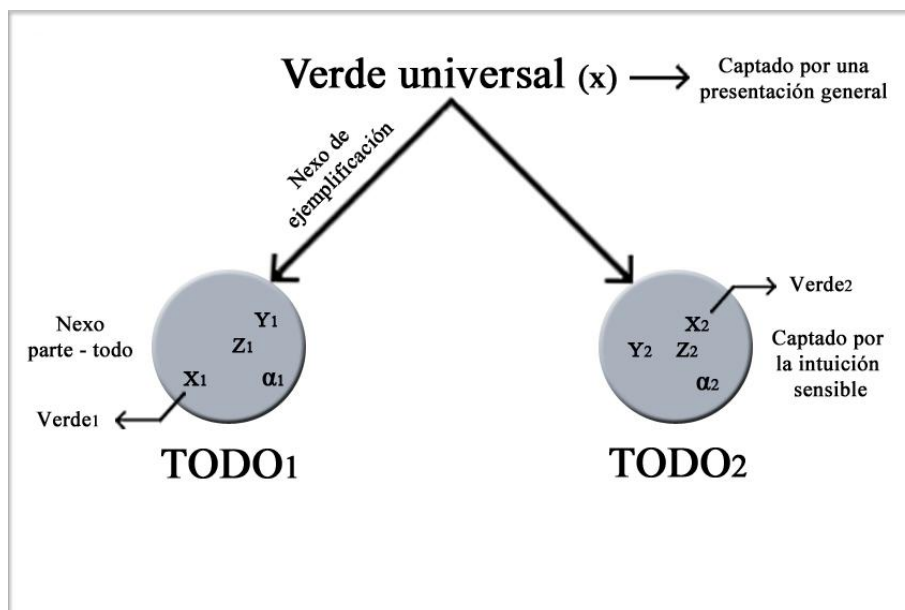
- a) Hay *particulares perfectos*, que se conciben como *partes* simples, concretas de los objetos ordinarios, los cuales son comprendidos, en consecuencia, como todos.
- b) Lo único universal son nuestros conceptos. Pero, dado que esto plantea problemas (“¿qué hay en un particular perfecto que le haga obedecer a un

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷¹ *Cfr. Ibid.*, pp. 71-77.

- concepto mental y no a otros?”⁴⁷²), el conceptualista se ve obligado a decir que existen *universales* en la realidad, no sólo conceptos en la mente. Por ejemplo, además de los particulares perfectos verde₁ y verde₂, también el universal verde.
- c) Estos universales son captados por otra facultad de conocimiento distinta de la percepción sensible, ya que el conceptualista admite la tesis de la localización (todo objeto de la intuición sensible debe estar localizado, ser concreto).
 - d) Los particulares perfectos, al ser entidades concretas, pueden ser conocidos por la intuición sensible.
 - e) Por tanto, entidades particulares y universales se hacen presentes mediante actos mentales distintos y aisladamente.
 - f) Estos particulares perfectos se encuentran en dos relaciones: el nexo parte-todo respecto al objeto que los contiene y el nexo de ejemplificación respecto al universal del que son instancias.

Gráficamente, la posición del conceptualista puede representarse de la siguiente manera:



Esquema 3.

La crítica de Grossmann –que constituye a la vez su defensa de la tesis del carácter proposicional de la percepción– se dirige contra lo que considera que son “las

⁴⁷² *Ibíd.*, p. 75.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

dos piedras angulares del conceptualismo”⁴⁷³: la tesis de la localización, que ya hemos visto y sobre la que trataremos más, y la noción de particulares perfectos o esencias particularizadas. Objeta a ésta que no sirve para ofrecer una fundamentación adecuada de la identidad cualitativa, porque lo que ha hecho esta explicación es “meramente trasladar el problema de las cosas ordinarias a las esencias particularizadas; pues ahora debe explicar cómo las esencias particularizadas pueden ser cualitativamente lo mismo, aunque distintas numéricamente”⁴⁷⁴, es decir, que sean particulares perfectos *de* un cierto universal y no de otros.

Además, Grossmann sostiene que no son algo simple, como pretende el conceptualista, sino que constan de un particular desnudo (representado por el índice numérico) y también un universal (representado por la palabra) y, si esto es así, entonces el conceptualista se ve obligado a admitir lo mismo que Grossmann está tratando de demostrar: que la intuición sensible nos da a conocer también universales, de manera que no serían necesarios actos de presentación por parte de una facultad distinta⁴⁷⁵.

En las filosofías conceptualistas se distinguen, por tanto, además de actos de la sensibilidad, *actos mentales de juzgar* que nos dan a conocer la relación entre las diversas entidades del mundo, y *actos de presentación* de universales que los juicios presuponen y en los que se basan. Sin embargo, según Grossmann no son necesarios ni unos ni otros en el sentido en que el conceptualista habla de ellos. Por una parte, los actos de juicio no son necesarios para la función que el conceptualista los propone (captar la relación entre las cosas que conocemos), porque de esto mismo son capaces los propios actos de intuición sensible. Para Grossmann, lo específico de los actos de juzgar no es esto, sino que simplemente indican un *tipo* de acto mental distinto de otros como los actos de dudar, querer, preguntar, ver, etc.

Por otra parte, según Grossmann los actos de presentación o, como también se han llamado, de conceptualización o simple aprehensión son míticos, no se dan realmente, porque según él la mente nunca tiene por objeto entidades aisladas (por ejemplo, un

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 77. Más detalles sobre la relación entre el conceptualismo y el criterio de la localización, y la del nominalismo y el criterio de independencia como criterio de existencia pueden encontrarse en “Conceptualism”, en *Essays in Ontology*, pp. 40-49.

⁴⁷⁴ Grossmann, R., “Common names”, en *Essays in Ontology*, p. 74. Como dice E. Tegtmeier, el realismo de los universales no se constituye meramente con la afirmación de la igualdad cualitativa entre varias cosas, sino al fundamentar ésta en la igualdad numérica (identidad) de un universal que se da en todas ellas. Cfr. Hüntelmann, R.; Tegtmeier, E., *Neue Ontologie und Metaphysik*, Anhang, p. 187.

⁴⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 77-78.

puro particular desnudo ni un universal no ejemplificado, pues ya hemos visto que es una ley de la ontología que estos no se dan por separado), sino *estados de cosas*. Es decir, todo acto mental –que en la filosofía de Grossmann es siempre un acto perceptivo en el sentido de sensible– es proposicional, contiene predicación. Toda captación de un objeto es en realidad la captación de un objeto complejo (de un individuo que ejemplifica cierta propiedad, por ejemplo, y esto es ya un hecho), de manera que “no hay necesidad de postular una clase separada de actos de presentación general”⁴⁷⁶ que tengan por objeto entidades aisladas. P. Geach mantiene una opinión similar a la de Grossmann en este punto. Considera los actos de juicio como los actos mentales centrales (si bien, según Grossmann, el juzgar no tiene preferencia respecto a otros actos mentales, pues todos son proposicionales), y dice que los conceptos no son algo presupuesto a ellos, sino que solamente pueden tomarse en cuenta por sí mismos sobre la base de los juicios en que aparecen:

Se ha argumentado, sin embargo, que, lejos de estar presupuestos los conceptos a los juicios, el rasgo común de los juicios en que uno y el mismo concepto supuestamente es ejercitado es algo que aparece sólo por sí mismo en la reflexión subsiguiente acerca de los juicios. No adquiero en primer lugar, como se dice, el concepto de *hombre* y después lo ejercito al formar juicios sobre el *hombre* (juicios cuya expresión natural en inglés contendría un uso de la palabra “hombre”); al contrario, primero de todo formo ciertos juicios y después, reflexionando sobre ellos, los agrupo bajo el título “juicios sobre *hombre*”; este rasgo al que ahora atiendo por sí mismo no existía como un factor independiente en los juicios originales⁴⁷⁷.

Por tanto, si los argumentos de Grossmann son correctos y nuestra percepción es proposicional, esto significa que conocemos entidades tanto concretas como abstractas a través de *uno y el mismo acto mental de intuición*, frente a lo que gran parte de la tradición ha pensado.

7. Análisis de la defensa de Grossmann del carácter proposicional de la percepción.

Antes de pasar a tratar la concepción del conocimiento en la filosofía Inciarte, vamos a proceder a analizar los tres argumentos que acabamos de ver que Grossmann da en defensa de su tesis del carácter judicativo o predicativo de la percepción, así como de su crítica al conceptualismo:

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁷⁷ Geach, P., *Mental Acts. Their Content and their Objects*, p. 11.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

A) La tesis de que no hay propiedades no ejemplificadas *no implica necesariamente* la idea de que conozcamos las entidades concretas y las abstractas simultáneamente en un mismo acto perceptivo.

Respecto al primer motivo que Grossmann aporta para rechazar el dogma platónico y apoyar su tesis de que la percepción es proposicional, a saber, que no hay propiedades no ejemplificadas (ni tampoco particulares desnudos que no ejemplifiquen ninguna propiedad), puede notarse que la ley ontológica que Grossmann establece de inseparabilidad de cosas y sus propiedades *se acerca a la tesis de Inciarte de la identidad real entre una sustancia y sus accidentes*. Sin embargo, a partir de este hecho ontológico que ambos describen de manera similar, sacan conclusiones muy distintas en el terreno gnoseológico: para Grossmann, el hecho de que propiedades y cosas individuales, por ejemplo, se den juntas en la realidad significa que también las hemos de conocer a la vez:

Si esto es así [que las propiedades acompañen al resto de tipos de entidades], parece lógico que cuando conocemos una propiedad, conozcamos también la cosa que la tiene; y que cuando conocemos algo, conozcamos alguna propiedad de ello⁴⁷⁸.

Y de esto concluye Grossmann que es falsa la distinción de dos tipos de conocimiento que transmite la filosofía platónica.

En cambio, para Inciarte el hecho de que sustancias y accidentes se den necesariamente juntos en la realidad no implica lo mismo que para Grossmann: éste tiene razón al decir que, siempre que conocemos una cosa, conocemos alguna propiedad suya, pero *esto no significa que conozcamos ambas cosas a través de “uno y el mismo acto perceptivo”*, como sostenía Grossmann. Conocer consiste en distinguir en la mente (*distinctio rationis cum fundamento in re*) los diferentes aspectos de una cosa que en la realidad se dan de manera inseparable, en una identidad real (no puedo separar de manera física el color de la mesa de ella misma, por ejemplo). Pero no todos los aspectos (formas, en lenguaje clásico) de la cosa han de dárseme cognoscitivamente de manera simultánea, ni mucho menos en el mismo acto perceptivo, sino, en todo caso, en actos sucesivos de percepción y, no sólo eso, sino también de comprensión, como veremos más adelante, pues no es lo mismo captar sensiblemente una entidad o aspecto

⁴⁷⁸ Grossmann, R., CSW, p. 39.

suyo que conocer lo que éste es, el concepto o modo de ser de aquello. Por esto dice Tomás de Aquino:

El conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza a conocer algo de ella, esto es, su esencia [se refiere a la esencia nominal], que es el objeto primero y propio del entendimiento⁴⁷⁹.

Es decir, Grossmann concluye, del hecho de que en la realidad cosas individuales y propiedades o, en general, lo concreto y lo abstracto se dan juntos, que hay motivos razonables para suponer que son presentados en un mismo acto mental. Pero aquí no tiene en cuenta que el que se den en la realidad de forma inseparable no implica que el conocimiento de ellos haya de tener lugar también de esa manera, esto es, el modo de darse de los seres en la realidad y en el conocimiento no tienen porqué coincidir.

B) El hecho de que todos los objetos y sus aspectos sean intuibles, *puedan* ser captados mediante un acto inmediato de intuición *no implica necesariamente* que lo sean, pues esto depende del tipo de mente que los tiene por objeto.

Es cierto que no sólo lo concreto puede ser intuitivo, que lo intuitivo no ha de ser por ley particular ya que, por ejemplo, la intuición tendría que ser el modo de conocimiento de todos los objetos, concretos y abstractos, de una mente más potente que la nuestra. Pero, en el caso de la mente humana, sí parece necesario que lo sea, puesto que en nuestros actos más básicos de sensibilidad no nos hacemos cargo de una vez por todas de todas las dimensiones de las cosas, por ejemplo, de su carácter real o de ellas como modos de ser, entre ellos el de la universalidad como tal, como vamos a ver.

A favor del dogma de la localización que Grossmann rechaza se puede decir que la percepción sensible capta cosas que, *de hecho*, son universales (por ejemplo, la propiedad de ser mesa), pero no capta lo universal *en tanto que universal, como modo de ser o propiedad*, porque esto implica entender *en qué consiste ese modo de ser*, qué significa tener esa naturaleza, cosa que exige una diversidad de experiencias en que ésta esté presente y haber podido discriminar lo esencial de lo accesorio para ella. Esta

⁴⁷⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q.85 a.5.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

comprensión lleva consigo el *haber distinguido ese modo de ser de otros que también se dan a su lado y del individuo que los ejemplifica*. Por ejemplo, la humanidad no se identifica (en el sentido fuerte de identidad del que habla Grossmann frente a la equivalencia) con este hombre (Sócrates), ni con su animalidad, bipedismo, su capacidad de risa, ni con el período de tiempo que sigue a los tres primeros meses después de la fecundación hasta su muerte, o su ejercicio actual y efectivo de la razón fuera del sueño, etc. Ni la amistad se identifica con mi amigo Juan, ni con el hecho de quedar a menudo, hablar todos los días o compartir cosas. Tampoco ser un buen profesional consiste en tener capacidad retórica, estar frecuentemente ocupado, tener muchos clientes o apariencia de seriedad. El hecho de que mucha gente confunde todo esto con la profesionalidad, o hacer aquellas cosas con tener un buen amigo, o alguna de las anteriores condiciones con el modo de ser humano prueba que esta capacidad de discriminación no es accesible a la pura intuición sensible que, sin embargo, todos compartimos, al menos respecto a algunos sentidos.

Cuando, al referirme a cierto modo de ser, por ejemplo, el ser mesa, tengo, además, la conciencia *explícita, temática* (no sólo implícita, que es la que se da habitualmente y de modo espontáneo acompañando la conciencia de los modos de ser, al tener presente de alguna manera la identidad cualitativa entre los objetos) de su universalidad (cosa que suele ocurrir en la actitud filosófica, en la reflexión acerca de estos modos de ser), es decir, cuando me refiero a la universalidad misma como modo de ser aplicada en este caso al modo de ser mesa, tomo conciencia explícita de varias entidades en que esta propiedad se encuentra ejemplificada. Es decir, el conocimiento temático de la universalidad de cierto modo de ser requiere de una separación, una distinción de esa propiedad, de la cosa particular que la ejemplifica aquí y ahora, y una comprensión de ella como pudiendo estar ejemplificada también por otras entidades, como siendo compartida por varios, comprensión de la que, además, también es incapaz la intuición sensible, que está pegada a lo existente que se da ante el sujeto. Al margen de esa consideración de otras entidades, no puede decirse que se conozca la universalidad misma como modo de ser que conviene a algunas cosas. Es decir, Grossmann no podría haber hecho filosofía recurriendo sólo a la pura intuición sensible, pues entonces no hubiera podido hablar temáticamente de la universalidad que conviene a algunos tipos de entidades como las propiedades, relaciones, etc.

Grossmann parece tener razón al decir que, en base a este subdogma de la localización –que apoya al dogma principal platónico de los dos ojos de la mente–, muchos han sacado consecuencias erróneas como, por ejemplo, hace el conceptualista al defender que el hecho de que el color, por ejemplo, el rojo de la mesa, sea sensible, perceptible sensorialmente (como todos de hecho creemos) implica que ha de ser una entidad concreta. Es decir, la tesis de la localización ha llevado a algunos a la opinión de que hay instancias además de propiedades universales (como le ocurre a Husserl), y que las diversas instancias en un objeto se relacionan con él como partes a un todo, cuando en realidad la relación entre las cosas y sus propiedades no puede ser en absoluto una relación parte-todo, como tanto Grossmann como Inciarte explican, como veremos en el capítulo XI. Esto supone una reduplicación innecesaria de entidades para justificar una tesis gnoseológica. Por ello Grossmann tiene razón al defender que el conocimiento sensible no es conocimiento de propiedades particulares porque éstas no existen⁴⁸⁰, sino que lo que hay son universales ejemplificados. Pero –y éste es el punto en que la teoría tradicional se distancia de Grossmann– esto *no significa que la misma percepción sensible conozca universales como tales*, sino que las propiedades sólo se entienden así cuando se ha comprendido en qué consiste tener ese modo de ser, y ya hemos visto un argumento por el que no puede decirse que la percepción sea capaz de esto. Luego trataremos otros. Una vez que se ha conocido aquello en lo que consiste determinada propiedad, una vez que se tiene su concepto (por ejemplo, el de verde), Grossmann tiene razón al decir que, cuando me refiero al verde en concreto de esta mesa, no me estoy refiriendo a una instancia, a algo así como verde₁, sino a un universal ejemplificado por esta precisa mesa que tengo delante.

Por tanto, hemos visto un aspecto por el que no puede decirse que el dogma de la localización sea completamente falso, frente a Grossmann, si bien algunas consecuencias que sacan los conceptualistas de él sí lo son; y para dar cuenta con mayor detalle de esto (por qué la intuición sensible no puede conocer el universal) veremos más abajo en el capítulo VIII otros argumentos en este sentido.

⁴⁸⁰ Los argumentos que Grossmann ofrece en este sentido pueden encontrarse en CSW, pp.102-115 y SM, pp. 71-76.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

C) Recurrir a la operación del juicio como explicación de la predicación es perfectamente válido siempre y cuando se entienda aquélla de manera distinta a como lo hace el conceptualista.

La afirmación del carácter proposicional de la percepción no constituye la única solución posible al problema de la predicación; es más, no es la única ni la explicación más adecuada de nuestro conocimiento de las cosas en relación, en tanto que enlazadas y, en consecuencia, de nuestra capacidad para hacer enunciados en que aquéllas aparezcan de esta manera. También puede considerarse que es en el *juicio* –si bien entendido de manera diferente al conceptualista– como acto mental no proveniente de la sensibilidad pero basado en ella, en el que, a partir de lo percibido, se conocen los nexos entre las cosas y a ellas mismas *como reales*, y en esto consiste propiamente el conocimiento, éste es el sentido pleno de él (y de la verdad), como afirma Millán-Puelles: el entendimiento en el juicio capta la presencia del dato de la sensibilidad, la cual no es captada por la misma sensibilidad, sino sólo dada en ella⁴⁸¹.

Es indudable que la conexión entre las cosas se me da ya en la percepción, no es producida o inventada por la mente, pues no sabría cómo relacionar unas cosas con otras, si no tengo la pista para ello en la realidad misma y ésta se me da ya en los actos más básicos. Sin embargo, sólo en los actos de juicio conozco la conexión *como real*, afirmo o niego cierta relación entre entidades (que también se entienden ahora como reales) *como correspondiendo a la realidad*, con la conciencia de su adecuación a ella o comprometido con ella –en esto reside precisamente la responsabilidad del juzgar, que implica constitutiva u originariamente a la subjetividad de manera temática como diciendo la realidad–. Dado que en esto consiste el conocimiento en sentido estricto, en conocer algo y, además, entenderlo como adecuado a la realidad (verdad formal), habría que decir que el conocimiento de las relaciones entre las cosas se alcanza de manera plena sólo en el juicio.

Si lo que quiere decir Grossmann al afirmar que percibimos siempre estados de cosas es que aprehendemos las distintas entidades que se dan en la realidad de manera ensamblada, unidas o articuladas, y no cada aspecto de ellas separada o independientemente de los demás, *en este sentido la tesis del carácter proposicional de los actos mentales parece acorde con nuestra experiencia*, ya que, si conociésemos cada

⁴⁸¹ Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 56.

uno de ellos de manera aislada, no sabríamos qué se relaciona con qué y, en consecuencia, no conoceríamos la realidad en absoluto, como él mismo detecta. Nuestra captación del mundo no tiene lugar a través de unidades separadas como aquéllas de las que consta el lenguaje, pues no vemos por separado, por ejemplo, una manzana, el rojo o la redondez, sino que lo concebimos todo de una sola vez, aunque luego expresemos estos diversos aspectos de la realidad en palabras distintas. A causa de esta característica exclusiva del pensamiento frente al lenguaje dice, por ejemplo, Vygotsky que se da un cierto desacompañamiento entre ellos, que tiene como consecuencia que la transición del uno al otro no es fácil, no es una mera traducción o vocalización: el fluir del pensamiento no va acompañado de un despliegue simultáneo automático de lenguaje, los dos procesos no son idénticos, no hay una correspondencia rígida entre las unidades del pensamiento y las del lenguaje, como se detecta en nuestras experiencias frecuentes de que un pensamiento no se ajusta completamente a nuestras palabras, y por ello el que habla generalmente tarda varios minutos para exponer un pensamiento⁴⁸².

Es decir, nuestro conocimiento sólo puede ser adecuado si recoge la interrelación de las entidades que se da en la realidad. Este rechazo de lo que Grossmann llama el “dogma del aislamiento”, que es uno de los rasgos con los que caracteriza la posición conceptualista, es el *aspecto de verdad* que tiene la tesis de Grossmann de que nuestros objetos intencionales han de ser necesariamente estados de cosas. Es decir, lo que rechaza es una especie de extrinsecismo en teoría del conocimiento, esto es, la idea de que cada facultad conoce en aislamiento de las otras, de que los distintos tipos de conocimientos permanecen completamente separados unos de otros, no se mezclan ni se dan de manera interrelacionada. Así, su propuesta para dar cuenta de nuestro conocimiento efectivo de las conexiones entre las cosas consiste en decir que el objeto de conocimiento sólo pueden ser estados de cosas, de manera que no se dan los actos de presentación que la tradición había postulado.

Sin embargo, hay motivos para pensar que esta tesis gnoseológica de Grossmann tiene como origen o se deriva en cierta medida de una determinada concepción ontológica en la forma de una teoría de las categorías, en la que, a pesar de que se dice que cada una de las entidades que caen bajo ellas no se dan en aislamiento, separadas unas de otras (por la ley ontológica a la que se refiere de que todas las entidades tienen propiedades, y no hay particulares puramente desnudos), se consideran todas como

⁴⁸² Cfr. Vygotsky, L. S., *Pensamiento y lenguaje*, cap. 7: “Pensamiento y palabra”.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

entidades existentes, es decir, *como teniendo ser cada una de ellas por sí mismas* (en sentido, además, unívoco, no como si las entidades pertenecientes a algunas de las categorías tuvieran un tipo de ser inferior o disminuido). Éste puede decirse que es el *aspecto de falsedad* que encierra la tesis de Grossmann de que el objeto de la percepción son estados de cosas. Al decir que las entidades de las distintas categorías tienen cada una su propio ser por sí mismas traslada al plano ontológico distinciones que son propias del plano lógico. No separa completamente, confunde de alguna manera los dos ámbitos, pues considera que una distinción que, desde luego, es válida en un plano lógico, corresponde también exactamente a la realidad, se da de una manera paralela en ella (y esto ha de traducirse en una dificultad para dar cuenta de la auténtica unidad de los seres).

Concebida así su ontología, se puede suponer que constituye la fuente de su tesis epistemológica de la percepción proposicional. Grossmann *hace en un plano gnoseológico* (mantener la interrelación de las entidades en estados de cosas como objeto de la percepción) *lo que su ontología no le permite completamente, lo que no ha logrado del todo en el plano metafísico de manera tan radical como Inciarte*, pues, aunque ha afirmado que se da una ley ontológica por la que las entidades pertenecientes a distintas categorías están relacionadas entre sí, sigue manteniendo que cada una de las categorías tiene ser, existe por sí misma. Esto se observa, por ejemplo, cuando habla de la relación entre una cosa y su existencia y la compara con la relación de los individuos a sus propiedades, pues parece decir que éstas tienen ser por sí mismas al margen de la sustancia:

Una cosa y su existencia son ‘una y la misma’, mientras que una cosa y una de sus propiedades son, como es claro, dos cosas completamente diferentes, que están una frente a la otra, conectadas por el hilo de la ejemplificación⁴⁸³.

Así, de alguna manera tiene que recurrir a una tesis gnoseológica para salvaguardar o intensificar el sentido ontológico, real en que las cosas no se dan de manera independiente o aislada.

Esta situación no se da en la filosofía de Inciarte. Éste ya ha logrado dar cuenta de la total interrelación de los seres y sus distintas dimensiones en un plano ontológico al decir que en éste se da una identidad de las formas, es decir, al afirmar en la realidad un cierto holismo sustancial hasta el punto de que, en sentido estricto, propiamente

⁴⁸³ Grossmann, R., EW, p. 125.

ontológico no se puede decir que los accidentes existan, pues no son otra cosa que la sustancia misma en cada uno de sus estados (que no son nada separado de ella, como vimos en el capítulo IV), y por ello no le hace falta decir que nuestros objetos de conocimiento son estados de cosas. Es decir, Inciarte ya ha alcanzado en el plano ontológico aquello que Grossmann pretende acentuar o dar más relevancia mediante una tesis gnoseológica.

La mejor forma para mantener la dimensión de verdad que Grossmann quiere recoger (que para que el conocimiento sea realmente tal, su objeto ha de ser la realidad como se nos presenta: en su plexo de relaciones), sin partir del presupuesto de que en un plano real u ontológico todas las entidades *son* algo por sí mismas, se encuentra, por tanto, *en la peculiar manera de entender la teoría de las categorías que mantiene Inciarte en su interpretación de Aristóteles*. Éste no necesita sostener que el objeto de la percepción son estados de cosas, porque ya ha conseguido esa interrelación, dar cuenta de la unión de todas las formas en la realidad mediante su concepción de las categorías. De esta manera consigue Inciarte respaldar lo mismo que quería Grossmann sin necesidad de recurrir a la tesis de éste de que lo que percibimos son estados de cosas y no meramente objetos.

En efecto, no hay mejor forma de defender la ausencia de separación o independencia real entre los diversos aspectos de las cosas, de evitar el peligro de descomponer o fragmentar la realidad en entidades aisladas, que a través de la afirmación de Inciarte de la *identidad real* entre ellas, que da cuenta de la efectiva unidad de los seres. Si en el plano real o natural se da una identidad de las formas, nuestro conocimiento de ellas ha de consistir precisamente en llevar a cabo de manera lógica, mental o intencional su *separación* o *distinción*. Ésta –que puede llevarse más o menos lejos, puede ser más o menos precisa– tiene lugar a partir de las diferencias que nos hace presentes la experiencia como el primer contacto perceptivo con la realidad (pues el sentido es una facultad de discriminación), que pueden ser a su vez más o menos agudas dependiendo de la constitución física de nuestros órganos corporales, pero que aparecen a ella sin la conciencia explícita de su misma presencia y, por tanto, sin que ella tome en cuenta su carácter real. A partir de esta experiencia sensible la mente puede, en un segundo momento, distinguir de forma explícita los diferentes aspectos de las cosas (que en ellas se dan de forma inseparable), y en esto consiste precisamente la formación de sus conceptos respectivos. El acto de conceptualización

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

consiste en una actividad de distinción que tiene su fundamento objetivo en las propias diferencias que nos presenta la percepción, pero que en ésta son captadas todavía de manera implícita, es decir, sin intencionalidad dirigida a su presencia como tal. El concepto proporciona diferencia, que no todo es lo mismo, pues, para que un concepto sea concepto *de algo*, tiene que serlo de eso y de nada más. El concepto aporta distinción en la medida en que ningún concepto incluye la significación de todos los otros conceptos, al igual que tampoco las palabras pues, si no, nada tendría sentido, como afirma Aristóteles en la *Metafísica* (“No significar algo determinado es no significar nada”⁴⁸⁴). Así se observa que la presencia perceptual y la conceptual son distintas por el modo como nos presentan las diferencias, porque, aunque ambas nos hacen presentes contenidos distintos, sólo en la segunda se nos aparece de manera explícita la conciencia de su distinción.

A partir de la diferenciación que proporcionan los conceptos, y basándose en la evidencia de la percepción, la mente puede reunir o articular de nuevo en el juicio lo que previamente ha distinguido para recoger o dar cuenta de la unidad con que eso se da en la realidad que se nos aparece en la experiencia. Es decir, puede afirmar o negar *algo* que conoce de esa situación, algo de lo que tiene un concepto, de *otra cosa* que también conoce; puede formular en el juicio la relación entre ello, que viene dada ya desde la percepción misma, pero no se capta como real hasta ese momento. En tanto que tiene como partes integrantes los conceptos, en el juicio está siempre presente la *diferencia*, la distinción entre las cosas que se articulan en él (incluso en el caso del juicio de identidad, pues éste no afirma necesariamente una trivialidad, se afirma algo de *otro*). Que las entidades implicadas en él no se dan separadas en la realidad, como evidencia la percepción, lo indica precisamente la cópula misma. Hay, por tanto, una distinción en el plano abstracto o conceptual, pero identidad en el plano real.

Es cierto, como Grossmann critica al conceptualista, que la percepción no nos presenta entidades aisladas, sino que a través de ella se nos aparecen las cosas en su interrelación, las da a conocer en su unidad. Pero ésta no es la presencia diferenciada que representa un estado de cosas, ya que la articulación en que estos consisten implica o presupone, como toda articulación –y esto vale tanto en un sentido físico como mental– una *distinción* previa explícita entre sus constituyentes, la conciencia de cada uno de ellos como distintos. Por ejemplo, no puedo articular una pieza si ésta no

⁴⁸⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1006b 7-8.

dispone de partes distinguibles, ni puedo relacionar varios conceptos en un enunciado o varias entidades en un estado de cosas si antes no las tengo. Por tanto, aunque a la percepción, a la intuición sensible se le dan ciertos contenidos distintos, dado que ella misma no toma conciencia de la misma presencia de estos ni, por tanto, de su distinción real, no puede ser capaz de captar ni de producir la articulación en que consisten los estados de cosas. Así se ve que el hecho de que en la percepción como primer contacto con el mundo se nos presenten las cosas en relación, sin que cada aspecto se nos dé de manera aislada, *no significa necesariamente* que “la misma intuición sensible tiene ya carácter judicativo”⁴⁸⁵, que todos los actos mentales son proposicionales y sus intenciones se expresen siempre por proposiciones completas y no por palabras simples, como defiende Grossmann, ya que en el objeto que ella capta no está presente esa articulación al no tener conciencia explícita, real de la diferencia en sus contenidos.

8. Si hay presentaciones además de juicios.

Si se admite el juicio como operación de una facultad distinta de la sensible, aparece el problema que ya hemos planteado de si hay, además de ella, actos mentales de presentación, de concepción o, como se han llamado en la tradición clásica, de simple aprehensión. Ya hemos visto que Grossmann lo niega como consecuencia de su tesis de que todo acto mental es proposicional, tiene como objeto estados de cosas. Sin embargo, mientras que parece totalmente cierto que no puedo conocer una pura cosa individual al margen de todas sus propiedades y relaciones –pues, ¿qué significaría conocer un puro particular desnudo?–, *sí parece posible lo contrario: considerar una propiedad que ya conozco, o con la que estoy familiarizado, sin conocer o sin saber bien todavía qué es la cosa que la posee o que funciona como su sujeto en cierto caso determinado*, al igual que parecemos poder tomar mentalmente en consideración únicamente una propiedad o relación al margen de toda otra cosa.

Aunque el punto de partida para conocer una propiedad o relación es la percepción, el conocimiento sensible de ellas (en tanto que están siempre ejemplificadas en diferentes entidades), parece que no cabe duda –creo que tenemos experiencia de ello– de que podemos mencionar o concebir (aunque no imaginar) una propiedad, relación o un número sin necesidad de considerar los individuos en que, bien sea de

⁴⁸⁵ Grossmann, R. SM, p. 86.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

hecho, bien hipotéticamente, ellos se dan, es decir, al margen de su estar factual o posiblemente ejemplificadas. Por ejemplo, puedo pensar en un momento dado en el puro concepto de la rojez, de la felicidad, del estar a la derecha de, o en un número, etc., sin necesidad de considerar individuos u otros tipos de entidades en que aquellos se dan. En este caso estoy pensando en ellos sin pensarlos como constituyentes de un estado de cosas, ni posible ni actual, al margen incluso de la consideración de su existencia, sea posible o efectiva, por lo que no parece plausible decir que el acto mental que apunta a ellos sea un acto sensible perceptivo ni proposicional.

Grossmann considera que el principio del contexto de Frege⁴⁸⁶, según el que no hay que preguntar por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de un juicio, por su contribución al significado de la expresión total, constituye un apoyo a su tesis del carácter proposicional de todos los actos mentales, es decir, de que los únicos significados válidos son los proposicionales, que se expresan en una proposición completa y no en una palabra aislada⁴⁸⁷. Pero esta tesis de Frege ha sido frecuentemente malinterpretada, pues no hace referencia a que las palabras no tengan significado por sí mismas y, por tanto, que su significado sea resultado de los juicios en los que aparecen, ya que esto supone una petición de principio. Si no tuvieran por sí mismas absolutamente ningún significado, ¿cómo iban a adquirirlo en un contexto? Tienen que tener uno o un número limitado de ellos, de manera que el principio apunta al hecho de que estos significados son hasta cierto punto indeterminados (aunque nunca completamente, pues no tener *un* significado determinado o un número limitado de ellos es no tener significado), precisamente por esa variedad posible de ellos y por el carácter analógico del lenguaje, que es más notorio en algunos casos (por ejemplo, en el discurso filosófico) hasta que se tiene en cuenta el contexto. Es decir, es éste el que acaba de determinar cuál de todos los significados posibles de la palabra le corresponde en cada caso; es la frase la que determina en concreto qué significación de todas las que admite es apropiada o la más adecuada en el caso concreto.

⁴⁸⁶ Frege, G., *Fundamentos de la aritmética*, p. 20 y epígrafe 60, p. 85.

⁴⁸⁷ “Una consecuencia de nuestra opinión puede expresarse mediante el principio de Frege, que nunca se pregunte por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de un juicio. Porque si todos los actos mentales son proposicionales no hay ningún contenido que pudiera expresarse por una palabra mejor que por una proposición completa. Y como el significado de una expresión es el correspondiente contenido de actos mentales, no hay significados para palabras aisladas. No debe olvidarse, sin embargo, que Frege usa su principio sobre un fondo muy diferente. En su contexto, los significados son entidades objetivas y no contenidos de actos mentales”. Grossmann, R., SM, pp. 114-115.

Mantener que las palabras por sí mismas no tienen significado equivale en último término a ponerse en la situación del sofista radical que rechaza el PNC, pues precisamente esto –que una palabra tiene un significado y no todos– es lo que hay que admitir para aceptar aquel principio. La palabra es hasta cierto punto determinable en su contexto precisamente porque por sí misma refiere ya algo o ciertas cosas limitadas en número, pero no está abierta a la totalidad de las significaciones posibles, como si el contexto en el que se da determinara de cuál de todas ellas se trata, puesto que no hay ningún contexto lo suficientemente determinado para llevar a cabo esta función. Es decir, si las palabras no tienen significado por sí mismas, en ningún caso puede el contexto otorgárselo.

En la teoría de Grossmann no se admiten entidades que no sean estados de cosas como objetos a los que se dirige la mente porque parte de una *restricción*, más que de los actos mentales, de las facultades de la mente: en la medida en que todos los actos mentales son perceptivos, es decir, proceden de la facultad sensible, sólo puede admitir los objetos que se presentan a la sensibilidad, y tal y como se presentan a ella. Así resulta imposible que tengamos como objeto intencional alguna entidad aislada, ya que lo que se presenta a la percepción no se da nunca de esta manera.

Es decir, se produce un círculo vicioso: por una parte, dice Grossmann que no puedo tener como objetos entidades aisladas precisamente porque su único paradigma de conocimiento es el conocimiento sensible, y la experiencia no nos presenta nunca con entidades que se dan independiente o separadamente unas de otras. Y, por otra, su empirismo radical le impide admitir una facultad de conocimiento más allá de la percepción sensible, de manera que todos los objetos que se me presentan son siempre estados de cosas.

En cambio, en una concepción de la mente que no sea empirista de esta manera y admita otro uso de la inteligencia humana además del sensible, sí puede afirmarse que haya un acto mental que tome en consideración únicamente, por ejemplo, a una propiedad sola, la rojez o el rojo, si bien, por supuesto, este conocimiento es derivado, tiene su origen y presupone un contacto previo con la experiencia, en la cual el rojo no se da nunca en aislamiento.

Por tanto, es cierto que el dualismo o separación tajante de dos ámbitos de objetos y, correlativamente, dos tipos absolutamente separados de conocimientos –que

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

caracteriza a lo que Grossmann llama el “dogma platónico”– es simplista y tiene que ser falsa porque no responde a nuestra experiencia del conocimiento. Tampoco es posible hablar de tres facultades mentales cognoscitivas diferentes (intuición sensible, presentación y juicio) que nos den a conocer cada una distintos tipos de objetos *en aislamiento*, separados los unos de los otros. Como afirma Grossmann, el conceptualista ha de admitir al fin y al cabo –en contra del dogma del aislamiento que inicialmente había presupuesto– que hay ciertos actos mentales, los actos de juzgar, que tienen por objeto intencional no entidades simples aisladas, como las presentaciones, sino entidades complejas que contienen predicación: hechos. En efecto, el juicio consiste precisamente en esto: en la captación de la relación de unas cosas con otras, qué está unido o separado de qué, entendiendo esto como descripción adecuada de la realidad. Grossmann considera que –frente a la compleja posición del conceptualista– es más sencillo sostener simplemente que es *la misma intuición sensible* la que nos puede presentar con entidades concretas, abstractas y con la relación entre ellas, en lugar de tener que admitir una variedad de actos mentales para, al final, acabar concluyendo lo mismo. Pero, ¿realmente supone una complicación admitir juicios como una capacidad mental más allá y distinta de la intuición sensible, que entienda las cosas conectadas y la conexión entre ellas como real? La descripción de Grossmann no tiene en cuenta un rasgo imprescindible para el conocimiento que aporta el juicio a diferencia de otros actos mentales, que es la conciencia de la realidad como tal, elemento fundamental para hablar de conocimiento en sentido pleno.

Ya sea esta explicación del conocimiento más compleja o no que la que propone Grossmann, sin duda es plausible, y quizá sea así de complicada, de hecho, la forma como adquirimos conocimientos. Esto es precisamente lo que se trata de estudiar en esta investigación. En vistas de la descripción del conceptualismo que ofrece Grossmann, no cabe duda de que hay varias nociones equivocadas en él, por ejemplo, el dogma del aislamiento, o la de las instancias o propiedades particulares, como hemos visto. Pero quizá pueda encontrarse una *vía media* entre esa posición conceptualista y la empirista radical de Grossmann. Lo que vamos a ver es que en algunos autores como en Aristóteles o Tomás de Aquino, a diferencia de en la filosofía de Platón, no hay en absoluto tal separación entre los distintos objetos y las correspondientes facultades cognoscitivas que los captan, de manera que no puede hablarse en ellos de ese dualismo ni, por tanto, de ese dogma de origen platónico que Grossmann critica. Para dar un paso

más en esta dirección vamos a ver ahora la postura epistemológica que mantiene Inciarte acerca de este tema.

9. Conceptos y juicios en la filosofía de Inciarte.

En la argumentación de Inciarte de su postura gnoseológica, que tiene lugar de la mano con sus discusiones ontológicas, pueden distinguirse *dos pasos o dos momentos diferentes*. En uno primero reclama la *necesidad de hacer la distinción*, que Grossmann critica, *entre conceptos y juicios* y, correspondientemente, entre los actos mentales que dan lugar a ellos, siguiendo de cerca la posición de Aristóteles. En el segundo momento argumenta a favor del *carácter más fundamental de los conceptos* en comparación con los juicios. En esto se muestra en completa oposición a las tesis principales de la teoría del conocimiento de Grossmann, quien –por haber eliminado previamente toda auténtica distinción entre conceptos y juicios– considera que los juicios son más básicos, en tanto que sostiene que todas nuestras referencias al mundo son predicativas, esto es, en tanto que este carácter del juicio es, en verdad, propio de *todo* acto mental. Es decir, lo que hace Grossmann es eliminar (o, mejor, reducir) los conceptos en favor de juicios, al declarar a aquellos como juicios encubiertos o implícitos, de manera que todo acto puro de concepción –o, como era llamado en la tradición clásica, de simple aprehensión– sería mítico o una pura abstracción.

A) La necesidad de distinción entre conceptos y juicios

Veremos en qué radica ese carácter fundamental que Inciarte atribuye a los conceptos más abajo. Pero, si empezamos por el primer paso, pueden observarse varios lugares donde Inciarte argumenta en defensa de la distinción cognoscitiva entre conceptos y juicios y las respectivas capacidades intelectuales para ellos, distinción que considera de suma importancia, pues en ella se pone en juego la validez del PNC.

Esto se puede ver cuando, por ejemplo, detecta el carácter fundamental que tiene la distinción entre ‘significar una cosa’ y ‘significar-de’ o ‘acerca de una cosa’, a la que Aristóteles hace referencia en la *Metafísica*⁴⁸⁸ en su defensa del PNC frente a los que lo niegan. Efectivamente, la posibilidad de la comunicación que establece el PNC (que

⁴⁸⁸ “En tal caso, no es posible que ‘ser hombre’ signifique aquello precisamente en que consiste ‘no-ser-hombre’, supuesto que ‘hombre’ no solamente significa *de un* sujeto, sino que su significado es *uno*”, Aristóteles, *Metafísica*, 1006b 13-15.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

consiste en que todos hablemos acerca de lo mismo, de una *misma* cosa, aunque luego cada uno tenga opiniones distintas sobre ella) se fundamenta en el descubrimiento de la estructura predicativa del lenguaje, esto es, en la distinción entre el sujeto y el predicado de una proposición, entre aquello sobre lo que se habla y lo que se dice o predica sobre ello, de manera que ambos no se confunden ni se constituyen mutuamente, sino que se mantienen separados⁴⁸⁹.

Si el significar y el predicar no van unidos, se posibilita que una *misma* cosa tenga predicados *distintos*; que tenga varios predicados con significados diferentes, a pesar de serlo de lo mismo, del mismo sujeto. Tomando el ejemplo de Aristóteles, dos cosas como ‘blanco’ y ‘educado’ significan cosas distintas aunque coincidan en un mismo sujeto⁴⁹⁰. Pero, si se confunden el significar y el predicar, habría que decir que un predicado y su negación (en el ejemplo de Aristóteles que Inciarte recoge, hombre y no-hombre) coincidirían, es decir, habría que decir, contradiciendo el PNC, que un hombre es no-hombre, dado que algunas cosas que son no-hombre (por ejemplo, educado o blanco), pueden predicarse de hombre y, si no se distinguiera predicar de significar, serían idénticas a él, constituirían su significado, de modo que hombre significaría no-hombre, y así no habría auténticas distinciones entre las cosas.

Esta distinción entre significar (que es siempre significar *una* cosa –o un número limitado de ellas–, pues, como dice Aristóteles, “no significar algo determinado es no significar nada”⁴⁹¹, algo no tiene significado si significa todo) y predicar *implica claramente una distinción a nivel cognoscitivo* entre el *concepto*, a través del que se comprende o se significa una cosa, y el *juicio*, mediante el que se interpreta una cosa o se predica algo acerca de ella, pues al significar una cosa no se significa *acerca* de ella, ni todo comprender es interpretar, cuestionando así la tesis fundamental de algunas

⁴⁸⁹ En el plano de la teoría de la significación, esto implica que la referencia no viene dada o determinada por el sentido, por el modo de dársele las cosas, sino que se mantiene independiente de él. En base a esto, Inciarte objeta a la teoría clásica de la referencia de Frege que tiene ciertas similitudes con un idealismo de tipo holista por conceder la primacía al sentido sobre la referencia (y esto lleva, según dice, al problema de la infradeterminación de la referencia y de la indeterminación de la traducción). Esto trae como última consecuencia una pérdida del sentido de objetividad, es decir, la imposibilidad de hablar sobre la misma cosa, de compartir un mismo lenguaje. Frente a esto, Inciarte aboga por la teoría causal y social de la referencia de Kripke o Putnam, a la que considera más afín al realismo por mantener la independencia de la referencia respecto del sentido, al hacer depender aquella de cómo son las cosas en sí mismas (de sus esencias) y no de la manera como éstas se nos manifiestan en determinadas circunstancias (esto es lo característico, por ejemplo, de los designadores rígidos en la teoría de Kripke). Cfr. Inciarte, F., “Verdad y objetividad histórica”, en *Anuario filosófico*, XV/2, 1982, pp. 89-102.

⁴⁹⁰ Cfr., Inciarte, F., FPSA, pp. 43-44.

⁴⁹¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1006b 7-8.

hermenéuticas. Sólo si ambos se distinguen (es decir, si los conceptos no están constituidos por juicios) puede mantenerse la posibilidad del diálogo, pues éste sólo tiene lugar en tanto que todos los interlocutores se refieren a una cosa, significan una cosa, aunque luego difieran en lo que dicen acerca de ella, en sus juicios sobre ella⁴⁹².

También ha de contemplarse esta distinción entre significar y predicar en el modo de responder a las preguntas, pues determinadas contestaciones a ellas van en contra de las reglas de la comunicación y, por tanto, también del PNC. Estas contestaciones son aquéllas que no sólo responden diciendo el significado de lo que se ha preguntado, sino que añaden también otras cosas (por ejemplo, si se ha preguntado por el significado de la palabra “hombre”, a este significado se le añade en la respuesta el significado de “no-hombre”). Como dice Inciarte, aunque esas cosas sean verdaderas *de lo que se ha preguntado* (es decir, aunque puedan *predicarse de ello*), no son pertinentes⁴⁹³, ya que sólo se ha preguntado por el *significado* de una cosa (no por lo que puede predicarse de ella) y, entonces, la respuesta también ha de significar una sola cosa, es decir, para que sea una respuesta verdaderamente válida, ha de significar una sola cosa. Si esto no se respeta, se dan lugar a dos resultados, uno que puede calificarse como mucho más grave que el otro y abarcador en cierto sentido de él. El primero y menos grave de ellos es el carácter *arbitrario* que tendría toda respuesta de este tipo, y el segundo y de mucho mayor alcance es la *imposibilidad del diálogo y la comunicación* que traería consigo esa manera de responder a las preguntas. Vamos a ver más detalladamente estas dos consecuencias.

En primer lugar, toda respuesta a la pregunta por el significado de una palabra que incluye, además de éste, otras cosas, otros accidentes de la cosa por la que se pregunta, resulta siempre arbitraria, dado que es imposible enumerar *todos* los

⁴⁹² E. B. Allaire cae en la cuenta de esta distinción, como se observa cuando describe los distintos sentidos en que puede hablarse de que una cosa sea ‘independiente’ de otra. El primero de ellos que distingue hace referencia a la ausencia de una conexión lógica entre una cosa y los hechos en los que aparece, entre la referencia y las frases verdaderas o falsas en que ésta ocurre y, en consecuencia, entre sus respectivos conocimientos. Esto implica admitir, como Allaire sostiene, un tipo de pluralismo o atomismo ontológico, en el sentido de que no todo es lo mismo, hay entidades distintas en la realidad. Así, dice que ha de haber una distinción clara entre las palabras y las frases de un lenguaje: “Las palabras no son frases, sólo ocurren en ellas”. Sin embargo, parece que asocia este sentido de independencia a lo que puede denominarse un extrinsecismo ontológico, según el que los atributos de una cosa –las propiedades que tiene y las relaciones en que ésta– no afectan a ésta de ninguna manera fundamental. Esto va ligado en la visión de Allaire a la imposibilidad de reducir las cosas individuales a una pura colección de accidentes y la necesidad de reconocimiento de individuos como particulares desnudos en que estos se dan. Cfr. Allaire, E. B., “Existence and Universals”, en *Essays in Ontology*, pp. 6-9.

⁴⁹³ Como dice Platón, “se te pregunta por una cosa y tú contestas con muchas... Respondes a una pregunta que no se te preguntó”, Platón, *Teeteto*, 147 B-C. Inciarte, F., FPSA, p. 59.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

accidentes que una cosa tiene (la totalidad de cosas que pueden predicarse de ella), y toda selección de ellos resultaría incompleta y accidental o fortuita.

En segundo lugar, si se incluye en el significado de una palabra todo lo que no es ella (por ejemplo, si se incluye en el significado de ‘hombre’ todo lo que es ‘no-hombre’, pero que puede predicarse de él –confundiéndose así el significar y el predicar-), además de que no se contesta a la pregunta, ya *no se sabe bien de qué se habla*, se anula el significado de la palabra por la que se preguntaba, por lo que se vuelve imposible distinguir lo esencial de lo accidental de la cosa representada por ella. Esto es lo que Inciarte llama “la negación holística de la regla”⁴⁹⁴, y este incumplimiento de las reglas de la comunicación vuelve a ésta imposible.

Este holismo es el error que comparten, como dice Inciarte, la posición de los sofistas que rechazaron el PNC y la hermenéutica universal o total, y que tiene su origen en la confusión entre el significar y el predicar:

A mi modo de ver, la hermenéutica total resulta una nueva edición de la sofística tardía griega, en especial del protagoreísmo⁴⁹⁵. Yo creo que se da aquí... el mismo error de base detectado ya por Platón en su diálogo *El sofista*, diálogo sobre el que Aristóteles monta precisamente su *Peri Hermeneias*: es el error de confundir en cualquier discurso, aquello sobre lo que se habla con lo que se dice sobre eso⁴⁹⁶.

Y dice también sobre lo mismo:

Pero el núcleo de la cuestión –repito– se encuentra en la distinción o no distinción entre sujeto y predicado de la frase enunciativa, entre referencia y sentido, entre aquello de que hablamos y lo que decimos de eso mismo. Porque si no se distingue entre ambos, si lo que se afirma sobre una cosa (que Teeteto vuela) entra en la constitución de la cosa misma, entonces el quedarse en la unidad de sujeto y predicado (en Teeteto-volador) como aquello de que se habla, es perfectamente arbitrario: no hay nada que impida que, no sólo predicados sencillos como ‘volar’, sino incluso las teorías más complejas que uno pueda imaginar –incluso el mismo acervo de creencias de una cultura determinada o de proposiciones de un sistema filosófico– entre en la constitución de las cosas sobre las que hablamos⁴⁹⁷.

Esto es precisamente lo que ocurre en la hermenéutica total. Tanto en ella en su versión más radical como en la sofística resulta imposible el error, con la consiguiente afirmación de que todo es verdadero, porque se piensa que, por el hecho de que los interlocutores hagan juicios distintos acerca de las cosas (o utilicen lenguajes distintos, en la hermenéutica), no hablan ya de lo mismo, y entonces ni pueden contradecirse unos a otros, ni se puede decir que alguno esté equivocado.

⁴⁹⁴ Inciarte, F., FPSA, p. 60.

⁴⁹⁵ Inciarte, F., TSL, p. 212.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 216.

Un ejemplo actual que tiene que ver con esto se encuentra en el significado de las entidades científicas. Debido a los grandes avances que se han logrado en este campo a lo largo de la historia, podríamos preguntarnos si los primeros que hablaron, por ejemplo, sobre los átomos, como Demócrito, se referían a lo mismo a lo que nosotros nos referimos hoy en día con esa palabra. Si se mantiene la posición de Aristóteles y la de Inciarte, habría que decir que sí, que la referencia de esa palabra se ha mantenido la misma, a pesar de que lo que se ha predicado acerca de ellos ha sido muy distinto en cada época histórica, de manera que no se confunde entre el significar y el predicar.

Inciarte menciona que ya Platón⁴⁹⁸ se dio cuenta de esta distinción y de que, por tanto, cada pregunta tiene una sola respuesta, y que no hay que contestar a una cosa con muchas. Por ejemplo, como ocurre en el *Teeteto*, no hay que contestar a la pregunta de qué es el conocimiento enumerando los distintos casos de él, como hace Teeteto (“El conocimiento es lo que uno puede aprender de Teodoro –maestro de Teeteto–, empezando por la geometría, el arte del zapatero y de otros trabajadores”⁴⁹⁹) o, por ejemplo, cuando en el *Hippias mayor* Sócrates pregunta a Hippias qué es lo bello y éste le responde diciendo que bello es una doncella bella, una yegua bella, una lira bella o una olla bella⁵⁰⁰. Esto no son sólo respuestas falsas a los ojos de Platón, sino que son *inadmisibles* como respuestas (incluso aunque sea verdadero que estas cosas tienen la propiedad de la belleza o que aquellos son ejemplos de conocimientos) porque no cumplen con las condiciones de posibilidad del diálogo (no responden con una sola cosa al significado por el que se está preguntando), ya que son *accidentales*:

Sólo indirectamente, a saber, *via* la existencia de zapateros realmente existentes [...], o geómetras realmente existentes como Teodoro, el maestro de Teeteto, está el significado de ‘conocimiento’ relacionado con el significado de ‘hombre’. ‘Indirectamente’ aquí no es más que otra expresión de ‘*per accidens*’⁵⁰¹.

Es decir, la relación entre la noción de hombre y la de conocimiento (o belleza) es sólo accidental (no hay una conexión necesaria entre ellas), y *arbitraria* para el tema preguntado, para saber lo que significa conocimiento o bello respectivamente (podría haberse respondido igualmente con otros ejemplos de conocimiento o de belleza).

⁴⁹⁸ Cfr. Inciarte, F., FPSA, pp. 58-60.

⁴⁹⁹ Platón, *Teeteto*, 146 c-d.

⁵⁰⁰ Platón, *Hippias mayor*, 287c-288d.

⁵⁰¹ Inciarte, F., FPSA, p. 59.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

Por tanto, se ve que, como tanto Platón como Aristóteles reclaman e Inciarte recuerda, “una sola pregunta no tiene más que una sola respuesta”⁵⁰², dado que la pregunta tiene *un* solo significado. Es decir, cuando se pregunta por el significado de una palabra no puede responderse con las predicaciones que pueden hacerse de esa cosa, con todo lo que se puede decir acerca de ella, pues ya hemos visto que no es lo mismo ‘significar una cosa’ que ‘significar-de’ o ‘acerca-de ella’.

La distinción en que Sokolowski repara entre una cosa y su aspecto o modo de presentarse –a pesar de que ambos se dan unidos en la realidad, se identifican realmente– le hace notar también la distinción que se da entre el significar y el predicar, entre el nombrar y la gramática, que, sin embargo, tampoco se dan separados.

Es una cuestión de hecho que sólo nos hacemos con los objetos tal y como se nos dan en determinados hechos, tomándolos como implicados en una situación concreta. Es decir, no se ofrecen de manera aislada a la mente, sino que a ésta se le aparecen siempre en un plexo de relaciones con otras cosas. Pero este hecho no impide que, a partir de aquí, la mente pueda entresacar los diferentes conceptos de los objetos involucrados en la situación, que puedan distinguirse los diversos componentes del estado de cosas, por ejemplo, una cosa de su aspecto, como de hecho hacemos y constituye condición de posibilidad de la gramática. Lo mismo ocurre con el nombrar y la sintaxis, como dice Sokolowski. En un paralelismo con el ritmo y la melodía en la música, Sokolowski afirma que el nombrar y la gramática tienen lugar a la vez, no pueden ocurrir de hecho el uno sin la otra, no se dan separados en el lenguaje actual: por una parte, no hay sintaxis sin nombrar, la posibilidad de la gramática viene dada por el nombrar, “las operaciones gramaticales sólo pueden llevarse a cabo sobre cosas que han sido nombradas” y, por otra, no hay nombrar sin sintaxis, esto es, sin juicio: “Nunca nombramos sin al menos un combinar incipiente de lo que nombramos”⁵⁰³. “Cualquier uso de palabras implica al menos una sintaxis incipiente”⁵⁰⁴, como ocurre en el uso evocativo del lenguaje, como él dice, en el que éste se emplea como ayuda para la percepción y, por tanto, la sintaxis pierde importancia, se vuelve vaga e indistinta, sin quedar por ello eliminada⁵⁰⁵. Pero *este darse juntas no implica que ambas operaciones*

⁵⁰² *Ibid.*, p. 79, nota al pie.

⁵⁰³ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 46.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 47.

se confundan o que no sean realmente distintas, puesto que significar algo no es significar acerca de algo (lo contrario lleva en último término a una violación del PNC, como hemos visto). Dice Sokolowski: “La transformación del nombrar no puede ser concebida ella misma como una operación gramatical o sintáctica”⁵⁰⁶. Es decir, no hay que caer en el error de identificar cosas distintas por el hecho de que tengan lugar simultáneamente. El hecho de que no ocurran de manera independiente no significa que todo significar equivalga a juzgar; es decir, no hay que confundir ambas operaciones. Y si significar una cosa no es lo mismo que predicar algo de ella, tampoco las operaciones por las que captamos una cosa o un estado de cosas pueden identificarse: el hacerse con un concepto (reconocer lo esencial en esa cosa) no implica todavía el juicio.

Esta distinción se observa también cuando Sokolowski sostiene frente a Russell que los nombres de los objetos no son descripciones o definiciones implícitas de ellos. Aunque reconoce que efectivamente nunca nos enfrentamos con objetos completamente desconocidos o indiferenciados, que se nos presenten adquiriendo su absolutamente primer aspecto, si es que hemos hecho ya la distinción del objeto de su modo de aparecernos, los nombres de los objetos no pueden ser, a su vez, nombres de los hechos –algunos necesarios– en que aquellos están implicados, pues esta posición implicaría que nunca sería necesario explicitar los hechos, aquello que le corresponde necesaria o contingentemente a una cosa, y no parece que esto sea el caso⁵⁰⁷.

En conexión con esto se abre la posibilidad de una crítica a la tesis gnoseológica grossmanniana. Según Grossmann, el objeto de todo acto mental es un estado de cosas, la percepción es proposicional, como hemos visto y, en consecuencia, no tiene sentido seguir manteniendo una distinción entre conceptos y juicios y, por tanto, entre actos de conceptualización y actos de juzgar. Sin embargo, si se tiene en cuenta la distinción que acabamos de mencionar, se ve que al significar una cosa no se significa-acerca-de ella, por lo que no se puede decir que todo concepto sea en realidad un juicio, sino que hay que mantener muy nítidamente su diferencia. Aristóteles pone entre la espada y la pared a todo aquél que la elimine. El precio que ha de pagar el que rechaza esta distinción es muy alto porque, dado que no admitirla equivale, como hemos visto, a ir en contra de las reglas de la comunicación y, en consecuencia, en contra del PNC, quien no la

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 30.

⁵⁰⁷ *Cfr. Ibíd.*, pp. 54-55.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

mantenga o bien, al decir algo, queda inmediatamente refutado, o bien ha de quedarse callado como un vegetal⁵⁰⁸.

Todo aquél que, como Grossmann, no conserve la diferencia entre significar y predicar cae en cierta forma –consciente o inconscientemente– en un tipo de holismo, que puede mantener de manera consistente o inconsistente con el resto de su filosofía. Grossmann no llega hasta el punto de mantener una posición holista como la de la sofística griega o la hermenéutica radicales, pues él reconoce que hay verdad y falsedad. Inciarte coincide con él frente a la hermenéutica radical al tomar el juicio como la unidad fundamental de sentido *desde el punto de vista de la comunicación y el lenguaje*⁵⁰⁹, pero, mientras que para Inciarte el juicio es la unidad fundamental de significación porque sólo en este tipo de acto mental pueden darse la verdad y la falsedad en sentido propio, en Grossmann éstas ocurren también en otros tipos de actos mentales en tanto que todos ellos son predicativos, por lo que el acto de juicio en concreto no aporta ninguna novedad con respecto a la cuestión de la verdad y falsedad.

Por otra parte, la distinción entre conceptos y juicios se puede observar en la filosofía de Inciarte en otro lugar cuando recoge la diferenciación de Tomás de Aquino al tratar el problema de la demostración de la existencia de Dios entre *conocer* y *saber*⁵¹⁰. Estos se distinguen por sus respectivos *objetos* pues, mientras que el conocer tiene como objeto una *cosa*, el del saber es una *proposición*, está referido a una proposición: “Saber es siempre saber *que*. Yo no puedo saber a Sócrates pero sí conocerlo o verlo”⁵¹¹. Es decir, esta diversidad de tipos de objetos hace que los actos mentales que se dirigen a ellos no puedan ser los mismos y, en consecuencia, tampoco sus contenidos (conceptos y juicios, respectivamente).

En el ejemplo que Inciarte pone siguiendo a Tomás de Aquino de “veo a Sócrates que viene” como un caso de conocer y “veo *que* Sócrates viene” como un ejemplo de saber, se puede apreciar la diferencia entre concepto y juicio, pues –dice–

⁵⁰⁸ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1006a, 11-14.

⁵⁰⁹ Ésta es la solución que Inciarte plantea a la hermenéutica total para recuperar la verdad frente a la mera cuestión del sentido (pues hay muchas cosas que tienen sentido, pero no son verdaderas): “Volver al juicio, y más concretamente a la frase predicativa, como unidad primaria de significación”, en lugar de tomar como unidad fundamental otras mayores como el sistema de un lenguaje, una cultura, etc., pues sólo en el juicio se da la posibilidad de verdad y falsedad (Cfr. Inciarte, F., TSL, p. 213).

⁵¹⁰ Cfr. Inciarte, F., TSL, p. 177. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q.2 a1 ad1.

⁵¹¹ Inciarte, F., TSL, p. 177.

“yo puedo ver venir a Sócrates, sin saber por ello *que* Sócrates viene”⁵¹², es decir, puedo ver un objeto sin todavía saber una proposición, esto es, sin emitir todavía un juicio acerca de él. Esto es algo de lo que todos tenemos experiencia, pues podemos tener conocimiento de un objeto (por ejemplo, verlo) sin saber lo que está haciendo (a causa de la distancia, por ejemplo). En cambio, en el segundo caso en el que sé una proposición, hay una operación cognoscitiva distinta implicada que es, como dice Inciarte, la *compositio* o *divisio* del juicio, la articulación de diversos conceptos en un único enunciado.

Además, dice Inciarte que en cada uno de estos casos, según se trate de un objeto del conocer o del saber —de una cosa o una proposición—, hay un tipo de ser implicado distinto: en el caso del conocer un objeto, el *ser como existencia*, y en el caso del saber una proposición, el *ser como hecho* o la verdad de una proposición, el ser veritativo. Pero, que el ser existencial o como existencia esté implicado en el primer caso (conocer un objeto) no significa que al conocer ese objeto se haga un juicio relativo a que existe, pues en este caso estaríamos ya utilizando el ser en el sentido veritativo, el ser como hecho. Lo que se quiere decir es que, al ver a Sócrates, al conocerlo, el ser implicado es el existencial, es decir, de esa cosa se predica el ser en este sentido y no del hecho.

B) El carácter fundamental de los conceptos respecto a los juicios

Una vez que se ha defendido la necesidad de distinción de conceptos y juicios (como requisito para fundamentar la posibilidad de nuestra comunicación y, por tanto, la validez del PNC), Inciarte argumenta en un segundo paso a favor del carácter primordial o más básico de los conceptos con respecto a los juicios. Sin embargo, en el epígrafe anterior acabamos de calificar a los juicios como las unidades fundamentales de sentido o significación, por el hecho de que en ellos se da la verdad y la falsedad, cosa que no ocurre en el nivel del concepto. Entonces, ¿puede decirse acaso que los conceptos son anteriores en el orden de la fundamentación a los juicios?

Para resolver esta pregunta vamos a determinar primero qué se entiende aquí en concreto por este carácter fundamental de los conceptos: al hablar de su primacía respecto a los juicios se hace referencia a que no son resultado ni están constituidos por ningún juicio (pues, en ese caso, estos serían más básicos o primeros respecto de los

⁵¹² *Ibíd.*, p. 177 (la cursiva es mía).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

conceptos); mientras que los juicios, en cambio, sí están constituidos por conceptos. Aquí se plantea la cuestión de *cuál es el origen del significado de las palabras*, de dónde surge éste: si es resultado de los juicios en los que aparecen, es decir, si proviene del uso que les demos en los juicios que proferimos, del lenguaje, de nuestra comunicación efectiva, o de otra cosa. En esta cuestión radica uno de los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento:

Pero aquí es donde reside el verdadero problema: si el concepto se reduce a palabra, el conocimiento o —como a veces se dice— el pensamiento se reduce a lenguaje⁵¹³.

Inciarte afirma que decir esto equivale a defender que a las palabras les viene su significado no por su referencia a la realidad, sino por su relación con otras palabras en los juicios. Es decir, que las significaciones de las cosas se constituyen por lo que se significa *acerca de* ellas, por su remitencia a otros juicios, y entonces se acaba en último término postulando una serie infinita de ellos que se refieren holísticamente unos a otros en lugar de hacerlo a las cosas mismas. La consecuencia de esta pérdida de contacto directo con la realidad y, por tanto, también de todo auténtico conocimiento, consiste en una semiótica universal, un holismo autorreferencial que es resultado de la confusión entre el significar una cosa y el significar acerca de ella. En esta situación sólo es viable una postura pragmatista en la que no se puede hablar de verdad, puesto que lo que se entiende por conocimiento es meramente una mecánica de manejo de signos, en la que nunca se llega a otra cosa que no sea signo, de modo que habría que decir que la propia naturaleza de los signos queda desvirtuada.

Sin embargo, si puede demostrarse que las conclusiones a las que llega esta postura son inviables, entonces la premisa de la que ha partido será también falsa, a saber, que el significado de las palabras no les viene por los juicios en que aparecen.

a) Refutación de la reducción del conocimiento a manejo de signos

P. Geach sostiene, entre otros, que para la comprensión de un concepto es suficiente la capacidad de utilizarlo de manera correcta en el lenguaje, de ejercitarlo adecuadamente en juicios. Dice, por ejemplo:

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 158.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

Si alguien sabe cómo usar la palabra inglesa 'rojo', tiene el concepto de rojo; si sabe cómo utilizar el pronombre de primera persona, tiene el concepto de sí mismo; si sabe cómo usar la construcción negativa en cierto lenguaje, tiene el concepto de negación⁵¹⁴.

Pero añade que su comprensión no requiere exclusivamente capacidad para su uso *en el lenguaje*, sino que aquella también puede expresarse *en algún otro tipo de acción*, por ejemplo, al realizar algún movimiento adecuado si de lo que se trata es del juego del ajedrez:

He afirmado sólo una condición suficiente, no necesaria para que alguien tenga un concepto determinado. Si un hombre atacado de afasia puede todavía jugar al *Bridge* o al ajedrez, ciertamente quiero decir que todavía tiene los conceptos implicados en el juego, aunque no pueda ya ejercerlos verbalmente⁵¹⁵.

Sin embargo, la primera objeción que puede encontrarse a esta postura hace notar que aquello en lo que hace constar el conocimiento *no es condición suficiente para él* puesto que, a menos que se parta de una posición materialista, hay entidades que no son siquiera seres vivos que hacen operaciones en las que parece *como si* manejaran signos y a las que, sin embargo, no parece adecuado atribuirles en sentido estricto conocimiento (ni, por tanto, una comprensión de las entidades como signos). Por poner un ejemplo extremo, las operaciones que el ordenador realiza (pero también las de los animales) parecen consistir en un manejo de signos y, sin embargo, hay una diferencia cognoscitiva obvia entre ellos y los seres humanos.

Hay que observar, además, que en ocasiones se da incluso la situación de que somos capaces de utilizar correctamente un determinado signo, por ejemplo, una palabra, y sin embargo no nos hacemos cargo totalmente del concepto que ésta expresa. Es decir, se da a veces el caso en el que uno sabe bien cómo se emplea cierto signo, pero todavía no comprende del todo aquello a lo que se refiere, no tiene un conocimiento distinto de ello. Un ámbito en el que se produce de manera más o menos clara esta situación es en las matemáticas, pues a menudo ocurre que un estudiante de esta disciplina es capaz de un empleo correcto de determinadas fórmulas matemáticas, que son signos de ciertas operaciones, sin tener claro lo que allí se lleva a cabo. También puede pasar esto mismo en el aprendizaje de una lengua extranjera, pues uno puede saber bien cuándo y cómo hay que utilizar cierta expresión por haberla oído muchas veces, sin haber captado a pesar de ello todavía exactamente su concepto, su

⁵¹⁴ Geach, P., *Mental Acts*, pp. 12-13.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

significado. A. Llano sostiene que hay incluso expresiones en el lenguaje coloquial que hacen referencia a estas situaciones, cuando, por ejemplo, decimos “entiendo, pero no comprendo”, “sé lo que estás diciendo pero no me hago cargo de lo que quieres decir”⁵¹⁶.

Sin dar por supuesto que la tesis materialista es errónea, puede refutarse la identificación del conocimiento con el manejo de signos si se cae en la cuenta de que tanto la utilización como la interpretación de un signo *presupone el conocimiento de la cosa de la que éste es signo*, y si una cosa es previa (en el orden temporal) y requisito, condición necesaria (en el orden de la fundamentación) de la otra, ambas no pueden ser idénticas. Ese conocimiento que presupone todo manejo de signos es precisamente el que fundamenta la utilización *correcta* de ellos. Es decir, sólo puede hablarse propiamente de corrección en el uso de signos si se sabe de qué son signos:

Previo a la interpretación de un signo, en definitiva una cosa, como otra cosa –a la impresión, pongamos, de esta o de otra forma en el brazo como agua– o sea, previamente a cualquier manejo de signos, que siempre es puramente metafórico, previamente a eso era, se da o existe, el conocimiento de la cosa misma, del agua, y para eso no se necesita signo alguno que substituya metafóricamente al agua misma⁵¹⁷.

Por tanto, si es así lo que hemos visto, puede considerarse como errónea la tesis de que el significado de las palabras, los conceptos tengan su origen en los juicios en los que estos aparecen, que dependan de ellos, por lo que la relación de dependencia entre ellos ha de ser la inversa.

b) El origen de los conceptos según Inciarte: la abstracción.

Frente a la posición que hemos visto, Inciarte considera en una línea aristotélica, como en el capítulo XI veremos en detalle, que los conceptos son en último término abstraídos de la realidad. Es de notar que la noción de abstracción ha estado en gran medida ausente de la filosofía en largas etapas del pensamiento, así como en otras, aunque presente, se ha entendido de manera empobrecida en un sentido no propiamente metafísico distinto a aquél con el que se empleó en la tradición clásica.

⁵¹⁶ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 295.

⁵¹⁷ Inciarte, F., TSL, p. 158. Esta confusión entre conocimiento, por una parte, y empleo e interpretación de signos, por otra, constituye según Inciarte y Llano el error más grave –la “caída original”, el “mal radical” – de la filosofía del presente, que desemboca en último término en posiciones historicistas y relativistas. Cfr. *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 58.

Toda explicación innatista o empirista del origen de las ideas supone un rechazo de principio de la abstracción como fundamento del conocimiento intelectual, al igual que toda explicación del conocimiento como construcción o configuración que el sujeto impone al objeto por medio de sus estructuras subjetivas categoriales⁵¹⁸. Por ello, en la filosofía moderna y contemporánea la abstracción o brilló por su ausencia, o se transformó, perdiendo su sentido originario, adaptándose al contexto de una gnoseología intuicionista. Por ejemplo, Locke es uno de los autores modernos que entiende la abstracción en un sentido fundamentalmente distinto de la tradición clásica, que Husserl explica como una *separación* de las ideas de determinadas notas en un objeto, para formar así palabras con significaciones universales. Pero Husserl contesta a esta visión de la abstracción:

Aquello a que se dirige una intención se convierte por ello en propio objeto del acto. Pero decir: se convierte en *propio objeto*, y decir: se convierte en un objeto *separado* de todos los demás objetos, son dos afirmaciones radicalmente distintas. Si por notas entendemos momentos atributivos, las notas son evidentemente inseparables de su base concreta. Contenidos de esa especie no pueden existir por sí. Pero no por eso dejan de poder ser mentados por sí. La intención no separa; mienta, y lo que mienta, lo aísla *eo ipso*, en cuanto que mienta eso precisamente y no otra cosa⁵¹⁹.

Ya en los comienzos de la modernidad con Ockham se empieza a defender el carácter intuitivo del conocimiento. La inmanencia propia de la metafísica de la mente característica de los sistemas modernos ha ido aparejada a un predominio de la intuición frente a la abstracción propia de las metafísicas del objeto o del ente. A esto contribuye el olvido de la diferencia de naturaleza o, lo que es lo mismo, de la diferencia esencial entre representaciones y conceptos, entre lo sensible y lo propiamente intelectual, que pasa a entenderse, como ocurre en Leibniz, como algo entre lo que existe únicamente la diferencia de grado que se da entre lo claro y lo oscuro, y entonces se pierde también el sentido originario de la abstracción como fuente del conocimiento intelectual (Kant, en cambio, no cayó en este error al distinguir un *a priori* sensible de otro intelectual, las categorías). En Hume, del fenomenismo que supone el rígido y estricto atenimiento a la pura intuición sensible, en concreto, a las impresiones sensibles, sólo puede salirse a través de una creencia natural, un sentimiento o instinto de la naturaleza que no tiene ya

⁵¹⁸ El idealismo implicado en esta visión trae consigo, además, un inmanentismo, en la medida en que el conocimiento pierde su carácter trascendente, sólo conocemos nuestras representaciones, lo que nosotros mismos producimos.

⁵¹⁹ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, segunda investigación, p. 313.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

un carácter propiamente cognoscitivo. Es decir, no hay en absoluto trascendencia del conocimiento más allá de lo sensible, de lo dado en la experiencia.

Este intuicionismo va ligado también al surgimiento de una concepción del conocimiento como algo pasivo ya que, si algo se da de suyo, si se muestra por sí mismo en la intuición, no hay necesidad de mostrarlo, es decir, no hace falta una operación por parte del sujeto que lo haga. Esta tesis de la pasividad del conocimiento puede encontrarse en Descartes, para el que al cognoscente le ocurre lo mismo que a la cera: recibe ideas al igual que ésta recibe diversas figuras; o en Malebranche quien, además de decir que el cognoscente es enteramente pasivo, también sostiene por influencia de Descartes el carácter *indirecto* –a través de ideas– del conocimiento de las esencias, como si las ideas fueran una auténtica “cosa” en medio de las cosas del mundo y del sujeto que representa a aquéllas⁵²⁰. Frente a este conocimiento indirecto, hay otro de nuestra propia existencia –no de nuestra esencia– que es directo e infalible según él, como también decía Descartes, pues todo lo que conocemos inmediatamente existe realmente. También para empiristas como Locke o Hume el entendimiento es una potencia fundamentalmente pasiva que se limita a recibir lo que la experiencia le dicta pues, aunque, por ejemplo, Locke dice que las ideas complejas resultan de la actividad del espíritu al combinar las simples, éstas –tanto las ideas de sensación como las de reflexión– son fruto de la pasividad del espíritu frente a la experiencia externa e interna respectivamente.

En la línea de crítica a la metafísica que va desde Nietzsche hasta las filosofías postmodernas –crítica que en ambos casos va muy unida a una crítica del lenguaje, en tanto que se reconoce que éste tiene un origen metafísico– tampoco tiene sentido la abstracción si en ellas se rechaza la existencia de todo auténtico conocimiento. Ni siquiera puede hablarse de una realidad al menos hasta cierto punto idéntica consigo misma que sirva de fundamento para poder hablar de verdad, sino que aquélla deviene en interpretación o en voluntad.

En Nietzsche veremos que admitir la abstracción se hace equivaler a la admisión ingenua y engañosa de que nuestros conceptos se corresponden de alguna manera o son

⁵²⁰ Malebranche considera que el conocimiento de las esencias no puede ser directo porque las cosas mismas son, como el sujeto cognoscente, pasivas (y también por motivos de heterogeneidad e inferioridad respecto al sujeto), por lo que no son capaces de actuar sobre él. También afirma que las ideas son de dos tipos según sean ideas de los sentidos o del entendimiento respectivamente: modificaciones o representaciones. Estas últimas, al no ser modificaciones del alma, no pueden darse en ella, sino que se dan en Dios, y en esto consiste precisamente su ontologismo.

adecuados a la realidad, suponiendo que hay algo así como ésta, cuando en realidad no tienen que ver nada con ella, no constituyen ni son el resultado de ningún conocimiento propiamente dicho. Más que al servicio del ser, el lenguaje y sus conceptos están a disposición de nuestra voluntad (y esto es totalmente deseable según Nietzsche, puesto que si hubiera algo en sí estaríamos sometidos a ello, no seríamos libres), por lo que ha desaparecido la cuestión de lo que llamamos el ser o unos hechos que sirvan de referencia para poder hablar de verdad, el mundo no tiene consistencia en sí. Por tanto, no se puede hablar de que haya una perspectiva correcta, el lenguaje no tiene que ver con lo enunciativo, sino que sólo hay perspectivas, interpretaciones, retórica.

No puede hablarse tampoco de un proceso abstractivo en el marco de algunas de las corrientes filosóficas de los dos pasados siglos. Fundamentalmente en la filosofía hermenéutica, aunque no sólo en ella, el lenguaje adquiere una importancia de primer orden como *lugar común o transubjetivo, un lugar de intersubjetividad* a través del cual participamos en la tradición de manera integradora, dejándonos interpelar por ella como espíritus mediadores y ejerciendo una función de transmisión. Se entiende que podemos hacer esto precisamente gracias al elemento de continuidad y comunidad que es el *lenguaje*⁵²¹, como Gadamer subraya en su estudio de la experiencia de verdad, del acontecer de significaciones que se da en la tradición histórica⁵²². En la medida en que nuestra experiencia de la realidad está inserta en un medio lingüístico transubjetivo, común, objetivado (por ejemplo, el lenguaje supone una sintaxis, que es algo supraindividual, que supone la comunidad lingüística), lo originario es pensar juntos, dialogar, y esto es la garantía de la tradición, de la continuidad de la transmisión para Gadamer. Así el lenguaje establece la apertura del espíritu a la comunidad de pensamiento, nos instala en un ámbito común, hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno. En definitiva, nos permite tener un mundo, de modo que aquí la cuestión de la intersubjetividad no se presenta como problemática, pues la distinción

⁵²¹ Sin descuidar este aspecto de comunidad característico del lenguaje, Schleiermacher también da cuenta de otra dimensión suya por la que ha de entenderse como expresión de la *individualidad* del hombre, como un órgano de éste al servicio de su individualidad determinada, que por otro lado constituye el fundamento de la problematicidad en la tarea hermenéutica. Así, distingue dos momentos del comprender: un comprender el lenguaje y un comprender al que habla, en la medida en que el discurso puede tomarse, por una parte, como un caso del lenguaje como lugar común, como elemento comunitario y, por otra, como pensamiento individual, como expresión de la individualidad.

⁵²² También para Aristóteles el lenguaje es el fundamento de la comunidad en la medida en que posibilita la comunicación, actualiza la sociabilidad natural del hombre (y por ello investiga sus condiciones de posibilidad en el libro IV de la *Metafísica* en su defensa de PNC frente a sus oponentes).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

entre nosotros y el lenguaje proviene sólo de una operación posterior, de un proceso abstractivo.

Pero, más allá de ser lugar común o de intersubjetividad, el lenguaje y, por tanto, la experiencia hermenéutica adquiere un carácter trascendental, un significado ontológico o universal cuando se afirma la esencia idiomática, el estatuto de signo (lingüístico y, por tanto, signo material e instrumental, frente al signo formal que son los conceptos) de toda realidad. En este sentido se habla de una tendencia a la lingüístización que tiene lugar en la corriente hermenéutica, en la medida en que la interpretación y manejo de signos se transforman en la función fundamental y única del pensamiento. Es decir, en las posiciones más radicales se reduce o limita toda la realidad del pensamiento a la actividad del lenguaje, a la comunicación como puro manejo de signos, de modo que pensamiento y lenguaje y, en consecuencia, verdad y sentido se acaban identificando. Así se elimina cualquier consideración del pensamiento más allá del lenguaje, y esto impide hablar de la abstracción como comprensión de la realidad con un carácter en cierta medida previo al lenguaje –al menos en un estrato mínimo de conceptos, pues en la complejidad conceptual de nuestra cultura pensamiento y lenguaje van inseparablemente unidos–. El origen de los conceptos pasa a ser –como en el nominalismo– el lenguaje de una cultura o la comunicación efectiva entre los hablantes, no la abstracción.

Inciarte explica que la abstracción no supone ninguna mediación en el sentido de que a través de esta operación intelectual se captan ciertos rasgos de la realidad misma, por lo que los conceptos tienen su fundamento en ella. Los conceptos son conceptos-de algo real o, como dice Inciarte, no son simplemente semejantes o correspondientes a las cosas, sino que su relación con la realidad es tan íntima y próxima hasta el punto de que son *puras semejanzas* de ella. Así, a través de ellos se establece un contacto directo, una relación inmediata con la realidad; con ellos “estamos originariamente en la realidad”⁵²³, cosa que permite fundar un verdadero conocimiento. En base a esto, es decir, en la simple aprehensión como formación de conceptos se observa que de manera originaria no todo conocimiento es interpretativo, que ambas nociones de conocimiento e interpretación no se identifican, a diferencia de lo que proponen muchas corrientes actuales de filosofía. Para Inciarte, la inmediatez, la presencia que aporta el concepto frente a la imagen o representación y que, como él detecta, también el arte de

⁵²³ Inciarte, F., TSL, p. 156, y *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 25.

vanguardia persigue (y el arte egipcio, el bizantino, y Platón en su concepción del arte) frente al arte ilusionista y representativo es, además, un concepto básico de los ideales republicanos frente al liberalismo burgués (basado en el concepto de representación o de ausencia)⁵²⁴. Así, encuentra una analogía entre los conceptos (y, en último término, la metafísica como disciplina que estudia lo real en tanto que tal) y el arte abstracto, de vanguardia, frente a las representaciones y el arte imitativo, figurativo, por el carácter de originalidad e inmediatez, el contacto con la realidad más allá de la pura representación que caracteriza a aquellos. Interpreta el arte abstracto contemporáneo como una negación del arte, un antiarte en la medida en que, en su abandono de la distinción forma-contenido, busca superar el representacionalismo. Constituye un arte propiamente metafísico porque, al ir más allá de la mera representación imitativa, al no representar nada, al prescindir de todo contenido, hace ver la nada del mundo, la tensión entre ser y nada propia de la creación, constituye una pura presencia sin resto de representación. Por ello, ante una obra de este tipo se suprime todo lo derivado, meramente cultural o convencional, el terreno seguro de la costumbre cultural, y somos colocados directamente ante algo originario, ante lo cual dice Inciarte que la única actitud adecuada es dejarse sorprender. Es decir, este tipo de arte no permite partir de un concepto preexistente de lo que sea arte, pues éste se caracteriza esencialmente por la

⁵²⁴ Inciarte mantiene que la característica del republicanismo –interpretado según su significado auténticamente político y no necesariamente como contrapuesto a la monarquía– en la que coincide con el arte abstracto consiste en no separarse de la inmediatez de presencias reales, en el afán de recuperación de los orígenes (lo que llama “*ridurre ai principii*” IPS, p. 190) frente a las puras mediaciones, al desarrollo expansivo de la sociedad próspera del liberalismo economicista, que, en tanto que eleva a la categoría de máximo principio la economía, la eficacia, está basado en principios utilitaristas o consecuencialistas y, por tanto, despersonalizados. Por esto dice que tanto en los ideales republicanos como en el arte abstracto se opera un tipo de destrucción que es distinta de la que lleva a cabo el deconstructivismo, pues conduce a algo originario (cfr. IPS, p. 220).

El liberalismo se caracteriza, en su sustitución de la política por la economía y consiguiente profesionalización de aquélla (funcionariado del Estado) y de la defensa (ejército profesional), por la primacía del bien privado, que lleva asociada de manera casi inevitable, por una parte, la corrupción, en el caso del político al hacer de lo público algo privado y, por otra, en el caso del resto de la población dedicada exclusivamente a la economía (sociedad, frente al Estado), la enajenación política, de la cosa pública y, por tanto, del hombre de sí mismo para dedicarse a asuntos puramente privados y así facilitar el estado de paz. Frente a él, Inciarte reconoce en el republicanismo la primacía del bien común, la lucha contra la corrupción y, por tanto, la primacía de la política, de modo que le es connatural la guerra, y se caracteriza por la milicia ciudadana, que obliga al ciudadano a dejar de lado sus ocupaciones económicas en favor de la política. Además, ambas concepciones políticas llevan asociadas comprensiones distintas del derecho (como derechos subjetivos –propiedad o dominio–, o como objetivos, fundamentados en la tendencia unívoca de la naturaleza) y, en consecuencia, de la libertad como libertad-de y libertad-para, respectivamente. Así se puede decir que la oposición entre republicanismo y liberalismo corresponde en metafísica a la discusión sobre si hay o no un pensamiento sin lenguaje, un pensamiento puro (pobre, pero fundamental), pues el lenguaje es el principio de riqueza, de expansión con toda la carga cultural que lleva asociado (LYR, p. 38).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

originalidad y lo originario (es decir, “aquello en cuya posibilidad no puede creerse o pensarse antes de su realidad”, como Inciarte dice siguiendo a Schelling⁵²⁵).

Si los conceptos tienen en su origen la realidad misma y se refieren absolutamente a ella, no se puede decir entonces que surjan o sean resultado de los juicios en los que de hecho aparecen, sino que la relación de dependencia y fundamentación es de los juicios en los conceptos y no al revés, en la medida en que aquellos están constituidos por estos y de estos depende en última instancia su verdad:

El significado de una palabra o la falta de significado no depende de la verdad o falsedad, ni siquiera de la verdad o falsedad necesarias, de la proposición en que ocurre. El significado para Aristóteles tiene que ver primariamente con la formación de conceptos (abstracción), no con la afirmación o negación⁵²⁶.

También puede encontrarse esta misma tesis en la explicación de Inciarte de la noción de concepto con la que está de acuerdo:

Además, quisiera hacer ver que por concepto aquí no se entiende el resultado de una serie de juicios a los que los hombres, o un determinado grupo lingüístico o cultural se han acostumbrado; es decir, que el concepto no es el resultado de las opiniones más o menos generalizadas, sino, en todo caso, un producto de lo que se ha venido llamando abstracción⁵²⁷.

Por tanto, ahora puede entenderse en qué sentido se dijo en el anterior epígrafe que los juicios son las unidades fundamentales de sentido frente a los conceptos, y en qué otro sentido se afirma ahora que los conceptos son más fundamentales que los juicios. Mientras que en el primer caso se estaba hablando *desde el punto de vista de la comunicación, del lenguaje, del uso*, desde un punto de vista pragmático o conductual; en el segundo se toma en cuenta *el punto de vista del conocimiento, la semántica*. Es decir, el juicio es más fundamental desde el punto de vista del lenguaje, pues sólo en él se da la verdad y falsedad; pero en el orden del conocimiento, del contacto o captación inmediata de la realidad (que es un punto de vista mínimo o básico, pero fundamental) es prioritario el concepto, y la atribución de un predicado a un sujeto aparece como algo secundario. Tomar en cuenta sólo el punto de vista en el que el juicio es prioritario supone decantarse sólo por la comunicación, el manejo efectivo de signos, y elimina ese nivel básico que asegura el contacto con la realidad en que consiste el conocimiento.

⁵²⁵ Inciarte, F., IPS, p. 76.

⁵²⁶ Inciarte, F., FPSA, p. 89.

⁵²⁷ Inciarte, F., TSL, p. 155.

Esto es lo que hace la postmodernidad, a la que Inciarte describe críticamente de la siguiente manera:

La renuncia, en todo caso, a todo criterio [...], la renuncia a toda inmediatez, es decir, a todo conocimiento digno de ese nombre; la renuncia a la pobreza, sobre todo a la pobreza de espíritu, al conocimiento, mejor dicho, a la posibilidad de conocimiento sin lenguaje, de conocimiento primitivo pero fundamental; la renuncia a toda originalidad siempre igual, en favor de una originalidad siempre distinta (lo que hoy día se llama innovación o creatividad), por la que no se va al descubrimiento de la realidad sino a su continua creación –no sólo recreación–; la renuncia a lo único necesario, la opción por la riqueza, por la dispersión, por la diseminación; el triunfo del progreso *ad infinitum* [...]; es la [consecuencia] de la inauguración de la época de la representación, de la suplantación de la realidad por sus innumerables similes. Es, para decirlo brevemente, la negación de la cuarta vía que Santo Tomás encontró ya en el libro Alfa menor de la *Metafísica* de Aristóteles⁵²⁸.

Un apoyo para esta tesis de la primacía en este sentido de los conceptos frente a los juicios puede encontrarse en la forma de argumentar que Aristóteles emplea en su defensa del PNC según Inciarte –aunque en esto esté en desacuerdo con otros intérpretes de Aristóteles como, por ejemplo, R. Dancy–. Según aquél, todo el argumento aristotélico para justificar el PNC tiene lugar únicamente *en el nivel del concepto, del significar*, no del juicio o del significar-de⁵²⁹, pues para que la validez del principio se acepte no hace falta que se admita la validez de ningún juicio, sino que basta simplemente con que se reconozca que al menos *una palabra* tiene un significado, que es significativa para ambos interlocutores, esto es, basta con que se reconozca una mínima distinción de significado (ya que, entonces, si una palabra tiene un significado y no otros, no puede decirse que todo es y no es, no todo es indiferente ni, por tanto, igualmente verdadero). Como dice Aristóteles e Inciarte recoge:

Por lo demás, y como se dijo en las argumentaciones anteriores, frente a todas las doctrinas de este tipo [que se oponen al PNC] ha de exigirse del otro, no que reconozca que algo es o no es [es decir, un juicio], sino que diga algo que signifique algo, de modo que se discutirá a partir de una definición, tras haber establecido qué significa ‘verdadero’ o ‘falso’⁵³⁰.

Así, la razón por la que hay que considerar una proposición como “x es F y no-F” como contradictoria no es porque este tipo de juicio se haya determinado como inválido, sino que se debe a que se ha dado la misma significación a F que a no-F (por ejemplo, se ha considerado que hombre y no-hombre significan lo mismo) –lo cual significa que, si F y no-F no tuvieran el mismo significado, la proposición no sería contradictoria–. Es decir, el concepto determina el carácter contradictorio o no del

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁵²⁹ Cfr. Inciarte, F., FPSA, pp. 39-41.

⁵³⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1012b 3-8. Inciarte, F., FPSA, p. 41.

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

juicio, por lo que aquí se aprecia el sentido de la fundamentalidad del concepto de la que venimos hablando. Y, dado que ya hemos visto que el significado de las palabras no les viene o no depende de ningún juicio (ni la falta de significado de una palabra depende de que aparezca en un juicio contrario al PNC, en el que se atribuyan predicados contradictorios al mismo sujeto), se ve que el nivel de los conceptos y del significado ha de ser anterior al del juicio.

Si esto no se respeta y se invierte el orden de dependencia de conceptos y juicios, la diferencia entre significar y significar-de se relativiza, pues entonces se hace depender el significado de la predicación, del valor de verdad de los juicios, con las consecuencias que esto trae consigo. Y, en el caso de la defensa del PNC, esto implicaría caer en una petición de principio⁵³¹, pues la refutación que parte de un juicio y no de una palabra puede estar dando por supuesto precisamente lo que quiere probar, el PNC.

10. Una variante de la tesis de Grossmann del carácter proposicional de la percepción: la percepción como interpretación.

En conexión con la tesis grossmanniana del carácter proposicional de la percepción, y a raíz del párrafo 32 de *Ser y tiempo*, puede tratarse la cuestión que Heidegger plantea ahí de si la misma percepción es ya interpretativa. Según éste, sí lo es. Dice, por ejemplo, que “toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante”⁵³², es decir, incluye la estructura del ‘en-cuanto’, presenta el ente a la mano como algo-en-cuanto-algo, hace comparecer a las cosas articuladas de esta manera, aunque sólo sea de un modo implícito y todavía no temático o explicitado en el enunciado. Este ‘en-cuanto’ hace referencia a la totalidad respeccional desde la que algo se interpreta –que ya está comprendida en sí misma de manera previa–, desde la que parte toda comprensión. Es decir, es la manera de entender previa que sirve de base o fundamento para la interpretación, en tanto que ésta no tiene lugar nunca sin supuestos, sino a partir de un haber comprendido ya de alguna manera lo que se ha de interpretar.

Aunque las tesis de ambos autores, Heidegger y Grossmann, parecen similares – pues que la percepción sea interpretante implica que tiene carácter proposicional–, no

⁵³¹ Inciarte, F., FPSA, p.88.

⁵³² Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 149.

son asimilables en la medida en que la afirmación de Heidegger va ligada inseparablemente a su idea de que la percepción incluye como un momento constitutivo de ella la *precomprensión* de sentidos en que consiste nuestro estar en el mundo, a partir de la que aquella se desarrolla explicitando lo pre-dado. Esta idea no aparece en la filosofía de Grossmann, pues él reduce todo trato cognoscitivo con el mundo a la relación de intencionalidad con los objetos, que no se asienta en ningún supuesto ni está montada sobre ningún requisito previo, sino que se considera suficiente para explicar el conocimiento⁵³³.

Desde la perspectiva de Inciarte y la filosofía clásica se podría decir que la corrección de la tesis de Heidegger depende de lo que se entienda por interpretación en ella. Parece que tiene razón al concebir la percepción como interpretativa si esto se toma en el sentido de un rechazo a toda comprensión *atómica* de la percepción, como si sus objetos fueran puras sensaciones que se captan de manera aislada a través de cada uno de los sentidos respectivos. En contra de este atomismo perceptivo podemos constatar que las cosas se nos dan ya desde el momento inicial del conocimiento, desde el contacto primero con el mundo como-algo, en-cuanto algo, es decir, lo que captamos en la percepción son ya ciertos sentidos y no meramente puras sensaciones. Más abajo en el capítulo X trataremos acerca de esta postura epistemológica que ha sido refutada de manera incluso experimental.

Pero, si el interpretar implicado en la percepción se entiende como una auténtica mediación (como es, por ejemplo, la interpretación de un texto que nos resulta en principio extraño o difícil de entender), en este sentido no puede decirse que la percepción sea interpretativa, puesto que la percepción hace referencia a una *inmediación* sensible, a un contacto directo, inmediato con la realidad, en el que ésta se me da en su dimensión sensible (también hay una *inmediación* intelectual, que corresponde en la tradición clásica a la captación de los primeros principios). Por esto dice también Heidegger que no hay que entender el en-cuanto hermenéutico como una mediación interpretativa, pues aquél se ofrece ya en el objeto mismo, en la cosa percibida, es inmediato.

⁵³³ Únicamente el conocimiento del mundo mental interno al sujeto presupone o tiene como requisito previo su experiencia, según Grossmann (y no es, por cierto, simultáneo a ella, pues la experiencia del acto mental y los objetos fenoménicos es atemática en la medida en que lo que conozco en ella, en el acto de experiencia no es lo experimentado mismo, sino el objeto de la vivencia que es experimentada).

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

El error de considerar la percepción como una mediación surge como consecuencia de entenderla como compuesta de dos momentos distintos: un primer momento que hay que superar de ausencia de sentido, de caos de sensaciones sobre el que opera el sujeto, mediándolo, instituyendo sentido donde no lo había o éste era confuso, para dar lugar a su comprensión, que constituiría el segundo momento propiamente cognoscitivo de la percepción. Es decir, la percepción se concibe como interpretativa en el sentido de una mediación solamente si se entiende aquello de lo que es mediación, aquello a lo que se refiere como algo cuyo sentido no es accesible o no se muestra, pues la necesidad de la interpretación de algo sólo se da cuando su sentido no es patente o claro. Esto es lo que ocurre si se entiende el primer momento del acto perceptivo como un caos de sensaciones que afectan al alma. Grossmann rechaza repetidamente esta concepción de la percepción, como trataremos más abajo, y dice que, aunque vaya acompañada de actos de experimentar impresiones sensibles en el plano fenomenológico, ha de entenderse como un acto mental simple y no compuesto de otros. Así, si la percepción es una inmediatez sensible, si a través de ella se establece un contacto *directo* con lo real, no se puede decir que haga presente meramente un conjunto de sensaciones caóticas o desordenadas sobre las que el sujeto haya de imponer algún sentido, sino que éste viene dado desde la realidad misma.

Con la tesis del carácter judicativo o proposicional de la percepción, Grossmann está diciendo que los actos de percepción –si bien no se confunden con los actos de juzgar– tienen un rasgo característico de los juicios, a saber, que sus objetos son complejos, estados de cosas y no entidades simples. Si se tiene en cuenta que, frente al conocimiento sensible, la actividad de juzgar sí que supone una verdadera mediación (intelectual), una intervención de la conciencia al recoger ciertos aspectos y no otros de la realidad y conectarlos de cierta forma para dar lugar al juicio, se plantea la pregunta de *si la tesis de Grossmann del carácter proposicional de la percepción no será cuestionable si es que implica una comprensión de la percepción como mediación, en la medida en que ésta participa del carácter predicativo propio del juicio*. Es decir, la tesis de Grossmann resulta problemática sólo si el hecho de que la percepción tenga como objetos estados de cosas obliga a entenderla como operando una mediación, pues hemos visto que con la percepción se hace referencia más bien a una inmediatez sensible. Si, en efecto, se concibe la percepción como mediación a causa de su carácter proposicional, y si se tiene en cuenta que para Grossmann todos nuestros actos mentales

cognoscitivos son perceptivos, sensibles, habría que afirmar que todos ellos son mediaciones, negándose así todo contacto directo del sujeto con la realidad que quiere conocer (esto es precisamente lo que aporta según Inciarte, por una parte, la percepción sensible a nivel de la sensibilidad y, por otra, el concepto a nivel intelectual), de manera que se volvería imposible hablar, en último término, de conocimiento.

Pero, por otra parte, si se admite el hecho del conocimiento, no se puede decir que no haya *ningún* acto mental que entable un contacto directo con la realidad, que todos ellos sean puras mediaciones, pues, para que haya una mediación, ésta ha de partir de algo que es inmediato. Toda mediación ha de serlo de algo que se presenta de manera directa, por lo que no puede decirse que toda nuestra actividad cognoscitiva consista en pura mediación; es necesario que el que la lleva a cabo tenga en algún momento una captación inmediata de la realidad.

Por tanto, aquí se ve que es imposible entender la percepción como una mediación y, en lo que se refiere a Grossmann, el núcleo de esta posible crítica a su tesis de la percepción proposicional radica en la cuestión de *si el hecho de tener por objeto estados de cosas propiamente dichos implica o supone una mediación de la conciencia*. Es decir, si su propuesta de que el objeto de la percepción son estados de cosas transforma en una mediación esa percepción que el sujeto lleva a cabo. Si es así, su tesis de la percepción proposicional ha de ser rechazada por las consecuencias inaceptables que se derivan de ella, como se puede apreciar de manera más sencilla en la siguiente esquematización del argumento que acabamos de ver:

- (1) Premisa₁: Percepción = intermediación sensible.
- (2) Premisa₂: Actividad de juzgar (cuyo objeto son estados de cosas) = mediación, intervención de la conciencia.
- (3) Supuesto 1: (tesis de Grossmann) La percepción tiene como objeto estados de cosas, es proposicional, judicativa.
- (4) Supuesto 2: (3) implica una comprensión de la percepción como una mediación. Es decir, que la percepción tenga como objetos estados de cosas obliga a entender la percepción como mediación.
- (5) Supuesto 3: (tesis de Grossmann) Todo acto mental cognoscitivo es perceptivo, sensible.
- (6) Si (3), (4) y (5), entonces: Todo acto mental cognoscitivo = mediación

CAPÍTULO VII: ELEMENTOS ESTRUCTURALES DEL ACTO PERCEPTIVO

- (7) Si (6), entonces: No hay contacto cognoscitivo directo o inmediato con la realidad que quiere ser conocida.
- (8) Pero (7) es imposible (si se admite el hecho del conocimiento) porque el que opera una mediación ha de conocer de qué es mediación, es decir, toda mediación lo es de algo inmediato, ha de partir de algo inmediato.
- (9) Por tanto, quedan dos posibilidades, según (4) sea verdadera o falsa:
- a. Si (4) es verdadera, entonces, en contra de Grossmann hay que decir que (3) es falsa, a saber, que no es cierto que la percepción tenga como objeto estados de cosas, que sea proposicional o judicativa.
 - b. Si (4) no es verdadera, es decir, si la tesis de Grossmann del carácter proposicional de la percepción no implica concebir a ésta como una mediación, entonces no tiene porqué rechazarse (3) a causa de lo que hemos visto, pues no se seguirían las consecuencias de (6) en adelante.

Lo que está en cuestión es si efectivamente (4) es verdadera o no, pero, si nos aventuramos a decir lo que Grossmann contestaría a esto, creo que defendería que su tesis de la percepción proposicional no implica (4) en absoluto, y estaría de acuerdo con que la percepción es una inmediación sensible, un contacto directo con el mundo. Es decir, aunque tenga el rasgo característico del juicio de ser proposicional, él no dice – como afirma varias veces– que los actos de percepción sean actos de juicio y, por tanto, la percepción no supondría ninguna mediación.

Quizás Grossmann tiene razón en esto y no puede achacarse esa crítica a su filosofía, pues si algo está claro es que parte de un realismo perceptivo y, por tanto, como él enfatiza en diversas ocasiones, la percepción sensible tiene un carácter intuitivo, inmediato, en ella no se da ninguna mediación objetual (no percibimos las cualidades de los objetos mediante la previa experimentación de las impresiones sensibles que nos han causado). No obstante, con esto pueden advertirse los problemas que surgen al priorizar el juicio sobre el concepto, o al caracterizar la percepción con algunos rasgos del juicio (su objeto intencional complejo o su capacidad de verdad y falsedad), pues aparece el riesgo de perder el contacto inmediato con la realidad que tanto la captación sensible como los conceptos aportan en niveles distintos.

CAPÍTULO VIII

LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN DESDE LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DEL CONOCIMIENTO

Si bien tanto Inciarte como Grossmann concuerdan en admitir la existencia de conceptos (pues la tesis del carácter proposicional de la percepción no supone para Grossmann una eliminación de la distinción conceptos-juicios, sino que acepta ambos tipos de contenidos, pero considerando que los dos se expresan en proposiciones completas –y no en palabras aisladas, en el caso de los conceptos–, aunque de distintas formas⁵³⁴), los dos autores difieren en la explicación de su origen: mientras que para uno son resultado de la abstracción, puesto que no tenemos una captación inmediata, intuitiva de todas las dimensiones de la realidad a causa de nuestra constitución corporal, material; para el otro no son producto de una facultad distinta a la percepción pues, aunque reconoce que los conceptos son universales, considera a la sensibilidad capaz de lo universal. Es decir, defiende que los conceptos surgen del conocimiento sensible mismo en la medida en que sostiene que captamos la totalidad de la realidad de manera directa a través de él.

La aceptación de la tesis de cualquiera de los dos supone una previa justificación de por qué la explicación del otro es errónea, pues ambas tesis son opuestas. Por ejemplo, en el caso de Inciarte, la defensa de su concepción del conocimiento presupone de alguna manera la justificación de por qué la explicación de Grossmann –mucho más

⁵³⁴ Dice Grossmann: “No obstante, la distinción tradicional entre conceptos y juicios no desaparece del todo en nuestra opinión [...]. Ahora podemos distinguir entre dos clases diferentes de contenidos. Algunos contenidos se expresan por proposiciones de la forma ‘hay una cosa tal como A’, o ‘hay una propiedad tal como F’. Otros contenidos se expresan por proposiciones como ‘A es verde’, ‘el verde es un color bonito’, etc. Y podemos llamar a los contenidos de la primera clase conceptos y a los de la segunda juicios, sin olvidar, desde luego, que tanto los conceptos como los juicios resultan ser propiedades de actos mentales. Nótese, sin embargo, que esta distinción entre conceptos y juicios no tiene que ver con que un contenido se exprese por una palabra o por una proposición completa. Tanto los conceptos como los juicios se expresan, en efecto, por proposiciones completas. La distinción depende de qué clase de proposiciones expresa cierto contenido” (SM, p. 115).

simple en la medida en que sostiene que *todos* nuestros conocimientos tienen su origen en la percepción— no es correcta. Para Inciarte, así como para otros autores en acuerdo con la tradición clásica como Millán-Puelles, esto se debe a que el universal es inaccesible a la percepción. La explicación de por qué esto es así, de *por qué las facultades sensibles no son capaces de lo universal*, frente al empirismo radical de Grossmann, coincide con la justificación de la necesidad de distinguir dos tipos esencialmente distintos de conocimiento de los objetos y, en consecuencia, dos facultades irreductibles aptas para ellos que se dan en un mismo sujeto: sensible e intelectual, distinción que resulta eliminada en las filosofías sensistas como la de Grossmann.

Crear que la percepción puede presentarnos con lo universal se debe habitualmente a una consideración equivocada de éste, por ejemplo, del concepto como una imagen sensible confusa u oscura⁵³⁵ resultado quizás de un proceso sensible inductivo. Sin embargo, hay que decir que Grossmann no comete este error, pues no degrada el carácter propiamente universal de los conceptos, los reconoce como tales en su distinción con respecto a cualquier entidad particular, por lo que es plenamente consciente de la radicalidad de su tesis empirista de que la percepción puede presentarnos con lo universal en sentido estricto. Es decir, Grossmann defiende una visión del concepto no representacionista, en la medida en que se da cuenta de la diferencia fundamental de naturaleza entre los conceptos, propiamente universales, y las representaciones —que son siempre particulares como lo son las imágenes y, en consecuencia, son ‘cosas’ de la misma manera que aquello que representan—, distinción que pasó inadvertida en numerosas ocasiones en la modernidad (tanto por parte de racionalistas como de empiristas), y que nos sirve para recordar que Grossmann no es empirista al estilo de los empiristas clásicos, pues en su filosofía el empirismo, el sensismo no va unido a nominalismo. Esa concepción del concepto se muestra cuando afirma que su relación con aquello de lo que es concepto es una relación de *representación sin semejanza* (a diferencia de la relación de semejanza que, según él, defiende Aristóteles —aunque ya hemos visto que esto se basa en una mala

⁵³⁵ Esta comprensión del concepto tiene su origen en la idea racionalista de una distinción ambigua, solamente de grado (como lo claro y lo oscuro) entre lo sensible y lo inteligible. No obstante, como Millán-Puelles sostiene en un ejemplo, “la *idea* del sonido no se da sólo en los hombres que sufren de una torpe audición, ni tampoco esa idea se identifica con un simple recuerdo, porque todo sonido, por confuso que pueda ser, es siempre individual y no puede, por consiguiente, desempeñar la función de un tipo de ser común” (Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, pp. 253-254)

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

interpretación de éste, puesto que la tesis de Aristóteles y Tomás de Aquino es precisamente la contraria: las similitudes que son los conceptos no implican semejanza física—). Es decir, Grossmann entiende que los conceptos son contenidos mentales que tienen un carácter universal, son comunes a varios individuos que piensan en la misma cosa, pero, a causa de su peculiar empirismo y frente a la tradición, no les otorga un origen intelectual, abstracto, sino que considera que provienen de la percepción misma. Por ello no distingue en su gnoseología dos tipos de conocimiento, de lo particular y lo universal y, correspondientemente, dos capacidades o potencias cognoscitivas aptas para ellos. Desde su perspectiva, el prejuicio que supone la presunta necesidad de hacer esa distinción entre dos tipos de conocimiento tiene su fuente en lo que él considera un dogma que hemos aceptado ciegamente desde los inicios de la filosofía: la consideración de que la percepción no puede captar lo universal. Así, como parte de su defensa del carácter proposicional de la percepción defiende la captación sensible de lo abstracto además de lo particular, frente a la tesis de la localización por la que sólo lo concreto puede ser intuitivo sensiblemente.

Frente a él, Millán-Puelles dice explícitamente en línea con la tradición que también defiende Inciarte que *hay hechos o pruebas de sobra para justificar la necesidad de esta distinción*⁵³⁶. Es decir, según éste no toda realidad puede ser percibida, es decir, no todos nuestros conocimientos provienen de nuestras potencias sensitivas, y esto se debe a que considera que la percepción sólo puede darnos a conocer entidades individuales y concretas, no nos presenta con nada universal en tanto que tal, aunque, por otra parte, también tenemos conocimientos de este tipo. Sin embargo, Grossmann sostiene que la afirmación de la imposibilidad de que la percepción se haga con lo universal es una afirmación dogmática, como acabamos de ver. Por ello, la cuestión central a la que hay que dar respuesta desde este punto de vista es *por qué la percepción no es capaz de lo universal*, por qué no puede captar modos de ser u otro tipo de entidades universales. Una explicación adecuada de esto constituye la única crítica interna que puede afectar desde dentro a la teoría del conocimiento grossmanniana. A continuación vamos a ver algunos argumentos que apuntan en este sentido, algunos de ellos tomados de Millán-Puelles:

⁵³⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 253.

§1. La tesis de la captación sensible del universal se origina a causa de no haber reparado en una distinción fundamental entre las cosas o ciertos aspectos de ellas, por una parte, y los modos de ser de éstas, por otra.

Aunque es cierto que el objeto al que se dirige la percepción puede tomarse en su dimensión universal –es decir, como modos de ser o propiedades que explican, como dice el realista, la identidad cualitativa entre varios objetos–, *la percepción misma no lo capta en este sentido universal*. La idea de que el conocimiento sensible nos da a conocer lo universal se tiene cuando todavía no se ha hecho una distinción imprescindible respecto a las cosas, a saber, cuando todavía no se ha distinguido entre *una cosa o un aspecto de ella*, y *el modo de ser por el que se es esa cosa o se es un aspecto de ella*. Por ejemplo, cuando no se ha distinguido entre el rojo que veo, por ejemplo, el rojo de la mesa que tengo delante y el ser-rojo (que es, indudablemente, un *quid* sensible); entre la mesa misma que veo y el ser-mesa; entre el individuo que percibo y el ser-individuo o, siguiendo el ejemplo de Millán-Puelles, entre ‘algo que es fuego’ y el ser-fuego de esa cosa. Mientras que las primeras son cosas materiales, y respecto a ellas hay acuerdo entre los autores acerca de que pueden ser percibidas; aquello por lo que estas cosas son lo que son, esos modos de ser son universales (que, según la teoría clásica, se dan en potencia en la realidad y son actualizados y separados de otros modos de ser por la mente en conceptos), compartidos por varias cosas y, en consecuencia, no consisten en nada material. Por eso hay que decir, en tanto que no son individuos, que ni el ser-rojo es en sí mismo rojo ni el ser-fuego quema.

Tanto el hecho de que sean universales como el de que sean inmatrimales suponen un impedimento para que sean percibidos. En el primer caso, porque la conciencia de un modo de ser requiere dejar de tener presente el objeto determinado en que éste se da aquí y ahora, y pasar a ver lo que tiene en común con otros objetos que comparten esa misma naturaleza, y esta consideración parece estar ausente de las facultades sensibles. Es decir, la captación de un modo de ser exige, por una parte, haber separado ese modo de ser de la cosa que lo ejemplifica en una situación particular y, por otra, tomar en cuenta lo que es común a varios objetos, en el sentido de que puede ser predicado de todos ellos, y no parece que esto ocurra en la percepción, sino que ésta es una capacidad pegada al aquí y ahora, cuyo objeto es lo inmediato material. En el segundo caso, la imposibilidad de percibir un objeto inmaterial como estos modos de ser

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

se debe, como vamos a ver en el punto b), a que un objeto de estas características no puede constituir un objeto adecuado para una facultad orgánica como es la percepción externa.

Por esto, cuando veo el color rojo de este objeto (sin que esto implique hablar de propiedades particulares, sino simplemente de propiedades ejemplificadas), aunque se admita que esta propiedad es universal, no parece que en la visión misma se presente con esta índole. Pero, incluso aunque se admitiera que las propiedades son particulares y, por tanto, que es un rojo particular¹, por ejemplo, tampoco ese carácter particular podría ser percibido sensiblemente, la percepción no lo captaría de esta manera, como particular, puesto que el modo de ser particular, el ser-particular es un modo de ser universal, común a todas las cosas de ese tipo. De igual manera se puede decir que la vista capta la forma ‘rojo’ que se da en muchas cosas materiales, pero no capta en qué consiste el ser-rojo, el rojo como modo de ser que comparten varias cosas en el mundo y que es universal.

Como dice Millán-Puelles: “Los sentidos... no conocen lo individual como algo que es individual”⁵³⁷, ni como algo corpóreo ni material, aunque de hecho, efectivamente lo que captan tenga estos modos de ser. En otras palabras: “...si bien es verdad que los sentidos captan lo corpóreo, es verdad también que no poseen la capacidad de conocer lo común a todos los seres que poseen esa índole”⁵³⁸. Y el mismo sentido tiene esta otra afirmación: “Lo que los sentidos aprehenden tiene su “qué”, su modo de ser o índole, pero no es eso lo que aprehenden los sentidos”⁵³⁹.

Si tomamos el ejemplo del color rojo, no cabe duda de que a través del rojo que veo llego al concepto de rojo, a comprender el modo de ser, aquello en lo que consiste el ‘ser-rojo’, pero ambos –el ver rojo y el comprender o el tener el concepto de rojo– *no se identifican*, frente a lo que piensa Grossmann (según él, al ver el rojo capto directamente el concepto de este color), como en los puntos c) y d) se verá más detalladamente. También Garrido afirma⁵⁴⁰, siguiendo a Millán-Puelles, que es distinto *ver algo que es azul* (que es siempre un azul determinado o, podríamos decir en terminología grossmanniana, un azul ejemplificado) y *entender el ser-azul de algo* (que

⁵³⁷ Ibid., p. 252.

⁵³⁸ Ibid., p. 252.

⁵³⁹ Ibid., p. 251.

⁵⁴⁰ Cfr. Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 284.

supone entender lo que ese azul ejemplificado tiene en común con todos los demás objetos azules, cosa que implica que el azul ejemplificado que me ha servido para llegar a esta comprensión ya no tiene por qué estar presente, y entonces se toma la cualidad como predicable de muchos). Por tanto, observamos que la tesis de Grossmann en este punto puede deberse a la falta de esa distinción importante que hemos visto respecto a las cosas, cuya consideración permite afinar la diferenciación entre nuestros modos de conocer.

Si el conocimiento sensible no conoce lo universal en tanto que universal, ni lo particular en tanto que tal ni, en general, otros modos de ser como tales porque todos ellos son universales e inmateriales (aunque sean modos de ser *de* algo material y particular), *tampoco podrá captar lo máximamente universal o, mejor, trascendental como tal*, que es el *ser*. Esto significa, como afirma Millán-Puelles⁵⁴¹, que la percepción sensible no entiende o no juzga lo real que conoce como real (ni como irreal, como prueban las apariencias que tenemos, que son desveladas como tales sólo en un nivel intelectual por reflexión de lo que el conocimiento sensible presenta), en ella no se da esta reduplicación de la realidad, no tiene la capacidad onto-lógica, el ‘sentido’ de la realidad, la conciencia formal del ser que permite hablar en sentido propio de verdad y falsedad y que caracteriza, en cambio, al conocimiento intelectual por poseer su principio una reflexividad sobre sí mismo mayor que la que tienen los sentidos. Por ello, el conocimiento sensible capta sus objetos de modo puramente fenoménico, es decir, sin entenderlos (ni entenderse tampoco a sí mismo el sujeto de la percepción) como entidades reales (o irreales), que ‘son’ y, en consecuencia, sin tener tampoco una conciencia de los objetos como formalmente ajenos. Dice Millán-Puelles, “no es lo mismo conocer algo real que conocer que es real lo que se conoce”⁵⁴². O, también:

La presencia sensible de un objeto no es un juicio de la sensibilidad sobre este objeto, ni como en sí mismo real, ni como presente a la sensibilidad en tanto que objeto de ella. Ambos juicios son hechos por el entendimiento, que es la única facultad que puede hacerlos. La sensibilidad no es reflexiva. Se queda simplemente en ostensiva del contenido o materia de su objeto, sin referirlo ni a la realidad en cuanto tal, ni a la específica y propia realidad de la sensibilidad misma⁵⁴³.

Por esto se dice que la percepción proporciona un conocimiento sólo *relativo*, se mueve en cierto modo en un plano de inmanencia (y por ello da cabida a una

⁵⁴¹ Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 56.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 57.

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

multiplicidad o variedad de percepciones distintas de una única cosa, sin que quepa calificarlas, a causa precisamente de esa inmanencia, de erróneas ni verdaderas propiamente, pues lo caracterizado de esta manera se refiere de manera absoluta a la realidad). Pero esta inmanencia no es total porque, de hecho, el conocimiento sensible conoce formas reales de las cosas, aunque no las entienda como tales, y por la tendencia de la subjetividad que se muestra ya en la sensibilidad misma a trascender el plano de la inmanencia hacia lo transubjetivo, en tanto que no nos contentamos con los propios contenidos de conciencia⁵⁴⁴, que posibilitan que el conocimiento sensible constituya un verdadero conocimiento.

Por tanto, el conocimiento sensible no capta su objeto como un modo de ser; nos presenta cosas, incluso su carácter conveniente o perjudicial, sin que esto implique que entienda ni los modos de ser de estas cualidades (esto es, estas cualidades como modos de ser), ni los de las cosas que las tienen. Tampoco la captación del ser o del carácter formalmente real de estas cosas puede provenir de los sentidos por su carencia de una reflexión completa sobre sí mismos. Lo que estos perciben no es nada abstracto ni inmaterial, sino que tienen por objeto algo siempre particular (aunque no categorizado o reconocido por el sentido mismo como tal), por ejemplo, en el último caso de la percepción sensible de algo como bueno o malo de manera sensible, se percibe esto como ligado a la corporalidad o sensibilidad particular del cognoscente.

Este carácter individual no reconocido con el que se presenta todo a la percepción no se pierde por muy confusamente que el objeto se nos aparezca; es decir, la presentación confusa de un objeto no lo transforma en ningún caso en algo universal: siempre que veo, veo una cosa en concreto, por muy borrosa que la tenga ante la vista; oigo un sonido concreto, aunque no lo distinga muy bien; o toco una cosa individual, sin que el sentido mismo reconozca esto como un modo de ser de su objeto. Esto no implica admitir la existencia de propiedades particulares, ni que la percepción nos presente sus objetos de manera engañosa, presentándolos como algo particular cuando, en verdad, algunos de ellos son entidades universales, puesto que ya hemos visto que la percepción misma no nos muestra los objetos ni como entidades universales ni como particulares, ya que ambos son modos de ser universales. Simplemente éste es el modo como la percepción hace aparecer su objeto: ella presenta y conoce algo que el entendimiento a su vez puede entender –reconociéndolo en base a sus conceptos ya adquiridos o

⁵⁴⁴ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, pp. 22-23.

formando otros nuevos— como determinado modo de ser. Dado que el ser humano no sólo tiene (física o materialmente) ciertos modos de ser, por ejemplo, por los que somos individuos, seres corporales, materiales, etc., sino que, además, somos conscientes de ellos, nos auto-entendemos de esa manera, si es correcto lo que llevamos dicho, hay que decir que no podemos ser seres únicamente sensibles, sino dotados también de la potencia cognoscitiva para captar esos modos de ser universales e inmateriales.

1. Posible respuesta a la objeción.

Sin embargo, si se reflexiona un poco sobre la intención global de la teoría del conocimiento grossmanniana, se podría quizá responder a esta crítica que se le ha hecho que, más que ser realmente tal, cae presa precisamente del dogma que Grossmann rechaza volviendo simplemente a afirmar lo que éste establece. Éste es el peligro que continuamente se advierte al tratar de rebatir su tesis de que la percepción tiene como objeto también entidades universales: en el intento de mostrar su invalidez, limitarse a afirmar lo que Grossmann está precisamente cuestionando. En esta sensación de estar constantemente intentando liberarse del dogma, de encontrarse a uno mismo simplemente afirmándolo —que es lo que ocurre, además, a muchos defensores de las tesis clásicas y lo que Grossmann no se cansa de criticar— puede notarse el grado en el que estamos inmersos en esa concepción del conocimiento a la que se opone Grossmann y que ha estado presente en la filosofía a lo largo de siglos. La pregunta que se plantea es *por qué* la percepción no puede captar lo universal y, para responderla, no vale con limitarse a repetir el contenido de la pregunta, es decir, uno no puede contentarse con afirmar que el objeto de la percepción es, como siempre se ha creído, lo concreto y particular, puesto que esto no nos hace avanzar en la respuesta, sino que nos mantiene parados en el mismo punto que Grossmann está problematizando.

Además, se puede pensar que Grossmann sí tuvo en cuenta la distinción entre una cosa y su modo de ser cuando, por ejemplo, al criticar la visión de las cosas individuales como conjuntos de propiedades, dice que una cosa individual no es una propiedad, aunque ambas se refieran al mismo contenido. Por ejemplo: “Pero, seguro, una manzana no es una cualidad sensible. No es idéntica con un cierto color, o con una cierta forma, o con un cierto sabor. No es siquiera idéntica con la propiedad de ser una

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

manzana”⁵⁴⁵. Aquí se puede ver que distingue efectivamente entre algo que es una manzana y la propiedad (o el modo de ser) (universal) de ser manzana.

Si se considera que esa distinción entre, por ejemplo, el rojo y el ser-rojo constituye una respuesta limitada de ese tipo, esto puede deberse a que es una distinción, más que ontológica, *epistemológica*, que busca *fundar* –y no sirve, por tanto, para justificar– la distinción de dos facultades de conocimiento. Se puede considerar que esta distinción no es ontológica porque, si se toman en cuenta las propiedades, en la realidad no hay otra cosa más que propiedades ejemplificadas, esto es, no se dan propiedades en abstracto, no hay el ‘ser-rojo’ o la ‘rojez’, sino que esto responde únicamente a una consideración de la mente de esa propiedad en abstracto con base en la realidad.

Grossmann está de acuerdo con esto, pero lo que quiere decir él es que *el rojo ejemplificado mismo es un rojo universal a pesar de que esté ejemplificado*. Esto es, el estar ejemplificado de una propiedad o relación no la transforma en una propiedad particular, a diferencia de lo que se ha pensado en ocasiones. El Aristóteles empirista también considera que las propiedades que hay son sólo, obviamente, las propiedades que los individuos tienen, y coincide con Grossmann al pensar que éstas son universales. Por esto Aristóteles es realista y no nominalista al igual que Grossmann, a diferencia de lo que éste pensó, porque el universal se da ya en la realidad y no es una invención de la mente. Sin embargo, se separa de la posición grossmanniana porque para Aristóteles el rojo ejemplificado, que es el único que de hecho hay, *como universal se da sólo potencialmente en la realidad*, y para una consideración actual o explícita de él como tal se necesita la intervención de la mente. Grossmann, en cambio, es un realista más exagerado (como Duns Escoto, veremos), puesto que considera que los universales están ya de manera actual, plenamente en las cosas mismas (el hecho de que una misma propiedad pueda serlo de cosas muy distintas no implica una tesis de una multilocación del universal, puesto que, según Grossmann, los universales no están localizados en el espacio y tiempo –en las cosas espaciales y temporales que los ejemplifican– en la medida en que son universales⁵⁴⁶). En este sentido no se puede decir que Grossmann sea aristotélico (aunque en el ámbito ontológico se entiende a sí mismo

⁵⁴⁵ Grossmann, R., CSW, p. 57.

⁵⁴⁶ Y –habría que añadir– no se puede rechazar la existencia de universales simplemente por sostener que no están localizados, porque esto implica una visión errónea de que sólo existe lo que se da de esa manera, localizado.

como haciendo una revisión de la lista de categorías aristotélicas). Y tampoco puede decirse que sea platónico si, según él, los universales no están localizados (ni en un mundo de las Ideas ni en las cosas mismas). Pero, si hubiera que acercarlo más a uno de estos dos autores, puede reconocerse una proximidad mayor a Platón al menos en dos aspectos: primero, aunque no sea más que un aspecto puramente terminológico, por hablar de una relación de ejemplificación entre las cosas sensibles y los universales, y segundo y mucho más relevante para la teoría del conocimiento, en tanto que para Platón el universal se da también ya en acto, patente al conocimiento y no sólo de manera potencial. Éste es, además, el rasgo fundamental que caracteriza la posición respecto a los universales de Duns Escoto, por lo que se puede decir que hay motivos suficientes para reconocer en su teoría del conocimiento un realismo escotista.

Dejando al margen si esta respuesta a la objeción invalida a ésta o no, vamos a ver a continuación otras críticas a la tesis de Grossmann que sí la cuestionan verdaderamente y, en consecuencia, suponen un replanteamiento del carácter dogmático que Grossmann adjudica a la tesis contraria.

§2. El universal incorpóreo e inmaterial no es un objeto adecuado para una facultad de conocimiento sensible que se apoya o necesita de la materialidad del cuerpo para llevar a cabo su operación.

La demostración de esta tesis puede hacerse a partir de las siguientes premisas:

- Por definición la percepción es una capacidad de conocimiento sensible que tienen sólo los *seres materiales*, puesto que requiere de la intervención del cuerpo del cognoscente en la forma de ciertos órganos.

- Por otra parte, hay que notar que todo conocimiento requiere para poder darse de una *adecuación* o proporcionalidad entre el modo de ser del cognoscente y el del objeto conocido. Es decir, el conocimiento sólo puede tener lugar cuando hay un *paralelismo* entre la materia y forma del objeto y la materia y forma del cognoscente, entre la cognoscibilidad de las cosas y la capacidad de conocimiento del ser cognoscente, cosas ambas que dependen de sus respectivas formas, del grado de realidad del objeto conocido y del ser cognoscente, que es acorde con su grado de inmaterialidad. Por esto se ha dicho que el objeto más adecuado, proporcionado o más fácilmente cognoscible para la mente humana, que es la de un ser no solamente

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

espiritual, sino corporal (y que, por tanto, necesita de una mediación sensible), son las formas o los modos de ser inmatriciales de las cosas materiales y corpóreas, como decía Tomás de Aquino, y Millán-Puelles o A. Kenny recogen (no formas puramente inmatriciales, aunque éstas sean en sí mismas más inteligibles o cognoscibles por carecer de materia), puesto que nuestro conocimiento procede discursivamente mediado, a partir del conocimiento sensorial y, en la medida en que esas formas conocidas son *de seres materiales*, se pueden conocer también a partir de la sensibilidad. Dice Millán-Puelles:

El objeto propio y adecuado del entendimiento existente en un ser que no sólo es espíritu ni es solamente cuerpo ha de hallarse en la misma situación en la que está ese ser. De ahí que el objeto del entendimiento humano, en tanto que éste está afectado por esa situación propia del hombre, sea *el qué inmaterial de las realidades materiales sensorialmente aprehendidas*⁵⁴⁷.

Por tanto, hay que decir que, si la realidad fuera sólo formal, puramente inmaterial, el ser humano no podría conocerla, ya que todos tenemos experiencia de que nuestro conocimiento parte siempre de lo sensible y material (no obstante, a partir del conocimiento de esto podemos tener un conocimiento analógico y negativo de realidades puramente inmatriciales o espirituales); y si fuera sólo material, tampoco podríamos conocerla, porque la materia se vuelve cognoscible sólo cuando recibe una forma (aquello por lo que una cosa es lo que es).

- Por otro lado, parece que todos estarán de acuerdo en establecer una relación entre materialidad y particularidad, dado que toda cosa material es también concreta, está situada espacio-temporalmente. Paralelamente a esto, puede decirse también que lo abstracto, lo universal no es en sí mismo material, sino incorpóreo, aunque esté relacionado con las cosas del mundo físico.

Si esto es así, a partir de estas premisas se observa que lo universal *no puede ser percibido*, ya que, dado que es inmaterial, al carecer de cuerpo, *no es un objeto adecuado a las facultades sensibles*, que para conocer se apoyan en un órgano material, puesto que no se da la conmensuración necesaria para el conocimiento entre la facultad cognoscitiva y el objeto conocido: en la medida en que el conocimiento sensible tiene lugar con la mediación de un órgano material, ha de tener como objeto también algo de esta índole.

⁵⁴⁷ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 254.

En este punto se plantea el problema al que Grossmann hace referencia de que, si se dice que lo abstracto o universal no es material, entonces, al tratar, por ejemplo, el caso del color, nos vemos obligados a afirmar que éste no es una forma material, con la consecuencia contraria al sentido común de que no podría ser captado sensiblemente. Este problema se soluciona si se distingue el modo de ser de las formas en la realidad y su modo de ser en el entendimiento pues, como ya Aristóteles afirma, los colores son indudablemente formas materiales, no separadas de lo material (y, por tanto, captables sensiblemente), pero la recepción, posesión o presencia objetiva de lo sensible en el entendimiento tiene lugar sin materia (aunque se haga en un sujeto material y se refiera a algo también material, en este caso el color), y por ello se vuelve abstracto, esto es, si se considera el color en este respecto aparece como algo abstracto. Esto no implica que hayan de admitirse en la ontología propiedades particulares, ya que el hecho de que la percepción misma no capte algo como universal (ni como particular –hemos visto–, pues esto ya es un modo de ser universal), es decir, que no capte nada con carácter universal no significa que de hecho no pueda serlo, puesto que la percepción no tiene la última palabra respecto a las cuestiones ontológicas (sin ir más lejos, porque ella misma no tiene carácter ontológico, como hemos dicho). Como se advierte en el nivel intelectual, el universal se da ya en la realidad, aunque de manera potencial y no actualmente separada.

Por tanto, si se tiene en cuenta que el objeto de la percepción es necesariamente material –adecuado al sujeto también material que la lleva a cabo–, la consecuencia que se seguiría de afirmar con Grossmann que todos nuestros conocimientos son perceptivos es que *no podríamos conocer nada inmaterial o incorpóreo* ni, a causa de la relación que se ha establecido entre materialidad y localización espacio-temporal, carácter concreto de un objeto, e inmaterialidad y su carácter abstracto o universal, tampoco podríamos tener ninguna idea de algo puramente abstracto, al margen de toda materia. Sin embargo, no parece existir este límite a nuestros conocimientos, puesto que muchos de ellos se dirigen a objetos de ese tipo: podemos considerar las cosas materiales a nuestro alrededor al margen de su carácter particular, en su dimensión incorpórea y, en consecuencia, en su carácter universal.

A continuación vamos a ver al menos dos experiencias que apuntan al hecho de que el conocimiento sensible no tiene por objeto el universal.

§3. La experiencia en la que uno tiene una captación sensible de un objeto y, sin embargo, todavía no entiende qué es, invalida o, por lo menos, limita la validez de la argumentación de Grossmann a favor de la posibilidad de un conocimiento perceptivo del universal.

La tesis del conocimiento sensible de lo universal resulta cuestionada a través de la siguiente experiencia elemental que todos hemos vivido alguna vez, en la que se tiene un conocimiento sensible de un objeto y, a pesar de ello, se observa que todavía no se sabe bien qué es, cuál es su modo de ser o en qué consiste exactamente. A esto apunta Millán-Puelles cuando dice:

Si de una cosa que vemos preguntamos *qué* es, no se nos debe responder diciendo que ya lo estamos captando en la visión de esa cosa. Pues la cosa efectivamente ya la vemos, pero lo que queremos conocer no se reduce a lo que así está dado. La pregunta que hacíamos, y que aún no ha tenido ninguna contestación, se refiere al “qué” (que no vemos) de esa cosa (que vemos)⁵⁴⁸.

O, con el mismo sentido:

Las preguntas que a éste se refieren [al qué] no se contestan con ningún dato visual, ni con ninguno, tampoco, de los que nos pueden ofrecer nuestros demás sentidos. Respecto de todos esos datos, siempre nos podemos preguntar: ‘¿pero eso qué es, en qué consiste?’⁵⁴⁹.

Es decir, eso que en estas experiencias todavía no captamos, a pesar de tener conocimiento sensible de ello, es un *modo de ser*, el *qué* de la cosa, que es común, compartido también por otros objetos del mismo tipo pero que, a la vez, no se puede identificar con ninguno de ellos. En tanto que compartido por varios individuos, es *universal* en sí mismo, no consiste en nada individual ni concreto, no está ligado a ninguna materia particular, a pesar de que sea el modo de ser *de* algo material y corpóreo, *de* una cosa captada por los sentidos. Es decir, no pueden entenderse estos modos de ser universales como hacía Berkeley, como *individuos* universales, tal y como Millán-Puelles critica, esto es, como individuos que carecen de todas las propiedades o características que individúan a los objetos, puesto que una entidad de este tipo es un imposible, algo contradictorio, ya que “ningún individuo es un modo de ser común a varios”⁵⁵⁰ o, lo que es lo mismo, un modo común de ser de varios individuos no puede ser jamás pensado como un individuo, y esto no indica que los modos de ser no existan,

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 248.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, p. 248.

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, p. 251.

sino simplemente que estos no son cosas particulares⁵⁵¹. También Husserl denuncia el mismo error:

Un ángulo es algo que tiene triangularidad, pero la triangularidad no es a su vez algo que tenga triangularidad; la idea universal de triángulo, como idea de la triangularidad, es, pues, idea de lo que es tenido por todo triángulo como tal; pero no es la idea de *un* triángulo. Si llamamos a la significación universal *concepto*, al atributo mismo *contenido del concepto* y a todo sujeto de ese atributo *objeto del concepto*, podremos expresar lo mismo diciendo: es absurdo concebir el contenido del concepto a la vez como objeto del concepto o coordinar el contenido del concepto a la extensión del concepto⁵⁵².

A causa de esta confusión, algunos como Berkeley acaban diciendo que, si ese individuo universal no puede ser el objeto de las ideas por tratarse de una entidad imposible, su objeto ha de ser la *extensión* del concepto. Así, Berkeley dice al hablar de la relación de las ideas con sus objetos, como Husserl recoge y critica en su segunda investigación:

Y así como la universalidad de aquella idea [se está refiriendo a la idea de una línea que un geómetra dibuja en una pizarra] no se basa en que dicha idea sea el signo de una línea abstracta o universal, sino en que es *signo de todas las líneas rectas singulares, que puedan existir*, así debemos también admitir que la palabra línea debe su universalidad a la misma causa, esto es, a la circunstancia de designar indistintamente diferentes líneas singulares⁵⁵³.

No obstante, ya vimos que, según Grossmann, el objeto de una idea universal, por ejemplo, de la idea de rojo, no es el conjunto de cosas que comparten esta propiedad, sino la propiedad misma de ser rojo, y que el tipo de entidades que tienen extensión son propiamente los conjuntos, no las ideas ni las propiedades.

La manera de dar cuenta del conocimiento de Grossmann no contempla la posibilidad de esa experiencia habitual a la que Millán-Puelles alude, la vuelve inexplicable pues, según aquél, cuando queremos saber qué es una cosa, qué hay ante nosotros, incluso en su modo de ser universal, simplemente basta con “echar un vistazo y ver”⁵⁵⁴. Si esto fuera así, seríamos capaces de conocer los objetos simplemente con estar ante su presencia, sin necesidad de haber tenido otras experiencias de objetos similares o cosas de la misma clase. Pero, dado que esa situación en la que vemos una cosa o, en general, la conocemos sensiblemente y, a pesar de ello, encontramos que nos

⁵⁵¹ Cuando se admiten por error este tipo de entidades imposibles, es muy probable que se acabe rechazando la existencia de universales, de modos de ser comunes a las cosas que sean objetos característicos del entendimiento, como le ocurrió a Berkeley al desvelar tal objeto como algo contradictorio.

⁵⁵² Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2ª Investigación, p. 315.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 348.

⁵⁵⁴ Grossmann, R., CSW, p. 39.

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

falta todavía por conocer aún más de ella, que no la entendemos o seguimos ignorando su modo de ser, en qué consiste, dado que ésta es –decíamos– una experiencia cotidiana que indudablemente todos hemos tenido, hay que decir que la explicación grossmanniana del conocimiento resulta en este punto errónea o, por lo menos, incompleta. Además, puesto que en esa experiencia lo que nos resulta inaccesible a la captación sensible es un modo de ser que es universal, se puede concluir frente a Grossmann que la percepción no puede tener a estos como objeto.

Esto significa que los universales no pueden ser alcanzados por ninguna inducción sensible. Hay que admitir otra acción cognoscitiva aparte del conocer sensible, que es el *entender* el modo de ser, el qué son los objetos, que no puede asimilarse a un comportamiento inductivo que procede generalizando a partir de casos particulares, puesto que entonces las definiciones o leyes resultado de ese proceso inductivo no serían verdaderamente tales al carecer de necesidad y de un carácter verdaderamente universalizable, estarían regidas por una mayor o menor probabilidad. Sin embargo, esto no parece acorde con la experiencia que tenemos en las ciencias, puesto que consideramos un gran número de enunciados en ellas como necesarios y verdaderamente universales, y muchos de ellos no son alcanzados mediante un proceso sensible inductivo, sino a través de un único acto de captación del objeto al que se refieren, que va más allá de su dimensión sensible, a comprender su aspecto o modo de ser universal (estos enunciados son *a priori*, según los denomina Grossmann, no porque no procedan de la experiencia, sino porque no son resultado de una inducción a partir de casos particulares⁵⁵⁵). Entonces se aprecia la necesidad de admitir dos capacidades o modos de conocer irreductibles que marcan la diferencia entre esa inducción sensible y la comprensión del universal, puesto que la experiencia que hemos visto apunta claramente al hecho de que no nos conformamos con un conocimiento sensible de los objetos, pues sabemos que no todo es patente a la percepción. Y, aunque cada una de estas capacidades cognoscitivas es adecuada a un tipo diferente de conocimientos, no se ejecutan separadas ni respecto a diversos objetos, sino respecto a dimensiones diferentes del mismo objeto.

⁵⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 263. Aunque Grossmann admite este tipo de enunciados no alcanzados por inducción, quizá se debe al hecho de que considera la sensibilidad como la única fuente de todos nuestros conocimientos el que rechaza –coherentemente con su sistema– la existencia de una necesidad *de re*, y que sostenga que sólo hay necesidad *de dicto*, condicionada al cumplimiento de determinadas leyes o derivada de nuestra capacidad de imaginación.

§4. En la consideración del lenguaje se tiene otra experiencia que muestra la imposibilidad de captación sensible de lo universal.

Otro indicio que apunta a que la percepción no puede ser la única fuente de todos nuestros conocimientos es el siguiente. Si se toman varias preferencias o muestras de una palabra cualquiera, por ejemplo, “casa”, tanto en un mismo idioma como en distintas lenguas, se ve que lo que todas ellas tienen en común, lo universal que comparten es que tienen un mismo *significado*, a pesar de que son distintas físicamente entre sí (en mayor o menor grado, según sean *casos* distintos de un mismo *tipo* o, en la consideración de lenguas diferentes, si se trata también de diferentes tipos). En este caso es claro que de ese significado universal no pueden hacerse cargo las capacidades sensibles, que no es captado por nuestras potencias sensitivas, como de hecho todos tenemos experiencia. Es decir, en este ámbito resulta fácil advertir la diferencia entre dos acciones cognoscitivas, puesto que la captación sensible del componente material del lenguaje (la escritura o los sonidos) no equivale a la comprensión del sentido o significado de las expresiones; ésta última no se alcanza simplemente a través de la percepción sensible de las palabras. Como afirma Millán-Puelles, las “palabras no son, en manera alguna, lo expresado al usarlas (tal y como sucede, por poner otro ejemplo, con la palabra ‘hombre’, la cual, evidentemente, no es ningún ser humano)”⁵⁵⁶.

Esto mismo se advierte al considerar propiedades no físicas como el ser inteligente pues, aunque algunos indicios o manifestaciones tuyas sean sensibles (por ejemplo, se puede ver el comportamiento de alguien, u oír lo que dice), ellas mismas no pueden ser percibidas directamente, ya que para ello hace falta entender el significado de tales indicios, que no puede determinarse sobre la base de la pura captación sensible. Lo mismo ocurre, según dice Frege, con las estructuras lógicas de los argumentos (*modus ponens*, *modus tollens*, reducción al absurdo, etc.), que no son propiamente percibidas, sino entendidas en base a lo percibido sensiblemente⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 249.

⁵⁵⁷ Grossmann considera este argumento que utiliza Frege para argumentar que los números no pueden ser percibidos y lo critica en CSW, p. 40.

§5. La diferente participación del cuerpo en la adquisición de nuestros conocimientos apunta también a una distinción entre ellos, de manera que no pueden ser todos ellos homogéneamente sensibles.

La necesidad de diferenciar varios modos de conocer se muestra de manera reflexiva al darnos cuenta de que algunos de nuestros conocimientos no se logran sin una intervención directa o actualización de nuestros órganos corporales, en el sentido de que la captación del objeto presupone una afección o estimulación física de alguno de nuestros órganos. En cambio, esto no ocurre respecto a otros conocimientos, que pueden originarse no sólo sin que el cuerpo resulte físicamente afectado, sino también incluso sin la intervención directa de ningún órgano corporal, en el sentido de que los objetos de este tipo de conocimientos no están limitados por los umbrales de una supuesta disposición material del cognoscente, ni por el medio que le separa de su objeto (la presencia o ausencia de éste), aunque al fin y al cabo también tomen como punto de partida último el conocimiento sensible.

Esta diferencia de condiciones para el conocimiento parece apuntar también a distintos tipos de él y, correspondientemente, de facultades cognoscitivas, según participe en ellos la materialidad de nuestro cuerpo de manera inmediata o no o, lo que es lo mismo, según sus distintos grados de inmaterialidad. Así, cabría diferenciar, por una parte, el conocimiento de los *sentidos* que, aunque no se reduce a la afección física de los objetos en los órganos, requiere de ella para ejercer su operación, para tener la presencia inmaterial de sus objetos, en él interviene nuestra corporalidad de manera directa hasta el punto de que el conocimiento de alguno de nuestros sentidos (los que Millán-Puelles llama formalmente intrasubjetivos) no se da fuera de la sensación, es decir, sin que el sujeto resulte transformado o alterado físicamente (por ejemplo, no puedo percibir el frío sin enfriarme yo misma). En esa medida el conocimiento sensible tiene por objeto correspondientemente también algo material y corpóreo, las formas sensibles y materiales de las cosas. Y, por otra parte, el conocimiento del *entendimiento*, cuya operación, aunque mediada por la de los sentidos que toma como punto de partida, no necesita de ningún órgano de la misma manera que los sentidos, ni tampoco resulta en él el sujeto cognoscente afectado de ninguna manera física (dice Millán-Puelles, por ejemplo, que “la intelección del calor no nos calienta, mientras que, en cambio, la

sensación correspondiente no se da sin que ascienda nuestra temperatura”⁵⁵⁸). Por ello también su objeto es algo incorpóreo: un *modo de ser* que, a pesar de serlo en muchas ocasiones *de cosas materiales*, en sí mismo no es nada material, sino *universal* en tanto que es lo que las cosas individuales del mismo tipo comparten.

§6. Admitir la tesis empirista de Grossmann de que todo nuestro conocimiento del mundo es perceptivo, intuitivo y directo (y, por tanto, que la percepción puede captar también lo universal) implica una concepción del sujeto humano como un ser puramente espiritual, carente de materia.

Los límites de nuestro conocimiento, el grado en que podemos conocer y, en general, las operaciones de las que somos capaces dependen o son adecuadas a nuestro modo de ser, a nuestra constitución como determinados tipos de seres. Si se tiene en cuenta, como afirma Millán-Puelles⁵⁵⁹, que somos una subjetividad reiforme –es decir, que tenemos cierto carácter de cosa en la medida en que en nuestro ser la forma como principio de operaciones está unida a la materia, está mediada corporalmente, por lo que somos afectables o determinables físicamente (y no sólo intencionalmente) por condiciones materiales, con la consecuencia de que nuestra conciencia es sólo relativa y no absoluta–; si se tiene esto en cuenta –decía–, el grado de nuestra capacidad de conocimiento y, a su vez, de nuestra propia cognoscibilidad (el grado en que podemos ser conocidos por otros) han de ser adecuados a nuestro modo de ser material, a la materialidad de nuestro cuerpo. En concreto, son inversamente proporcionales a la opacidad de nuestro ser material, es decir, tenemos un grado de conocimiento y de cognoscibilidad según o de acuerdo a nuestro grado de inmaterialidad entendida en el sentido de formalidad. Ésta, la inmaterialidad (no la espiritualidad, puesto que también tenemos conocimiento sensible para el que es imprescindible el cuerpo), tanto del sujeto cognoscente como del objeto en tanto que conocido, es un *requisito necesario para conocer*⁵⁶⁰ porque, para poder recibir las formas de las cosas (ser informado) no

⁵⁵⁸ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, pp. 249-50.

⁵⁵⁹ Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, pp. 66-68.

⁵⁶⁰ No obstante, también hay que decir que, junto a la *inmaterialidad* que es necesaria para que se dé todo tipo de conocimiento, la *materialidad* es otro requisito indispensable, al menos para el conocimiento sensible y, correspondientemente, para la irrealidad –impropia, como hemos visto– sensible, para el error *per accidens* de la sensibilidad, puesto que el cuerpo orgánico es condición de posibilidad, es un elemento material necesario para la percepción de los sensibles propios, también materiales, de los diferentes órganos, hasta el punto de que puede llegar a intervenir como condicionante o con-causa de lo percibido

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

materialmente, sino de otra manera, cognoscitivamente, el ser que las recibe no ha de ser totalmente material, ha de ser algo más que materia, y una cosa es cognoscible en tanto que no es pura materia. Dice Millán-Puelles, por ejemplo:

Lo que hace posible al conocimiento, que es la presencia inmaterial de un objeto a un sujeto, estriba justamente en la inmaterialidad, susceptible de grados, de este último. También influye la del objeto, pues mientras menos material es algo, es recíprocamente más formal, y por lo mismo más capaz de informar y, en general, de cualquier efecto⁵⁶¹.

También J. García López se refiere a la inmaterialidad como raíz del conocimiento, y recoge varios textos de Aristóteles y Tomás de Aquino en los que se pone de manifiesto esta necesidad:

Pero la perfección de una cosa no puede estar en otra según el ser determinado que tiene en aquélla, y por eso para que la perfección de una cosa pueda existir en otra es necesario que se la considere sin aquello que por naturaleza la determina. Y como las formas y perfecciones de las cosas están determinadas por la materia, de aquí que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto que está separada de la materia, y de aquí también que aquello en lo que se recibe tal perfección tenga que ser inmaterial, ya que si fuese material la perfección sería recibida en él según algún ser determinado, y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, esto es, en cuanto que siendo perfección de una cosa puede también existir en otra⁵⁶².

Tomando esto en cuenta, que el grado de conocimiento de un ser depende de su modo de ser, se puede ver que, si se admite con Grossmann que tenemos un conocimiento intuitivo, inmediato de las cosas, de todas las formas de los seres incluyendo las universales, *habría que entender al ser que tiene ese conocimiento como una subjetividad puramente inmaterial*, que se identifica de manera idealista plenamente con su conciencia, puesto que el grado de conocimiento por el que se captan todas las cosas por pura intuición corresponde al de un ser que carece completamente de

en el caso de la captación de algunos sensibles propios (los que Millán-Puelles llama formalmente intrasubjetivos, como hemos visto).

Por tanto, la relación de conocimiento *sensible* exige, además de la inmaterialidad en un sentido, en otro sentido la materialidad de ambos términos: por una parte, la materialidad orgánica del cognoscente, que acabamos de ver y, por otra, la materialidad del objeto percibido, pues éste ha de ser verdaderamente material incluso aunque resulte ser irreal, es decir, incluso aunque su materialidad no sea real, puesto que no es irrealidad inteligible, y sólo así puede explicarse la inmediatez con que lo captamos en la percepción, como Millán-Puelles especifica.

Por tanto, al tratar la cuestión del conocimiento, no sólo quien rechaza desde una posición materialista cierto grado de *inmaterialidad* en el sujeto y el objeto de esa relación, sino también quien rechaza de manera idealista la *materialidad* del cognoscente y del objeto conocido (como hacen Berkeley y otros idealistas absolutos) tiene serias dificultades para dar cuenta del conocimiento o de algún tipo de él. En el primer caso de materialismo, se elimina de raíz la posibilidad de cualquier conocimiento. Y, si bien en el segundo caso de idealismo no resulta esta consecuencia tan drástica, sí que se vuelve imposible en él al menos todo conocimiento sensible al desaparecer todo el ser de lo sensible y, por tanto, tampoco puede el idealista explicar o dar cuenta del error sensible.

⁵⁶¹ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, pp. 330-331.

⁵⁶² Tomás de Aquino, *De Veritate*, 2, 2. En García López, J., "El idealismo de Tomás de Aquino", p. 71.

materia. Esto es lo que afirma Millán-Puelles respecto de los que defienden la existencia de una intuición intelectual en el hombre, pero también podría aplicarse a la tesis de Grossmann de una intuición sensible que nos presenta con todos nuestros conocimientos:

Todas estas teorías [se refiere a las innatistas y las que defienden la captación de la realidad sin mediación sensible] ignoran, o menosprecian, la unidad sustancial del hombre, ya que eliminan la función del cuerpo humano como algo a lo que de hecho se halla unida la capacidad de entender que el hombre tiene⁵⁶³.

Dado que esa descripción no se corresponde con lo que somos, tampoco puede ser acertada la concepción del conocimiento que expone Grossmann. No somos plenamente inmatriciales porque somos un cierto tipo de cuerpo, y por ello nuestro conocimiento de las cosas no es inmediato, no tenemos intuición directa de su esencia, sino que *conocemos de manera necesariamente mediada*: a partir del conocimiento sensible, y junto con la ayuda del lenguaje en el que estamos, formamos intelectivamente conceptos al encontrar alguna *unidad de especie* entre las cosas, al descubrir semejanzas de “tipo” o identidades entre ellas, por ejemplo, cualitativas (y así formamos, por ejemplo, el concepto de los colores u otras cualidades sensibles), cuantitativas (con las que formamos conceptos de unidades de medida, por ejemplo), categoriales (por las que formamos los conceptos de los tipos supremos de cosas o categorías), etc. Los conceptos de estas formas empapan nuestro lenguaje y son ellos precisamente los que le dan sentido como lenguaje, es decir, como comportamiento simbólico en tanto que son el medio en el que conocemos la realidad, que nos pone en presencia de ella.

§7. Además, ni los sentidos externos ni otras facultades sensibles internas pueden tener por objeto la *naturaleza* de las acciones de las propias facultades humanas ni de éstas mismas.

Una prueba más de que la percepción no puede ser el origen de todos nuestros conocimientos se encuentra en el hecho de que somos conscientes de las acciones que llevamos a cabo, tanto de las cognoscitivas como de otro tipo (y también de la falta de ellas, por ejemplo, sabemos cuando no vemos, si en un momento no lo hacemos), y las conocemos, así como a nuestras propias facultades y, sin embargo, *no parece que éstas*

⁵⁶³ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 258.

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

sean objeto de ninguno de nuestros sentidos externos: el ver (y el no ver) no se ve –se decía en la tradición clásica– y, como Millán-Puelles sostiene, “el entender, la intelección, no suena y, por tanto, no es objeto de audición. Y, si los actos de entender no suenan (ni siquiera los actos de entender el sonar), tampoco puede sonar la facultad de entender”⁵⁶⁴. Así Millán-Puelles concluye que la naturaleza de estos actos de entender ha de ser captada mediante una capacidad intelectual que sea inorgánica que, al carecer de la opacidad de la materia, pueda volverse sobre sí misma para entender sus propias acciones y, desde éstas en un movimiento de reflexión cada vez mayor, entenderse a sí misma, su diferencia respecto a otras facultades y, en último término, al principio en que se enraízan todas ellas.

Sin embargo, se puede decir a favor de Grossmann que él no afirma que las acciones de nuestras potencias cognoscitivas, por ejemplo, nuestros actos mentales sean captados por la percepción externa (obviamente, el ver no se ve –diría él–), sino que él habla de la *experiencia* como fuente de estos conocimientos y del de otras entidades fenoménicas como las impresiones sensibles, los contenidos mentales, etc., es decir, la considera como una percepción (aunque atemática) del ámbito interno al sujeto: los actos mentales, sean del tipo que sean, no sólo los cognoscitivos, son experimentados, no percibidos:

A través de la experiencia, por otro lado, conocemos nuestra propia vida mental interna. Sabemos que hay dolores, no al percibirlos, sino al sentirlos. Sabemos que hay pensamientos, esperanzas, y deseos, porque los tenemos. Y sabemos que hay impresiones sensibles, porque las sentimos⁵⁶⁵.

Por ello dice, como vimos, que, aunque en un sentido diferente al de la tradición platónica, él también habla de dos ojos de la mente: el de la experiencia y el de la percepción, cada uno de los cuales tiene objetos distintos, pero no categorialmente distintos, frente a la tradición, pues ambos nos proporcionan el conocimiento tanto de cosas abstractas como concretas⁵⁶⁶.

No obstante, para Grossmann los actos de experiencia son también actos de la sensibilidad, esto es, considera a la experiencia como otra “facultad” de conocimiento sensible, por lo que al fin y al cabo *no se puede decir que se distinga de manera*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 252.

⁵⁶⁵ Grossmann, R., CSW, p. 19.

⁵⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 48.

fundamental o esencial, como un tipo de conocimiento diferente, de la percepción, sino sólo por el ámbito de objetos que captan, según sean internos o externos al cognoscente.

Por esto, aunque puede decirse que al menos la conciencia o experiencia de los actos u operaciones de los sentidos externos puede ser ella misma *sensible*, proveniente de una capacidad también sensible –si bien distinta a la de los propios sentidos externos–, del sensorio común como facultad de la sensibilidad interna, según se ha dicho en la tradición clásica; *el conocimiento propiamente dicho* (no sólo su experiencia) *de aquello en lo que consisten estas acciones cognoscitivas sensibles, del modo de ser de éstas* (y de otras, si es que las hubiera) *no puede consistir en un acto de la sensibilidad misma* porque, en la medida en que estas operaciones cognoscitivas no son en absoluto materiales (aunque partan de ciertas condiciones corporales o de una afección orgánica, aunque requieran de la intervención directa del cuerpo para poder llevarse a cabo), no son un objeto adecuado para ninguna facultad sensible y, por tanto, orgánica, como hemos visto.

Es decir, hay que tener en cuenta que la actividad que lleva a cabo el sensorio común, el *sentir* o *experimentar* el ver o la acción de cualquier otro sentido externo, o *sentir* la diferencia entre la acción de un sentido externo y la de otro, es algo muy distinto a *entender* esa acción, tener una idea de ella o entender las diferencias entre unas y otras, y esto es lo que marca precisamente la diferencia entre el nivel sensitivo y el intelectual. Dice Millán-Puelles, por ejemplo:

El ‘sensorio común’ es la potencia por la que se tiene la sensación de cualquier sensación externa, cosa muy distinta de la potencia por la que se tiene la ‘idea’ de cualquier sensación. Dicho de otra manera: el sensorio común no entiende, sino que siente las sensaciones externas. [...] El sensorio común no entiende que esos objetos [cada uno de los sensibles propios de los sentidos externos] sean distintos: simplemente los siente distintos⁵⁶⁷.

Y de aquí concluye Millán-Puelles que el sensorio común no juzga. Por tanto, se podría decir, siguiendo también un ejemplo suyo, que ni la vista ni el sensorio común captan el *qué* propio de la visión, aquello en lo que esta acción sensorial consiste, porque esto no es de orden sensible. Entonces, si se dice con Grossmann que respecto de nuestras acciones cognoscitivas sólo tenemos experiencia o conciencia (que son actos sensibles) o se habla de un conocimiento de ellas (en la inspección –que no tiene lugar, de acuerdo con Grossmann, simultáneamente a su experiencia–) de naturaleza también sensible, todo conocimiento de estos actos, del modo de ser característico de

⁵⁶⁷ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 346.

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

cada uno de ellos resultaría imposible, ya que un acto sensible de conocimiento ha de tener por objeto algo similar a él, pues para que haya conocimiento es necesario que se dé la correspondencia de la que hemos hablado entre la potencia cognoscitiva y el objeto que ha de conocerse.

Además, se puede añadir contra la tesis de Grossmann el hecho de que tenemos también conciencia o experiencia de acciones mentales no perceptivas; es decir, muchos de nuestros actos mentales (dudar, pensar, preguntar, valorar) no parecen actos de la sensibilidad, no se nos ofrecen de esa manera, por lo que desde este nuevo punto de vista se apunta a la necesidad de admitir un conocimiento no sensible cuyo objeto adecuado sean, entre otras cosas, este tipo de objetos inmateriales, el modo de ser de las acciones cognoscitivas.

§8. La defensa de Grossmann de la captación sensible del universal proviene del rechazo a una interpretación muy concreta de la tesis de la distinción entre dos facultades cognoscitivas, por lo que, si esta interpretación determinada resulta cuestionada, la crítica de Grossmann a esta distinción quedaría sin fundamento, volviéndose, por tanto, injustificada.

Podemos recordar que la crítica de Grossmann a una diferenciación de facultades de conocimiento tenía su origen en una cierta interpretación de ella –que él atribuía, en concreto, a Platón– por la que se entiende que la potencia sensible y la intelectual tienen objetos no sólo categorialmente distintos, sino tan separados que se encuentran en ámbitos diferentes y, en consecuencia, proceden independiente y separadamente la una de la otra. A esta idea se opone Grossmann fuertemente en su crítica explícita a la filosofía platónica y, desde ella, a toda la tradición que ha seguido su estela diferenciado dos modos de conocer. En este rechazo puede encontrarse precisamente un motivo fundamental para el origen de su concepción empirista radical de que la percepción misma nos da a conocer lo universal, puesto que no hay forma más clara de unificar esas dos facultades que reducirlas a una sola.

Es cierto que si se interpreta en este respecto a Platón como lo hace Grossmann, en el sentido de que el ojo intelectual de la mente capta las propiedades, y el ojo sensible, los individuos, de manera independiente entre sí, sin duda parece *falsa*, porque tenemos la experiencia de la que hemos hablado en el epígrafe 4.7 del capítulo VII de

que conocemos las entidades en relación, de que al conocer una entidad conocemos al mismo tiempo también algunas propiedades suyas y viceversa, es decir, conocer las propiedades implica simultáneamente conocer la cosa, puesto que no tenemos otro camino para ello. Es decir, no cabe duda de que no hay una facultad que perciba lo concreto y otra que perciba lo abstracto *separadamente*, no se dirigen a sus objetos como si una se ocupara de una cosa y otra de otra *de manera independiente* porque, como afirma Grossmann, tampoco las entidades categorialmente distintas se dan de manera aislada: no hay propiedades sin ejemplificar, al margen de las cosas, ni individuos sin propiedades. Pero de esto –de que no haya dos modos de conocer que se dirijan a sus objetos separadamente– *no se sigue necesariamente* que tenga que haber sólo *una* facultad que capte tanto lo abstracto como lo concreto exterior. Es posible que se den *dos*. Es decir, quizá puede encontrarse una *vía media* entre la posición platónica y la de Grossmann en la que se admita la existencia de *dos capacidades cognoscitivas distintas e irreductibles, pero que funcionan de manera interrelacionada*. Ésta es la solución intermedia que aporta Aristóteles, que puede aducirse frente al rechazo de toda distinción de facultades.

Es decir, si, a partir de las dificultades que hemos visto que surgen respecto a la tesis de Grossmann, se admite la existencia de dos facultades de conocimiento esencialmente distintas, hay que darse cuenta de que esa distinción *no implica que ambas ejerzan su operación separadamente ni respecto de objetos diferentes*. Como dice, por ejemplo, Millán-Puelles:

La diferencia esencial entre intelección y sensación no se opone a que ambas concurren en un mismo sujeto cognoscente y a propósito de un mismo objeto conocido⁵⁶⁸.

O también:

Así, pues, distinguimos entre *ver* y *entender* como dos hechos irreductibles entre sí, aunque ambos puedan versar sobre uno y el mismo dato⁵⁶⁹.

Por ejemplo, en los juicios en que se predica algo universal de un individuo se puede observar que una misma cosa (en sus diferentes dimensiones) es objeto de ambas potencias, inteligencia y sensibilidad. Esta relación entre ambas facultades cognoscitivas se concreta en la teoría del conocimiento aristotélica como una *mediación que el conocimiento sensible opera respecto al intelectual*. Ésta hace referencia, por un

⁵⁶⁸ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 254.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 248.

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

lado, a que la comprensión del modo de ser de un objeto por parte del entendimiento presupone o se apoya en los datos empíricos aportados por los sentidos que se dirigen al mismo objeto, que sirven de material, de base o punto de partida sobre el que se realiza la comprensión intelectual, sobre el que se proyecta la facultad intelectual. Y esta relación también se observa, por otro lado, porque captamos lo inteligible como referido a lo sensible, precisamente porque eso inteligible es el modo de ser *de* algo sensible. En una línea similar a Aristóteles, también Kant decía que “las categorías sólo tienen significado en relación con la unidad de las intuiciones en espacio y tiempo”⁵⁷⁰. Es decir, si bien los conceptos no se obtienen de la experiencia, sólo se pueden utilizar referidos a ella, no cabe un uso trascendente de las categorías. Y así también dice que “hay que hacer sensibles los conceptos” y “hacer inteligibles las intuiciones”. Millán-Puelles explica esta mediación, a la que considera como fáctica y no necesaria ni exigida por ninguno de los tipos de conocimiento relacionados por ella, de la siguiente manera: dice que consiste en que “el entendimiento humano necesita, para captar a su modo y manera sus objetos, que estos sean captados por nuestras facultades sensoriales, según el modo y la manera propios de ellas”⁵⁷¹. Aquí se ve también que, si bien no hay separación entre ambas facultades (como se aprecia de manera especialmente clara en el juicio en que atribuimos una idea universal a algo que está siendo objeto de nuestros sentidos), *la conexión entre ellas* –que se concreta en que el conocimiento de una sirve de punto de partida o prerequisite para el de la otra– *no implica su confusión o identificación*, la reducción de una a otra, como ocurre, en cambio, para Grossmann, es decir, no significa “ni que nuestros sentidos sean inteligentes, ni que nuestra inteligencia sea sintiente”⁵⁷², puesto que el origen sensible de la comprensión intelectual no afecta o no impide su carácter propiamente intelectual, su trascendencia más allá del conocimiento sensible.

Esta mediación de la sensibilidad tiene sentido en dos aspectos: por parte del *objeto*, puesto que la forma o el modo de ser que el entendimiento conoce es *del* ser material que los sentidos captan y, por tanto, se da precisamente ‘en’ él. Como dice Millán-Puelles, “la necesidad del dato empírico para que se dé la intelección de la forma de ser de lo material no sería explicable si esta forma de ser no estuviese realmente en

⁵⁷⁰ Kant, KrV, B 308.

⁵⁷¹ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 255.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 254.

ese dato”⁵⁷³. Y, respecto al *sujeto* cognoscente, la mediación sensible tiene que ver con la unión de la mente con la sensibilidad del cuerpo, puesto que no se puede explicar el conocimiento humano (ni su falta de él, por ejemplo, la irrealidad sensible, como Millán-Puelles advierte) sin tener en cuenta su corporalidad, el pensamiento de un ser como el nuestro no podría darse sin esos rasgos corporales, por lo que el cuerpo humano está dispuesto de una manera adecuada para el ejercicio del aquél⁵⁷⁴.

Una evidencia de esta relación entre las potencias cognoscitivas puede encontrarse en nuestra propia experiencia, como dicen A. Kenny o Millán-Puelles, puesto que observamos continuamente la necesidad de nuestra inteligencia de apoyarse en las facultades sensibles (por ejemplo, en la imaginación) en el hecho de que nos resulta difícil entender aquello de lo que no tenemos ninguna imagen sensible⁵⁷⁵. Al pensar recurrimos constantemente a la imaginación, de modo que es difícil dejarla totalmente aparte. Por ejemplo, cuando no me acuerdo de una palabra (que transmite un concepto), cuando no me viene ésta a la cabeza, acudo a la imagen para intentar recordarla. E, igualmente, cuando alguien me dice que imagine un objeto, también está implicado el concepto de tal objeto, pues si no lo tuviera no sabría qué imaginarme. También A. Kenny aporta este ejemplo como prueba de la necesidad de algún ejercicio del sentido o de la imaginación (los *phantasmata*, en la filosofía de Tomás de Aquino), alguna aplicación a un contexto sensible en el ejercicio de los conceptos (sin que esto signifique que sean las imágenes las que dan contenido al pensamiento, pues ocurre lo contrario⁵⁷⁶), y dice, además, que otra prueba de esta relación se detecta en el hecho de que la operación del intelecto puede verse afectada por daños en órganos sensibles como la imaginación o la memoria, a pesar de que aquél no tiene órgano corporal en el mismo sentido en que lo tienen los sentidos (ya que, si el intelecto fuera una facultad orgánica, no podría aprehender lo abstracto, sino sólo formas concretas, corporales captadas también de la misma manera). Y dice que “esto muestra que el ejercicio intelectual del conocimiento cotidiano requiere la cooperación de la imaginación y otros poderes”⁵⁷⁷, cosa que se observa aún de manera más clara, por otra parte, al considerar

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 255.

⁵⁷⁴ “A su manera, nuestro cuerpo realiza una función de la que no cabe prescindir al explicar la génesis de la actividad intelectual, no, claro está, en virtud de que el cuerpo la ejerza, sino en razón de que son necesarios los sentidos para que esta actividad se cumpla” (Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 258).

⁵⁷⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 255.

⁵⁷⁶ *Cfr. Kenny, A., La metafísica de la mente*, p. 166.

⁵⁷⁷ Kenny, A., *Aquinas on Mind*, p. 95.

CAPÍTULO VIII: LA CRÍTICA AL EMPIRISMO RADICAL DE GROSSMANN...

el pensamiento acerca de individuos concretos. Por esta interrelación que vivimos constantemente entre las potencias cognoscitivas, la necesidad de la sensible por parte de la intelectual y viceversa (que se traduce, además, en una cierta modificación o elevación mutua –pues no es lo mismo la sensibilidad del animal no racional que la del hombre, la de este último queda modificada en su ordenamiento a un conocimiento superior–) se ha dicho en la filosofía escolástica, como vimos, que el objeto más adecuado del entendimiento humano son las formas de ser de las cosas materiales.

Con esto se observa que, al menos en la tradición aristotélica, es claro que la facultad sensible y la intelectual no ejercen su operación ni de manera separada o independiente ni respecto a cosas distintas y, en consecuencia, no se puede decir propiamente que el hombre conozca *por* la inteligencia ni *por* la sensibilidad, sino *desde* la sensibilidad *a través* de la inteligencia, y ésta es la unión que se da entre las dos facultades: una es el punto de partida para la otra, y ambas se refieren a los mismos objetos, aunque en sus distintas dimensiones.

En conclusión, a través de estos argumentos se pueden observar algunas dificultades reales que surgen respecto a la tesis que constituye la piedra angular que sostiene toda la gnoseología grossmanniana. Si estas dificultades llegan al punto de impedir la afirmación de una captación sensible o perceptiva del universal, se invalidaría también el carácter de dogma que Grossmann había adjudicado a la idea de una distinción de facultades adecuadas a tipos categorialmente diferentes de conocimientos. Es decir, se vería que no sólo es *posible* mantener la tesis de una distinción esencial de dos clases de conocimientos para captar las entidades del mundo exterior –como hemos visto al desmontar la interpretación particular del dogma platónico de la que Grossmann parte–, sino que, además, como se deriva del resto de problemas que hemos planteado a la posición grossmanniana, habría que afirmar que es *necesario*. Entonces se advertiría que lo que Grossmann ha elevado a la categoría de dogma no es realmente tal, sino más bien una necesidad inferida por reflexión a partir de nuestra propia experiencia.

CAPÍTULO IX
LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD EN LA
FILOSOFÍA DE GROSSMANN Y SU CONCEPCIÓN DE LA
LÓGICA

Las carencias del empirismo grossmanniano se pueden observar también a través de su propia noción de necesidad. En su concepción de la lógica y la matemática puede indagarse en la naturaleza de aquélla, y en el tipo de necesidad que conviene a estas ciencias, si es que ha de decirse que son necesarias.

Grossmann considera que los enunciados de estos saberes no son distintos a los de todos los demás en el sentido de que *tienen contenido factual*, aportan información acerca del mundo, es decir, no son meras tautologías (y la prueba de ello está en que, si así fuera, todos conoceríamos de antemano estas disciplinas), son empíricos, por lo que los primeros principios como el principio de no contradicción no son sólo lógicos o del pensamiento, sino que responden a un aspecto de la realidad, en concreto, a la estructura o forma del mundo, son primariamente ontológicos, y precisamente porque se aplican a todo ente son también principios lógicos. Por esto deben ser tratados por la Metafísica y, aunque también uno puede ocuparse de ellos en lógica (porque también regulan la actividad racional, y entonces se consideran como principios de la demostración), tienen valor de leyes objetivas del ente. También los enunciados de la aritmética y geometría se refieren a ciertos hechos matemáticos (por ejemplo, acerca de las relaciones que se dan entre los números y, en consecuencia, entre todas las cosas que se pueden contar; acerca de las figuras geométricas y sus propiedades, etc.). Así, el hecho, por ejemplo, de que la lógica rija en cualquier caso, de que sea general o que, como dice Bergmann, trate acerca de la forma o estructura del mundo –el aspecto más universal y básico de él– no es incompatible con que aporte conocimiento o tenga contenido factual. Todo lo contrario, su fuente de conocimiento se encuentra en la experiencia, son conocidas *a posteriori*, pues sin cierta dosis mínima de experiencia no se conoce nada. Por ejemplo,

sin haber tenido experiencia de un todo y de una parte no puedo saber que el todo es siempre y necesariamente mayor que la parte, pero, una vez que he tenido experiencia de ambos, inmediatamente lo sé. Sólo se puede decir que los principios de la lógica y la matemática son *a priori* en el sentido de que, una vez conocidos, no se requiere de más experiencias para confirmarlos, es decir, no se conocen por inducción, confirmando casos, como afirma Grossmann también al hablar acerca de las verdades de las dimensiones sensibles, que son sintéticas *a priori*⁵⁷⁸.

Por tanto, no hay que separar la lógica y la matemática de las demás ciencias, como se ha hecho en ocasiones, considerándolas aquéllas como analíticas frente al carácter sintético de los enunciados de éstas. En este punto Grossmann comparte la idea de Quine de que, aunque la lógica está alejada de la periferia, aunque está en el centro del todo del saber, también está incluida en él, y no se distingue del resto de proposiciones científicas de ninguna manera relevante. Dice Grossmann:

Nosotros también rechazamos la tradicional distinción positivista analítico-sintético que descansa sobre la convicción de que, mientras que la ciencia es cuestión de hecho, las matemáticas y la lógica no lo son. Compartimos la visión de Quine de que tanto la ciencia como la matemática y la lógica están hechas de un mismo tejido⁵⁷⁹.

El carácter empírico de los enunciados lógicos y matemáticos no impide, sin embargo, que sean necesarios en la concepción de Grossmann, es decir, considera que también puede ser necesario lo que tiene contenido factual. Grossmann intenta romper con los esquemas empiristas clásicos por los que únicamente lo analítico puede ser necesario y lo que tiene contenido factual es contingente, mera cuestión de hecho, y ampliar de esta manera el concepto de necesidad más allá de la analiticidad⁵⁸⁰. Así, en *La cuarta vía* dice, al hablar de un texto de Ayer acerca del dilema de los empiristas al

⁵⁷⁸ Grossmann, R., CSW, pp. 263-264.

⁵⁷⁹ Grossmann, R., FW, p. 263.

⁵⁸⁰ Por ejemplo, según Hume las cuestiones de hecho no son nunca necesarias, en el mundo no se da ninguna necesidad, sino que la única noción de necesidad es la que proviene de la analiticidad, que se deriva con el paso de los años en una cuestión de sinonimia. Así, se considera que, dado que la matemática y la lógica tienen una necesidad de la que carecen otros saberes, sus proposiciones han de ser *analíticas*. Kant entiende, en cambio, tanto la matemática como la física como *sintéticas* (pues es la única manera de dar cuenta de que ambas ciencias aumentan nuestro conocimiento del mundo, es decir, no están constituidas por meras tautologías) y a la vez necesarias, pero entiende la necesidad como un carácter *a priori* aportado por la estructura de la subjetividad (por lo que en este planteamiento queda eliminada una necesidad ontológica o *de re*).

CAPÍTULO IX: LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD...

tener que sostener o que estas proposiciones no son necesarias o que no tienen contenido factual:

Nuestra forma de empirismo rechaza la elección de Ayer entre la necesidad o el contenido factual. Las verdades de las matemáticas y la lógica, decimos, tienen contenido factual y son necesarias⁵⁸¹.

Por tanto, en ciertas acepciones de lo sintético y en ciertas otras de lo analítico, esta afirmación de Grossmann implica que las proposiciones matemáticas y lógicas serían a la vez sintéticas y analíticas, por referirse a cuestiones de hecho y por su necesidad, respectivamente. Entonces, tenemos que ver tanto su noción de necesidad como de analiticidad para ver si logra llevar a cabo esa extensión del concepto de necesidad.

En primer lugar, hay que reparar en que la necesidad de los enunciados y los estados de cosas que representan es algo *descubierto*, y no un ingrediente o componente que pueda determinarse en ellos. Por ello, la cuestión de su necesidad es siempre *abierta*, podemos equivocarnos al atribuir necesidad a algo que en verdad no la tiene y viceversa. También hay que notar que la predicación de la necesidad de cierta entidad es una afirmación más fuerte que la que simplemente afirma su generalidad mediante el cuantificador universal, que la que afirma que se cumple con verdad en todos los casos; al igual que un enunciado con cuantificador universal es más fuerte que el equivalente que consiste en una conjunción de los casos particulares (y uno que contiene el cuantificador existencial es más débil que el que lo sustituye por una serie de disyunciones). Es decir, se refiere a algo que se predica no sólo *de facto*, sino *de iure*. Ese plus implicado en los enunciados de necesidad hace referencia a la imposibilidad de que las cosas sean de otro modo en este mundo. Como afirmaba Aristóteles, es necesario “lo que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es como es”⁵⁸².

‘Necesario’ puede decirse, en general, de los enunciados, de las relaciones entre ellos, y de las cosas, de modo que pueden estar en juego, respectivamente, la necesidad *de dicto* (es necesario afirmar cierta proposición), la implicación lógica (el seguirse necesariamente algo de algo), y la necesidad *de re*, ontológica (y en este sentido se ha hablado del Ser necesario en teología).

⁵⁸¹ Grossmann, R., FW, p. 288.

⁵⁸² Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072 b 14.

Según la concepción de Grossmann de la necesidad, ésta (y la contingencia) son modos de darse, propiedades *de los hechos* en sentido estricto. Dice Grossmann que también puede hablarse de individuos y propiedades posibles o necesarios, pero su necesidad o posibilidad deriva de la de estados de cosas referidos a su existencia, de que la negación de estos contradiga ciertas leyes o no lo haga. Es decir, en realidad lo contingente o necesario es que esa propiedad o individuo exista o sea lo que es, y esto es en definitiva un hecho. Así, en último término la necesidad y contingencia hacen referencia a la modalidad de los hechos, que también se pueden dividir conforme a otros criterios (su carácter temporal o atemporal, complejo o simple, etc.).

La noción de necesidad queda totalmente eliminada a favor de la pura contingencia (incluso en el ámbito de la lógica o las matemáticas) en concepciones voluntaristas en las que se busca, por ejemplo, preservar por encima de todo la omnipotencia divina (que se entiende –erróneamente– como coartada si ha de plegarse a las necesidades de la lógica), o se vuelve trivial en planteamientos convencionalistas, en los que se considera que las proposiciones de ciencias como la matemática o la lógica son verdaderas meramente por estipulación o acuerdo (y, por tanto, son *a priori* y analíticas), por lo que no se puede decir que sean necesarias en ningún sentido ontológicamente relevante.

Grossmann se muestra en contra de una distinción de la lógica y las matemáticas del resto de ciencias según un criterio de convencionalidad, como si aquéllas fueran convencionales, mientras que las demás no lo fueran, y considera que Quine comparte sus ideas en este respecto: “El convencionalismo –estamos de acuerdo con Quine– no captura la diferencia sentida”⁵⁸³ entre la lógica y las matemáticas y el resto de ciencias. Pero las concepciones de ambos se separan porque, mientras que para Grossmann aquello en lo que coinciden todas las ciencias es en su referencia a la realidad, a diversos aspectos del mundo y, por tanto, su carácter empírico; según Quine, todos los enunciados del cuerpo total de la ciencia, tanto los más alejados como los más cercanos a la experiencia, son igualmente convencionales y, por tanto, modificables por motivos pragmáticos para encajar los nuevos elementos que aparecen con el progreso científico. Es decir, piensa que cualquier enunciado puede valer si se hacen los reajustes necesarios en otras zonas del sistema, “no hay enunciado alguno inmune a la revisión”⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Grossmann, R., FW, p 297.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 87.

CAPÍTULO IX: LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD...

El único contraste que puede observarse según él entre la lógica y las matemáticas, por una parte, y el resto de las ciencias, por otra –que es gradual– consiste simplemente en la *inclinación que sentimos* ante experiencias negativas *a modificar unos enunciados antes que otros* por nuestra tendencia natural al conservadurismo, “a perturbar lo menos posible el sistema en su conjunto”⁵⁸⁵, a la simplicidad, que es el objetivo último de la ciencia. Esto es, se elige mantener la verdad de unos enunciados en lugar de la de otros por motivos puramente pragmáticos: por mera conveniencia, simplicidad, utilidad o capacidad de predicción de la experiencia futura. Esto se observa, por ejemplo, cuando afirma, respecto a la cuestión ontológica de si deben admitirse las clases como un tipo de entidad, que está de acuerdo con la opinión de Carnap de que ésta no es una cuestión factual, sino que depende de lo que nos sea más útil y conveniente, siempre y cuando se admita que esto ocurre no sólo en ontología, sino en toda la ciencia, en todas las hipótesis científicas en general. Así, “desde este punto de vista, las cuestiones ontológicas van de par con las científico-naturales”⁵⁸⁶, y se declara a sí mismo como un completo pragmático.

En contra de este planteamiento convencionalista, Grossmann llama a la precaución al utilizar el término “definición”, pues nota que éste no se utiliza siempre de manera inofensiva con el objetivo de introducir una mera abreviatura adoptada de manera convencional y, por tanto, no hace referencia a un hecho acerca de cómo utilizamos el lenguaje –aunque en ocasiones se dé engañosamente la impresión de ello–, sino que responde a una cuestión real, dice lo que las cosas son, es decir, puede tener un carácter esencial que se descubre a partir del análisis del objeto definido en cuestión. Por ejemplo, al enunciado ‘todo soltero es no casado’ no se le atribuye necesidad por el hecho lingüístico de que el primer término constituya una mera abreviatura del segundo, sino que su necesidad deriva de que representa un estado de cosas que es factual y siempre tiene lugar de hecho.

Que los enunciados de ciencias como la lógica, la aritmética o la geometría tengan contenido factual implica que los términos primitivos de sus expresiones no pueden considerarse como definiciones en el sentido de que su significado sea estipulado, de que se les dé una interpretación puramente convencional, sino que han de representar propiedades o relaciones reales que son captadas a través de la

⁵⁸⁵ Quine, W. v. O, “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, p. 88.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 90.

percepción⁵⁸⁷. Es decir, el origen –y también el límite– del conocimiento de estos términos primitivos está en la experiencia, según Grossmann. También en el caso de Aristóteles las definiciones como un tipo de principios o premisas de la ciencia no implican en absoluto convencionalidad, sino que responden a lo que son las cosas, a su naturaleza.

Sin embargo, algunos como Poincaré, Coffa, Wittgenstein, Hilbert o Scholz, según cita Grossmann, han considerado, cada uno en cierto sentido, que los axiomas son definiciones implícitas de los términos que contienen y establecen su significado convencionalmente, de modo que estos no tienen ningún significado independiente de esa estipulación. El paso intermedio para considerarlos así, como definiciones de sus términos consiste en decir que esos axiomas son analíticos, pues todo lo analítico es verdadero por definición y, en consecuencia, definición (con el matiz de convencionalismo que esta noción lleva consigo).

No obstante, Grossmann detecta que estos autores se equivocan al confundir el hecho completamente legítimo de dar una interpretación entre varias posibles a las variables de ciertas formas –a través de la cual estas formas se convierten propiamente en enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos, y se dan lugar a estructuras no idénticas, pero sí isomórficas– y el hecho de dar una definición (convencional) de los términos primitivos. Hacer lo primero no es dar una definición de los términos primitivos; al dar una interpretación a las variables de unas formas simplemente se empieza a hablar de ciertos términos primitivos concretos que representan ciertas propiedades, relaciones u otras entidades conocidas en lugar de otras que también satisfacen esas formas y representan otras entidades distintas. Así, Grossmann se pone de parte de Frege cuando éste dice que los axiomas presuponen la interpretación de sus términos, de manera que son frases verdaderas, describen las cosas que mencionan.

También Putnam critica en su ensayo “Lo analítico y lo sintético” la concepción de los enunciados analíticos como verdades de origen lingüístico, determinadas por las reglas del lenguaje; se opone a la idea de que estos sean tales por cómo utilizamos el lenguaje, porque estén basados en significaciones, porque sostiene que “no hay reglas del lenguaje –más allá de la variedad exótica de reglas que un lexicógrafo o un gramático podrían descubrir– que sólo un filósofo puede descubrir”. Dice:

⁵⁸⁷ Cfr. Grossmann, R., FW, p. 256.

CAPÍTULO IX: LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD...

La creencia de que hay sinonimias y analiticidades de una naturaleza más profunda –sinonimias y analiticidades que no pueden ser descubiertas por el lexicógrafo o por el lingüista sino sólo por el filósofo– es la incorrecta⁵⁸⁸.

Considera que sí que hay estipulaciones en el lenguaje, pero en base a esto *no se pueden separar dos grupos definidos de enunciados*, los analíticos y los sintéticos, como si los primeros agruparan todas las reglas implícitas del lenguaje, los enunciados verdaderos debido al significado de sus conceptos, pues “más allá de las bien definidas reglas del lenguaje por una parte, y de los bien definidos enunciados descriptivos por otra, hay una enorme cantidad de enunciados que no se clasifican muy felizmente como analíticos ni como sintéticos”⁵⁸⁹, por lo que habría que distinguir por lo menos tres grupos de enunciados: los analíticos, los sintéticos y muchos otros, pues tienen una naturaleza diversa. Por ejemplo, no es adecuada la pregunta de si una ley de la ciencia o un principio lógico es o analítico o sintético, pues hay distintos grados entre la convención y el contenido sistemático. Incluso dice Putnam que, “aunque parezca forzado, *puede renunciarse a cualquiera de estos principios*, y quizás sin alterar el significado de las palabras constituyentes”⁵⁹⁰. Puede renunciarse a ellos porque, aunque hayamos determinado o estipulado un conjunto de enunciados como irrenunciables, *esta estipulación misma es revisable*⁵⁹¹, y en este sentido considera que la distinción analítico-sintético, aunque –frente a Quine– se da, tiene un carácter trivial, no tiene tanta relevancia como se le ha adjudicado.

Por ejemplo, dice que hay términos, a los que llama “términos cúmulo-de-leyes” –es decir, que comprenden en sí cierto número de leyes que constituyen “colectivamente, y no individualmente”⁵⁹² su significado–, y los enunciados que contienen a alguno de ellos como sujeto no son analíticos, pues implican leyes que pueden ser rechazadas –incluso aunque parezcan definicionales o estipulativas–, sin que este hecho implique que el término cambie su identidad, es decir, sin que cambie lo suficiente como para que se pueda hablar de un cambio de significado.

⁵⁸⁸ Putnam, H. “Lo analítico y lo sintético”, pp. 10-12.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 13.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 16.

⁵⁹¹ Debido a esto, dice Putnam que la garantía de un enunciado analítico puede ser uno sintético: “Un enunciado ‘sintético’, un enunciado que en principio podría revisarse (por ejemplo, que “no hay leyes acerca de todos los solteros”), puede servir como una garantía para tomar la decisión de que otro enunciado no deberá revisarse en ninguna circunstancia (por ejemplo, el enunciado ‘todos los solteros son no casados’”).

⁵⁹² Cfr. Putnam, H., “Lo analítico y lo sintético”, p. 35.

Por todo esto, no se puede dar cuenta de la diferencia que sentimos entre ciencias como la lógica o las matemáticas y el resto de ellas al decir que los enunciados de aquéllas son analíticos y los de éstas sintéticos, ni tampoco al considerar los axiomas de las primeras como puramente convencionales, a diferencia de las leyes del resto de las ciencias. Grossmann explica en qué considera que consiste la necesidad de los enunciados de estas disciplinas, pues parece que el sentido común nos empuja a reconocer cierta diferencia entre los enunciados de ciencias como la lógica o la matemática y el resto de ellas, ya que parece que aquéllas no tienen el mismo grado de arbitrariedad que otras ciencias como la botánica o la biología, por ejemplo (aunque también puedan reconocerse necesidades en éstas. Y, en tanto que Grossmann sostiene que la referencia de las proposiciones a los hechos –que es propia de los enunciados de todas las ciencias, incluyendo la lógica y las matemáticas– no es incompatible con que puedan tener un carácter necesario, da cuenta de ello). Mientras que puede ocurrir, como de hecho se ha dado, que cierta sustancia que se creía oro no lo sea en realidad, no es posible un error así respecto a las verdades de la lógica o la matemática. Por ejemplo, no podría darse el caso de que descubramos que en realidad el todo no es mayor que la parte. Una vez que captamos la relación entre el todo y la parte, que el primero es mayor que la segunda, al haber entendido estos conceptos, no necesitamos buscar más ejemplos de todos y de partes para confirmarla, es decir, se conoce no por inducción, sino de otra forma, intuitivamente. De igual manera, no cabe pensar en una figura regular más de las que hay, mientras que sí podría darse una nueva especie de mamíferos o de plantas que hoy no existe, como de hecho las ha habido en el pasado y podrían aparecer en el futuro. Es decir, la taxonomía en el último caso es abierta y, las fronteras entre las especies, difusas, cosa que no ocurre, por ejemplo, en matemáticas, donde de una vez por todas está hecha la división de figuras regulares de cierto tipo y no cabe pensar en una figura más en la que no hayamos reparado hasta ahora.

La diferencia de inmovilidad y precisión entre los enunciados de estas disciplinas puede fundamentarse en el mayor grado de necesidad que los principios de la lógica o las matemáticas tienen en comparación con los del resto de las ciencias, por la diferencia a la que apunta Husserl entre esencias precisas o no precisas, que indica el grado de inteligibilidad distinto de las diversas cosas.

Grossmann dice que esta necesidad que les conviene a esos enunciados “consiste, no en su falta de contenido factual, sino (a) en su ser máximamente generales

CAPÍTULO IX: LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD...

y (b) en el hecho de que su negación es inimaginable [éste corresponde a un sentido en que puede hablarse de necesidad según Grossmann que, como es patente, es meramente subjetivo, dependiente o relativo a las facultades del sujeto humano]”⁵⁹³.

Es decir, su necesidad les viene porque representan ciertos aspectos factuales del mundo que se dan en todo caso. Como Grossmann sostiene, las leyes de la lógica no mencionan ningún estado de cosas concreto, pues son muy generales, y en este sentido puede pensarse en ellas como puras formas sin contenido, pero dice que esto no debe llevarnos a pensar que la lógica no dice nada sobre el mundo, pues da cuenta de algo fundamental en él. Esto es, que sea muy general aquello a lo que se refiere no implica que no sea factual, pues, por ejemplo, también la ontología trata de algo que es máximamente universal y por ello no deja de proporcionar información importante acerca del mundo.

Los principios de la lógica –cuyo principio supremo es el principio de no contradicción– son necesarios porque describen la forma que han de tener todo el resto de proposiciones para ser válidas y, en consecuencia, describen la estructura de la realidad misma, pues el lenguaje y su lógica se refieren a la realidad y su forma de darse, están referidos al mundo. Por tanto, los principios de la lógica no son en absoluto cuestión de convención, sino que son enunciados que versan sobre de un aspecto básico, fundamental del ente (en este sentido puede utilizarse la expresión de ‘lógica ontológica’ o del aspecto ontológico de ella) y, por tanto, también del lenguaje.

Bergmann también considera que las verdades lógicas no son tales por mera convención, sino que tienen que ver con aspectos de la forma del mundo⁵⁹⁴, y dice que “‘la forma lógica’ tiene estatus ontológico”⁵⁹⁵. En concreto, dice que subsiste (por ejemplo, dice que *el tipo ontológico al que pertenece una entidad está “en” ella* –por ejemplo, la individualidad se da en los individuos⁵⁹⁶–, y tiene el status ontológico de la subsistencia). Este *ámbito de lo subsistente*, que corresponde a lo que constituye la forma lógica del mundo, *comprende* según Bergmann, en primer lugar, lo que éste denomina “forma₁”, integrada por la individualidad, universalidad y ejemplificación,

⁵⁹³ Grossmann, R., FW, p. 288.

⁵⁹⁴ Esta idea de la lógica no es totalmente novedosa, sino que se puede reconocer en Aristóteles, en la medida en que considera que la lógica no se ocupa de ningún objeto particular, no tiene un contenido en este sentido, sino que trata de la forma de los razonamientos. Por esto no la considera –junto con la dialéctica– como una ciencia, sino que sirve como un instrumento o método para el ejercicio posterior de ellas.

⁵⁹⁵ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 10.

⁵⁹⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 306.

que son expresadas en un lenguaje formalizado por la forma geométrica de los signos (si son mayúsculas o minúsculas) y las reglas por las que estos se unen. Otro ámbito del aspecto formal del mundo está constituido para Bergmann por la forma₂, que son los signos lógicos: las variables, conectivas y operadores (que expresan la generalidad y existencia, según él). Mientras que la forma₂ es representada mediante los llamados por Bergmann signos lógicos (conectivas y cuantificadores), la forma₁ no puede ser representada por signos del lenguaje, por nombres. También habla Bergmann de la forma₃, que es la forma o esquema que comparten ciertas frases, es un “carácter geométrico ejemplificado por proposiciones”⁵⁹⁷, el tipo que comparten que puede darse en diferentes casos y, en consecuencia, está compuesta de la forma₁ y forma₂.

Bergmann dice que en el caso de que la individualidad, universalidad y ejemplificación, que constituyen la forma₁, pudieran ser nombradas, sus nombres habrían de ser de un tipo diferente de los nombres que nombran cosas (existentes, con el modo de ser de la existencia). Sin embargo, dice no pueden ser nombrados y son inefables en este sentido, simplemente *se muestran* por la forma geométrica de las expresiones en un lenguaje ideal o por el hecho de que dos signos del lenguaje ideal estén juntos, como ocurre en el caso de la ejemplificación⁵⁹⁸. Es decir, el lenguaje ideal da pistas del tipo de cosa que representan. Por tanto, aunque la forma del mundo no puede ser siempre directamente representada, se refleja o se muestra también en las proposiciones con contenido descriptivo. Y ocurre en ocasiones que, aunque no podamos captar el contenido estrictamente descriptivo de una proposición, su mera forma proporciona información relevante acerca de la estructura del mundo (esta experiencia la tenemos, por ejemplo, al leer un texto en un idioma extranjero y encontrar una palabra cuyo significado nos es desconocido. En este caso, la sola forma de la palabra o su ocurrencia en cierto lugar de la frase nos da pistas acerca del tipo de palabra que es y, en consecuencia, del tipo de entidad que representa, de manera que, aún sin saber en concreto qué entidad representa, conocemos ya algo de ella, tenemos ya información útil acerca del mundo). Así, dice Bergmann: “Cualquier lenguaje de necesidad muestra ciertos rasgos del mundo de los que los filósofos quieren hablar pero que no pueden ser expresados en este lenguaje”⁵⁹⁹. “La forma lógica (uso filosófico) es

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹⁸ *Cfr. Ibid.*, pp. 49-50.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 8.

CAPÍTULO IX: LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD...

como las “cosas” en un respecto, a saber, que ella, también, me es presentada”⁶⁰⁰ (de alguna manera no temática a través de la forma₁), pero en otro respecto no es como las cosas, pues aquélla no puede ser nombrada.

Aquí se observa que puede encontrarse cierto paralelismo entre la posición de Wittgenstein y la de Bergmann, en tanto que para aquél las proposiciones lógicas son distintas del resto porque hacen algo distinto de ellas: simplemente *muestran* lo que no se puede decir, mientras que las proposiciones ordinarias *dicen* cosas. Esta dicotomía entre el mostrar y el decir guarda relación con la de Bergmann entre la forma y contenido del mundo, entre lo lógico y lo descriptivo. En cambio, en el caso de Grossmann, habría que decir que también las proposiciones de la lógica y la matemática *dicen* algo acerca del mundo, tienen contenido factual, pues hablan de ciertos hechos.

La concepción de Bergmann en lo que se refiere a la forma₂ del mundo, es decir, a las conectivas y operadores difiere notablemente de la de Grossmann en dos puntos fundamentales. Por una parte, porque para aquél las conectivas y cuantificadores representan entidades *subsistentes*, mientras que para Grossmann son entidades *existentes*, que forman parte del contenido del mundo, como diría Bergmann, y pertenecen, en el caso de las conectivas, a la categoría de relación (en concreto, son las relaciones características que se dan entre estados de cosas) y, en el caso de los operadores, a la categoría distinta de los cuantificadores. Por otra parte, se separan porque, mientras que en Bergmann las conectivas y operadores son aspectos que caracterizan la forma del mundo y, en consecuencia, de los que se ocupa la lógica, para Grossmann no son entidades específicamente lógicas, pues ocurren en muy diversos tipos de hechos. Dice:

No son peculiares de las leyes de la teoría de estados de cosas (lógica proposicional), ni son peculiares de las leyes de la teoría de los atributos (lógica de predicados). Si son característicos de algo, entonces lo son de teorías en general, en tanto en cuanto las teorías deben consistir de hechos negativos, moleculares y, más importantemente, cuantificados⁶⁰¹.

Por ello considera Grossmann que se les da un mal nombre al llamarlas signos ‘lógicos’, pues “invita la impresión de que uno puede descubrir de alguna manera la naturaleza de la lógica concentrándose en la función de estos así llamados signos lógicos”⁶⁰². En lo que sí están de acuerdo ambos autores es en sostener que representan

⁶⁰⁰ Ibid., p. 52.

⁶⁰¹ Grossmann, R., CSW, p. 360.

⁶⁰² Ibid., p. 360.

algo, a diferencia de lo que dice Wittgenstein. Por tanto, la distinción que sentimos entre la lógica y el resto de las ciencias *no se puede explicar según Grossmann porque la primera se caracterice por los mal-llamados signos lógicos* (conectivas, cuantificadores, etc.), y entonces hay que ofrecer un *nuevo criterio de distinción*. El que Grossmann propone –en una línea muy aristotélica– es su peculiar objeto de estudio: la lógica en sus dos ramas (lógica proposicional y lógica de predicados) se ocupa de manera específica de los *estados de cosas* y las condiciones en que estos existen (esto es, cuándo se dan ciertos estados de cosas dado que otros también lo hagan), y de las *propiedades y relaciones* y las condiciones en que éstas se dan o son ejemplificadas por cualquier tipo de entidad.

La acepción más relevante de necesidad en la filosofía de Grossmann consiste en el hecho de *seguirse de ciertas leyes* que ocurre a un cierto estado de cosas, y entonces el tipo de necesidad que en cada caso esté implicado dependerá de las leyes en cuestión que se tomen en cuenta:

“La necesidad, dije, es legalidad [...]. La frase ‘es necesario que P’ es meramente una abreviatura para la frase ‘P se sigue (lógicamente) de algunas leyes (no especificadas)’”⁶⁰³.

Si la necesidad de ciertos estados de cosas se debe a que son casos de una ley, entonces se fundamenta, por una parte, en la *conexión necesaria* entre ellos y la ley de la que son un caso, que es una *conexión lógica* y, por otra, en la *necesidad de las leyes*. Este último requisito –la necesidad de la ley misma– es imprescindible para que un estado de cosas se considere necesario, ya que la mera relación o conexión necesaria entre una ley y sus casos particulares no garantiza que el estado de cosas que es caso de esa ley sea necesario. Se requiere además que las leyes mismas lo sean, de manera que transmitan su necesidad a los casos concretos. Sin embargo, Grossmann afirma que “las leyes mismas son asumidas como siendo no-modales y, por supuesto, trivialmente necesarias”⁶⁰⁴. Esto tiene como consecuencia que *no hay en Grossmann una noción absoluta de necesidad, una necesidad de re*, como él mismo afirma⁶⁰⁵, sino que ésta es totalmente relativa y se reduce o descansa en la necesidad *de dicto* relativa a las leyes. Así, un mismo estado de cosas podría ser necesario o contingente dependiendo de las leyes que se tomen en cuenta.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 368.

⁶⁰⁴ *Ídem.* Véase también FW, p. 138.

⁶⁰⁵ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 142.

CAPÍTULO IX: LA NOCIÓN FUNDAMENTAL DE NECESIDAD...

Grossmann mismo dice que la conexión necesaria entre un estado de cosas y las leyes de las que se deriva consiste en una relación de *implicación lógica* entre ellos, la cual se reduce a un condicional general (si se dan ciertas leyes, entonces tiene lugar P). Así, dice Grossmann:

Este tipo de necesidad está doblemente fundado en la legalidad. Hay, en primer lugar, la legalidad inherente en L (leyes) y hay, en segundo lugar, la legalidad de la lógica⁶⁰⁶.

En este punto se puede detectar que se abre una brecha en su empirismo radical, pues la necesidad, incluso entendida meramente como la relación de implicación lógica no parece ser captada por la pura facultad sensible. Como decía Hume, la percepción capta sólo una sucesión temporal de acontecimientos, pero no ninguna implicación de un suceso a otro, y según él ésta es inferida erróneamente a partir de aquélla por costumbre. Tampoco parecen extraerse las reglas de la inducción y la deducción de la pura experiencia, por lo que aquí pueden verse alguna de las carencias del empirismo de Grossmann a través del análisis de su concepción de la necesidad.

Si las leyes de las que se derivan esos estados de cosas necesarios se consideran como no-modales, su noción de necesidad como derivada de la legalidad termina por ser meramente una necesidad lógica, se reduce al condicional de la lógica. Y, dado que considera que la noción más clara y útil de *analiticidad*⁶⁰⁷ descansa también en la lógica, pues dice que son analíticas las proposiciones que son instancia de una ley lógica, que, una vez que se han hecho explícitos todos sus términos abreviados, tienen la forma de una ley lógica (“Una frase es analítica si y sólo si su versión expandida representa un estado de cosas que es instancia de una ley lógica”⁶⁰⁸), se ve que no consigue expandir realmente el concepto de lo necesario más allá de los límites de la analiticidad, sus pretensiones en este sentido no se cumplen en tanto que ambas nociones –la necesidad concebida como legalidad y la analiticidad– descansan en último término en la lógica –ser instancia *de una ley lógica* y la implicación *lógica* entre ciertos

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁶⁰⁷ Grossmann considera que la visión que concibe la analiticidad de un enunciado como un carácter tautológico, no informativo de éste no es clara, ya que, aunque es cierto que algunos enunciados como, por ejemplo, los de la lógica no proporcionan información acerca de los temas de los que se ocupan las ciencias particulares –para eso ya están precisamente ellas–, sí lo hacen de la estructura lógica del mundo, es decir, tienen contenido factual que se refiere a ella.

⁶⁰⁸ Grossmann, R., CSW, p. 367.

estados de cosas y leyes—⁶⁰⁹. Mientras que los enunciados analíticos se siguen o son un *caso de leyes lógicas*, como se observa al hacer explícitos todos sus términos; los estados de cosas necesarios pueden seguirse de *todo tipo* de leyes según Grossmann. Pero si la necesidad consiste en seguirse de leyes, se reduce al fin y al cabo a la *implicación lógica* entre ciertas leyes y el estado de cosas que se dice necesario, es decir, la necesidad descansa en último término en la necesidad de la lógica.

Para lograr tal ampliación más allá de lo analítico y, por tanto, de lo lógico, hay que admitir una necesidad *de re* que él no admite, en la que estarían fundadas todas las necesidades lógicas, de los enunciados de implicación. Grossmann cree que amplía la noción de necesidad al considerar también como necesario lo que tiene contenido factual, precisamente por el hecho de que se sigue de leyes. El problema es que su noción de necesidad como derivada de la legalidad termina por ser meramente una necesidad lógica.

Es decir, hemos visto que su noción de lo necesario como lo que se sigue de ciertas leyes, lo que es caso de una ley y, por tanto, está contenido de alguna manera en ella, es limitada, al tratarse únicamente de una necesidad puramente lógica, reducida a la implicación. Y, dado que fundamenta la analiticidad en la lógica, considera lo analítico como lo que es instancia de una ley lógica, en verdad parece que no habría logrado ampliar el concepto de lo necesario más allá de lo analítico.

⁶⁰⁹ Entonces, si para Grossmann el ámbito de lo lógico proporciona información acerca de lo real; el de lo analítico, que descansa en la lógica, también ha de hacerlo.

CAPÍTULO X

ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE: DOS PERSPECTIVAS DISTINTAS

A pesar de la coincidencia temática en muchas ocasiones y en algunas tesis ontológicas entre los dos autores, las discrepancias entre ellos se deben fundamentalmente a que abordan las cuestiones desde las posiciones distintas de sus respectivas tradiciones. Grossmann parte en su tratamiento de la teoría del conocimiento del modo como se nos aparecen las entidades mentales y las entidades transubjetivas a que algunas de ellas están referidas. Es decir, analiza los actos mentales y sus objetos desde un punto de vista fenomenológico, mientras que Inciarte asume la explicación clásica de las operaciones del conocimiento que las reconstruye desde su origen, desde sus elementos más básicos, situándose, por tanto, en un punto de vista más analítico y estructural.

Es aplicable a nuestro estudio de las filosofías de Grossmann e Inciarte la comparación que Garrido⁶¹⁰ establece entre Grossmann y Millán-Puelles al decir que sus modos de proceder en teoría del conocimiento, en concreto, en la explicación del objeto del conocimiento sensible, son opuestos porque, mientras que éste y la tradición aristotélico-tomista (que también comparte Inciarte) va *de las partes al todo* (considerando en primer lugar las cualidades sensibles propias de cada órgano, cada una de las facultades con sus diversos objetos), aquél procede *de manera inversa* al tratar de la percepción, a saber, parte de un todo mental unitario, del acto mental concebido de manera amplia. Si se nota que, además, habitualmente nuestra conciencia fluctúa entre distintos actos mentales en la captación de los objetos, esto puede invitar a su confusión o, como ocurre en el caso de Grossmann, a tomar uno de ellos en su sentido más amplio como abarcando todos los demás. Aquí se encuentra la causa de que Grossmann diga

⁶¹⁰ Cfr. Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 330.

que el objeto primario y adecuado de la percepción, entendida en este sentido como un todo unitario, son *estados de cosas* y, en consecuencia, de que –entendida también en este sentido global– no se sienta obligado a distinguir entre constituyentes suyos sensibles y no sensibles ni, por tanto, entre facultades de conocimiento que se dirijan a cada uno de los distintos aspectos de los estados de cosas.

Es decir, la explicación del conocimiento en Grossmann no toma como punto de partida los distintos objetos de la mente, que obligan a diferenciar diversas potencias cognoscitivas para luego ver, a partir de esa distinción analítica, su interrelación, su modo de ejercerse de manera unitaria (sin que esto implique su confusión) para explicar nuestro conocimiento efectivo de la realidad, en el que las entidades y sus diferentes aspectos se nos presentan también de manera interrelacionada; sino que parte de la correlación que se da entre, por una parte, un acto mental entendido de manera global, como un todo unitario que en realidad abarca varios actos de diferentes facultades (como se observa si éste se analiza desde un punto de vista analítico) y, por otra, un objeto que también es cierto tipo de todo, un objeto complejo: un estado de cosas. Por esto precisamente no ve la necesidad de reparar en la distinta naturaleza cognoscitiva de los elementos que constituyen ese estado de cosas: aunque dice que algunos de sus constituyentes son entidades particulares y otros, universales, considera que todos son *sensibles* al ser todos ellos por igual objeto de ese mismo acto mental de percepción, es decir, por el hecho de que todos ellos se nos ofrecen de manera unitaria en un acto mental del sujeto que, desde un punto de vista fenomenológico, nos aparece supuestamente como perceptivo.

Sin embargo, hay que decir que omitir esta distinción gnoseológica entre los constituyentes esencialmente diferentes de los estados de cosas por hablar de actos mentales sólo en ese sentido amplio *supone dejar de considerar un punto fundamental en la teoría del conocimiento y en la antropología filosófica*, pues el discurso acerca de actos mentales presupone en último término ciertas facultades cognoscitivas de las que hay que dar cuenta en toda explicación del conocimiento. Sólo si se evita o se complementa esa consideración *global* de los actos mentales del sujeto y del objeto al que estos se dirigen con una reconstrucción del conocimiento que parte *desde abajo*, desde los actos mentales más mínimos, se evita, por una parte, poner todos los actos

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

mentales al mismo nivel como actos sensibles y, por otra, la indistinción u homogeneidad de ‘tipo’ respecto a sus objetos intencionales, es decir, se va más allá de la consideración de que todo objeto de todo acto mental es un estado de cosas, y entonces aparece la necesidad de distinguir entre varias capacidades cognoscitivas acordes al tipo de ser que es captado por cada una de ellas.

No obstante, Garrido es de la opinión de que Grossmann hace en realidad una distinción entre lo sensible y lo que no lo es y, en consecuencia, entre el conocimiento sensible e intelectual al decir que *los actos de percepción son distintos de los de juicio* a pesar de considerar, siguiendo a Bolzano y Frege, que ambos son proposicionales. Dice, hablando de Grossmann:

Pero hay que advertir que el hecho de que los actos mentales sean proposicionales y se puedan expresar a modo de juicio, no significa que todo acto mental sea un juicio. Los juicios son, más bien, una clase particular de actos mentales, pero existen otros actos mentales que no son juicios, como los deseos, las creencias o, lo que nos interesa más ahora, las presentaciones o percepciones. [...] *Es interesante destacar que, al hacer esta precisión, Grossmann distingue explícitamente el conocimiento sensible del intelectual.* Además, luego excluye que la percepción pueda definirse como una sensación que es ampliada intelectualmente con un juicio añadido. De lo que resulta que sensación, percepción y juicio son actos mentales distintos⁶¹¹.

Es cierto que, aunque, por una parte, Grossmann considera que se da una semejanza muy importante entre la percepción y el juicio, que viene dada porque ambos tienen siempre como objetos estados de cosas (“Hay efectivamente una sorprendente similitud entre la percepción y el juicio: ambos tipos de actos son proposicionales. Sus objetos son estados de cosas en vez de cosas”⁶¹²), por otra parte afirma que hay una diferencia entre ellos, y prueba de ello es que rechaza la visión fregeana de los actos de percepción como constando, como teniendo como constituyente un juicio al que se llegaría a partir de la experiencia de ciertas impresiones sensibles⁶¹³. Esto se ve cuando dice:

Si uno llama acto de juicio a cada acto mental, si su contenido se expresa por una proposición, entonces se sigue que todos los actos mentales son actos de juzgar. Por ejemplo, dado que el contenido de un acto de percibir podría expresarse por una proposición, digamos, ‘esto es verde’, los actos mentales de percibir serían actos de juzgar. Pero no creo que ese uso del término “acto de juzgar” sea muy feliz. [...] De ahí que parezca más apropiado utilizar el término “acto de juzgar” para indicar cierta clase de acto mental, una clase que tiene una cualidad característica no compartida por, digamos, los actos de suponer o los actos de ver⁶¹⁴.

⁶¹¹ *Ibíd.*, pp. 183-184 (la cursiva es mía).

⁶¹² Grossmann, R., CSW, p. 46.

⁶¹³ *Cfr. Ibíd.*, pp. 45-46.

⁶¹⁴ Grossmann, R., SM, p. 114.

Y en otro lugar afirma, recalando también su diferencia:

Cuando veo la luna en una ocasión y simplemente pienso en ella en otra, entonces experimento ciertas impresiones sensibles en el primer caso pero no en el segundo. Pero ésta no es la única diferencia significativa entre las dos situaciones. En el primer caso, también ocurre un acto de ver la luna, mientras que en el segundo caso, ocurre un tipo de acto mental enteramente diferente, a saber, un acto de pensar en la luna⁶¹⁵.

Sin embargo, hay que observar que *cuando Grossmann habla de “percepción” (y de experiencia) lo hace de manera ambigua*, pues en ocasiones la entiende como *facultad* y, en otras, como *acto mental*⁶¹⁶. Por ejemplo, al distinguir los actos de juicio de los de percepción, está tratando a ésta como acto mental, pero en otro sentido –en el sentido fundamental por el que hay que calificarlo de empirista radical– hay que decir que el juicio es un acto perceptivo (o experiencial, si se refiere a entidades del mundo interno al sujeto), puesto que es un acto que proviene de una de esas dos facultades sensibles que son las únicas –los únicos “dos ojos”, tal y como él los llama⁶¹⁷– que se dan en el sujeto. Esto se ve, por ejemplo, cuando dice, al describir su tipo especial de empirismo:

Tengo en mente la visión de que nuestro conocimiento del mundo externo descansa enteramente en la percepción, y que el conocimiento de nuestras propias mentes está basado únicamente en la introspección [experiencia, dice en otros momentos]⁶¹⁸.

Es decir, Grossmann rechaza que el carácter fundamental y distintivo del conocimiento intelectual sea la universalidad, ésta queda absorbida por la sensibilidad

⁶¹⁵ Grossmann, R., CSW, p. 46.

⁶¹⁶ Garrido nota, por otra parte, que se da una ambigüedad en el uso de Grossmann del término “objeto”, ya que éste puede entenderse de dos formas: como el objeto genérico de la percepción (y en este caso es siempre un estado de cosas o, mejor, “(junto con el sujeto) el otro término del nexo intencional del acto”, como dice), o como un objeto perceptivo determinado (el objeto que es uno de los constituyentes del estado de cosas), y acusa a Grossmann de que, frente a lo que da a entender (“El puñal [en un acto perceptivo alucinatorio] no existe, *porque* el estado de cosas visto –que ‘esto es un puñal’ o que ‘hay una daga’– no existe”, FW, p. 70), concediendo prioridad al estado de cosas, *no puede proclamarse que la relación entre ambos objetos sea causal*, dado que parece que toda percepción que apunta a un estado de cosas incluye un objeto perceptivo. Dice Garrido: “Si los dos sentidos del objeto son inseparables en la percepción, entonces están sujetos a la misma ley de contingencia (ser o no ser) y no tiene sentido decir que haya entre ellos una relación causal (es decir, que uno no exista *porque* el otro no existe, o viceversa)”.

No obstante, luego apunta a una razón por la que Grossmann podría haber distinguido los dos objetos, que tiene que ver con la distinción entre dos tipos de percepciones no verídicas, las alucinaciones y las ilusiones, por el hecho de que en la situación perceptiva alucinatoria no está implicado un objeto perceptivo, mientras que en las ilusorias sí lo está, aunque ese objeto percibido no corresponde con el que se da en realidad, es decir, éste es confundido por otro (Cfr. Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, pp. 184-186. También notas al pie).

⁶¹⁷ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 48.

⁶¹⁸ Grossmann, R., FW, Prefacio.

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

misma, que en su empirismo radical es capaz de ella, por lo que deja de ser necesario otro tipo de conocimiento al margen del sensible. Esto es, para él el juicio es en último término un acto de la sensibilidad, de la capacidad sensible del sujeto en tanto que es o perceptivo o experiencial.

Si esto es así, se ve que, aunque haga una distinción ulterior entre diferentes tipos de actos mentales dentro de esas dos grandes categorías de conocimientos (los perceptivos y los experienciales como captaciones del mundo externo o interno al sujeto, respectivamente), y en este nivel diferencie efectivamente la percepción del juicio, parece que en su filosofía *no hay ningún fundamento para ella*, puesto que comparten los mismos rasgos: ambos son capacidades de la sensibilidad del sujeto, ambos son proposicionales según Grossmann, se dirigen a objetos categorialmente idénticos y, en consecuencia, pueden tener también ambos las características de la verdad y falsedad. Es decir, si no se distinguen porque tengan objetos diferentes, porque el resultado, la ganancia que aporta cada uno de estos tipos de acto sea distinta, ni porque provengan de diferentes facultades cognoscitivas, entonces no parece haber motivo para separarlos. Y tampoco parece que puedan distinguirse por otras circunstancias como que, en la percepción, el sujeto esté en presencia física del objeto, puesto que también pueden darse actos de juicio de esta manera.

Es cierto que Grossmann dice que son diferentes precisamente por ser actos de *tipos* distintos, pues considera que el ‘tipo’ de un acto mental es una de las propiedades que estos individuos tienen junto con su contenido. Parece que esta propiedad de los actos mentales hay que entenderla como el modo de referencia de la mente a su objeto (que correspondería, por ejemplo, en la filosofía de Brentano, a la afirmación y negación en el caso del juicio, o la aceptación o rechazo en los fenómenos de amor u odio, que abarcan tanto los fenómenos de la voluntad como del sentimiento) pero, si esto es así, Grossmann *no especifica cuáles son en concreto estas diferentes actitudes o modos de referencia que sirven para distinguir unos tipos de acto de los otros*, y en esa medida (y dado que ésta era la única diferencia que puede encontrarse entre ellos, como él mismo dice) se puede decir que la distinción que señala en la teoría entre percepción y juicio y, en definitiva, entre unas capacidades sensibles y otras intelectuales, se queda en la práctica sin base real, se limita a ser meramente una distinción verbal.

Por tanto, la confusión entre percepción y juicio que Grossmann critica a la visión de aquélla como una inferencia de las características de los objetos a partir de las

impresiones sensibles experimentadas en la presencia de estos⁶¹⁹, tiene lugar también en su propia concepción en la medida en que en ella se vuelve difícil distinguir estos dos tipos de actos, estos no están suficientemente separados por los motivos que hemos señalado.

Si aplicamos la distinción gnoseológica de la tradición aristotélico-tomista entre lo que es sensible *per se* (que se divide, a su vez, en lo sensible *per se* primario o secundario, que son los sensibles propios y comunes respectivamente, captados por los sentidos externos de manera inmediata los primeros o mediata, en el segundo caso) y lo sensible *per accidens* (“Todo lo que de suyo no es sensible, pero en lo cual hay algo que sí lo es”⁶²⁰) a la filosofía de Grossmann, hay que decir que el objeto intencional de los actos mentales entendidos de esa manera amplia, como la unidad de un todo mental, como hace Grossmann, es una entidad sensible *per accidens*, puesto que algunos constituyentes de los estados de cosas no son objetos propios de ningún sentido ni comunes a ellos.

Garrido sostiene que “esta distinción permite establecer una comparación entre el pensamiento de los dos autores”⁶²¹ (se refiere a Millán-Puelles y Grossmann, pero lo que dice también es aplicable al caso de Inciarte) en el sentido de que lo que Grossmann considera que es un objeto perfectamente apropiado para el conocimiento sensible –los estados de cosas mismos, que tienen entidades universales entre sus constituyentes–, para la tradición en que se inscribe Inciarte no lo es, sino que es un objeto sensible únicamente *per accidens*, es decir, sólo perceptible mediante o a través de sus accidentes. Es decir, desde este punto de vista el error de Grossmann consiste en su falta de distinción, en la confusión entre lo que es sensible y lo que no lo es o lo es sólo *per accidens*, la consideración, fruto de su empirismo, de todas las entidades como igualmente sensibles por ser objeto de un mismo acto mental entendido de la manera global en que hemos visto (sin distinguir las varias facultades que intervienen en ello), algunas de las que, en la visión de Inciarte, desbordan el plano de la pura sensibilidad externa e incluso interna del sujeto cognoscente.

⁶¹⁹ Según dice Grossmann, si se entiende la percepción de esta manera, la única diferencia que podría tener respecto a los actos de juicio es la presencia en ella de impresiones sensibles que en estos faltaría, pero, según lo que hemos visto, esto parece aplicable también a su propia posición.

⁶²⁰ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 342.

⁶²¹ Garrido, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, p. 329.

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

La tradición clásica y Grossmann coinciden al decir que *conocemos* tanto las cosas como sus accidentes, que ambos tipos de entidades nos resultan cognoscibles. Por una parte, aunque Grossmann se da cuenta, en base al ejemplo de Descartes de la cera, de que la sustancia no es reconocible como el mismo individuo directamente, esto es, independientemente de sus propiedades (ya que considera que no tenemos otra facultad de conocimiento distinta de la sensible, frente a lo que decía Descartes⁶²²), sino que sólo podemos reconocerla como la misma a través de ellas (“No hay otro test para la identidad”⁶²³, dice Grossmann), sostiene que sí *es cognoscible en dos sentidos*, de modo que el hecho de que no se pueda reconocer directamente no implica que no pueda ser conocida⁶²⁴.

Afirma, en primer lugar, que podemos conocer la sustancia a través de sus propiedades y por las relaciones en las que está, no independientemente de ellas o en aislamiento⁶²⁵, pues esto sería imposible. Al margen de la consideración de las propiedades o las relaciones de algo no conocemos nunca nada, dice Grossmann:

¿No es estúpido preguntar qué propiedades tiene un individuo cuando se le considera despojado de todas sus propiedades?⁶²⁶

Y en otra ocasión:

Es imposible describir E [una entidad] sin mencionar alguna de sus propiedades y, por eso, conocer E independientemente de todas sus propiedades⁶²⁷.

Pero, además de conocerlas mediante sus propiedades, sostiene en base a su realismo fenomenológico, en segundo lugar, que podemos percibir las, tenemos conocimiento directo (*acquaintance*) de ellas: “Vemos, por ejemplo, tales cosas como

⁶²² Y, aunque la tuviéramos, el reconocimiento directo de una sustancia individual en su individualidad como la misma seguiría siendo imposible, ya que el entendimiento tiene como objeto propio lo general, la forma universal o esencia, y no tenemos intuición intelectual. Afirmar otra cosa es contrario a nuestra experiencia, en la que, cuando la percepción de un objeto es interrumpida, no sabemos después, al ver un objeto cualitativamente idéntico, si se trata del mismo que vimos anteriormente o no. Por tanto, en estos casos, la corrección en el reconocimiento no está asegurada; puede ocurrir que seamos incapaces de saber si una cosa es la misma que otra vista antes, que no sepamos cuál es cuál.

⁶²³ Grossmann, R., CSW, p. 54.

⁶²⁴ “Sugerimos que los particulares son cognoscibles, incluso aunque no sean directamente reconocibles. No debemos identificar estas dos nociones entre sí. Reconocer un particular como el mismo no es la misma cosa que conocerlo”, Grossmann, R., CSW, pp. 54-55.

⁶²⁵ Esto es lo que pretende Locke, porque el hecho de que la sustancia sea algo distinto y aparte de sus propiedades, le hace pensar que no puede conocerse a través de ellas. Pero, dado que es imposible conocerla de otra manera, esta idea le lleva a acabar diciendo que es incognoscible.

⁶²⁶ Grossmann, R., FW, p. 13.

⁶²⁷ Grossmann, R., CSW, p. 55.

manzanas, y montañas, y arcoíris; y vemos también, por supuesto, sus propiedades”⁶²⁸. Por ello piensa que Berkeley no tiene razón al desestimar la existencia de sustancias en base al supuesto hecho de que no las conocemos a ellas mismas, sino que solamente tenemos conocimiento de propiedades sensibles:

Queremos objetar [a Berkeley] que podemos oler rosas, saborear bogavantes, y tocar labios, y que ninguna de estas cosas es una propiedad⁶²⁹.

Grossmann ofrece como *prueba* de nuestra captación de sustancias el hecho de que, en una situación en la que hay dos objetos iguales de un mismo tipo, por ejemplo, dos bolas de billar, no sólo captamos sus propiedades, sino también que se dan efectivamente dos cosas particulares que son bolas de billar, pues, si no, no seríamos capaces de distinguir esa situación en la que hay dos entidades de ese tipo, de otra en la que sólo existiera una:

Cuando vemos dos bolas de billar indistinguibles blancas, no vemos simplemente el color blanco y la forma esférica; ya que vemos estas dos propiedades también cuando hay sólo una bola de billar delante de nosotros. Además del color y la forma, vemos dos cosas individuales en el primer caso y una tal cosa en el segundo⁶³⁰.

Por tanto, aunque las sustancias no pueden ser conocidas en el sentido de reconocidas (frente a Descartes), sí pueden ser conocidas en estos otros dos sentidos: porque conocemos sus propiedades, cosas acerca de ellas y, a través de éstas, podemos conocer la sustancia, frente a Locke; y porque las percibimos, frente a Berkeley. Dice, resumiendo sus tesis acerca del conocimiento de la sustancia:

Admitimos, frente a Descartes, que los particulares no pueden ser conocidos en el sentido de ser reconocidos como tales. Pero insistimos en que pueden ser conocidos de dos formas distintas. Uno puede conocer lo que son; puede conocer sus propiedades. Y uno puede también conocerlas en el sentido de percibir las (o experimentarlas). En estos dos últimos respectos, los particulares no son nada diferentes de las propiedades⁶³¹.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 56. Cfr. también FW, pp.11-14. E. B. Allaire argumenta también en uno de sus artículos que la imposibilidad del reconocimiento directo del individuo, de los particulares por sí mismos no implica, como dice Grossmann, que no tengamos conocimiento directo (*acquaintance*) de ellos, a diferencia de lo que piensa Russell, por lo que no es incompatible según él la aceptación de este principio empirista de conocimiento, por una parte, y, por otra, la de los particulares como entidades de un tipo ontológico distinto de los caracteres, pero concebidos de manera distinta a la sustancia aristotélica, a saber, como particulares desnudos que dan cuenta meramente de la diferencia numérica entre las cosas. Cfr. Allaire, E. B., “Bare particulars”, en *Essays in Ontology*, pp. 14-21.

⁶²⁹ Grossmann, R., FW, p. 13.

⁶³⁰ Grossmann, R., CSW, p. 57.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 58.

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

Esta idea, que es novedosa no tanto por el hecho de decir que *conocemos* las sustancias, como por el hecho de decir que las podemos conocer *sensiblemente*, al igual que sus propiedades, le sirve de base para afirmar que la percepción es proposicional.

Frente a Grossmann, cuando Brentano intenta aclarar la naturaleza de los fenómenos mentales y físicos, pone como ejemplos de estos últimos cualidades sensibles (excepto en el caso de un paisaje que, según dice O. Kraus, constituye un error, puesto que Brentano no consideraría que podemos verlo de la misma manera en que vemos algo coloreado):

Ejemplos de fenómenos físicos, por otro lado, son un color, una figura, un paisaje que veo, un acorde que oigo, la calidez, el frío, el olor que siento; así como imágenes similares que aparecen en la imaginación⁶³².

Es decir, según él –y en base a esto se califica a Brentano como un tipo de empirista–, no se puede decir que percibamos propiamente un objeto, reduce los actos de percepción a la percepción de cualidades sensibles como colores, sonidos, olores, etc., y por ello se ha dicho que comete un fallo también al añadir en su lista de fenómenos mentales el “ver un objeto coloreado”, además de “oír un sonido, sentir calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía”, el pensar un concepto general y otros fenómenos basados en las presentaciones.

Grossmann se opone a Brentano a este punto, pues considera que la percepción lo es de *objetos completos* y no meramente de cualidades sensibles y, en consecuencia, los fenómenos físicos que pueden ser captados por los actos mentales son propia y fundamentalmente los objetos ordinarios mismos pues, además, las cualidades sensibles no sólo son propiedades de los objetos perceptibles según Grossmann, sino que también pueden serlo de objetos mentales como las sensaciones o impresiones sensibles. Dice, por ejemplo, Grossmann:

Por supuesto, desde mi punto de vista, sólo el paisaje pertenece a la lista [de Brentano de los fenómenos físicos]. Sólo el paisaje es un objeto perceptual, que ha de ser contrastado propiamente con los fenómenos mentales. Pero Brentano ve las cosas de forma bastante diferente a nosotros⁶³³.

Además, a Grossmann le parece que esta visión de que percibimos, además de otros tipos de entidades, las sustancias, es *de sentido común*, como se observa cuando dice:

⁶³² Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 80.

⁶³³ Grossmann, R., FW, p. 49.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

Nada, pero nada, puede hacer vacilar nuestra convicción de que percibimos cosas individuales así como sus propiedades y relaciones. Ni podemos dudar siquiera un momento que conocemos qué tipos de propiedades y relaciones tienen las cosas individuales. En este tema, como en muchos otros momentos cruciales de nuestra investigación, el sentido común gobierna de manera suprema⁶³⁴.

Y, en otro lugar, dice también:

Esta visión [se refiere a la visión de que vemos cosas tanto como sus propiedades y sus números] me parece ser no sólo correcta, sino bastante manifiestamente tal. ¿Qué podría ser más evidente que el que tienes que echar un vistazo y ver, si quieres saber cuántas manzanas hay en la mesa; exactamente al igual que tienes que mirar y ver, si quieres saber qué colores tienen? Por supuesto, también puedes tocar las manzanas sin mirarlas⁶³⁵.

La evidencia con la que se le aparece esta tesis se debe a su perspectiva fenomenológica. El argumento que utiliza para justificar su posición se reduce a afirmar que continuamente decimos cosas tales como “veo a Pedro”, “veo la mesa de allí al fondo”, “escucho a Marta”, etc. y esto nos parece perfectamente válido. Es decir, recurre a nuestro uso común del lenguaje en apoyo de una tesis filosófica, pues éste parece indicar que percibimos sensiblemente sustancias. A partir de ello concluye que la facultad implicada en la captación tanto de la sustancia, como de propiedades y relaciones, números, etc., es la percepción misma. Sin embargo, vamos a ver que la mera apelación a nuestro uso efectivo del lenguaje *no constituye un argumento suficientemente fuerte* para asentar esta tesis filosófica.

También la tradición clásica sostiene que *conocemos* efectivamente las sustancias, pero no comparte *en cierta medida* el segundo sentido en que Grossmann afirma esto, en el sentido de que las percibamos o experimentemos de manera sensible; es decir, está en desacuerdo hasta cierto punto con él respecto al modo de conocimiento de ellas. Para ser más precisos, hay que distinguir dos sentidos fundamentales en que hablamos de sustancia: en primer lugar, la sustancia, frente al accidente, es aquello que es subsistente en el sentido de que es en sí (que no equivale a ser por sí, que es el modo como Descartes o Spinoza caracterizan la sustancia) y no inhiere en otro, es decir, no requiere de ningún sujeto para darse. En segundo lugar, también se habla de sustancia para referirse a aquello que hace que una cosa sea lo que es (la forma, la esencia de un individuo). Esta distinción entre estos dos sentidos de sustancia corresponde, en un ejemplo que Millán-Puelles pone al tratar acerca del entendimiento humano, a aquella a la que ya nos hemos referido que se da entre “algo que es fuego” y el “ser-fuego de ese

⁶³⁴ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁶³⁵ Grossmann, R., CSW, p. 39.

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

algo⁶³⁶. Mientras que lo primero se refiere a una entidad subsistente que es, además, material y tiene eficiencia física (quema), lo segundo hace referencia a un modo de ser no subsistente, universal, que no es, por tanto, ningún individuo (no puede pensarse como si fuera un individuo, una especie de individuo universal), inmaterial y, por tanto, sin eficiencia física.

Según esta distinción, se podría decir, de acuerdo con la tradición aristotélica, que la sustancia que puede ser objeto de la percepción corresponde al primer sentido que hemos distinguido, la sustancia como un individuo subsistente, siempre y cuando se tenga en cuenta que en esa percepción todavía uno no se hace cargo de en qué consiste aquello que está siendo objeto del conocimiento sensible. Esto es, se puede decir que percibo algo que es fuego, si bien en ese mismo conocimiento no se capta todavía la naturaleza de aquello. (Éste es precisamente el único sentido que Grossmann acepta de sustancia al comprenderla como un puro particular desnudo, como la particularidad o individualidad de un objeto sujeto de propiedades). Sin embargo, si se entiende por sustancia lo segundo que hemos distinguido, la forma como lo que hace que algo sea lo que es, no se puede decir que ella sea aprehendida por la percepción o la experiencia como capacidades de la sensibilidad del cognoscente, puesto que, comprendida así, en tanto que universal e inmaterial, no constituye un objeto adecuado para las facultades sensibles, como vimos, sino que es inteligible. Sólo se puede decir que sea perceptible en este sentido *por los accidentes* del ser en el que se da, pero no propiamente o por sí misma (*per se*).

Aunque se afirme de manera corriente, en el lenguaje común, por ejemplo, que vemos objetos ordinarios como coches, mesas, etc., no se puede decir en sentido estricto que *percibamos* sensiblemente la sustancia de estas cosas entendida en el segundo sentido que hemos distinguido, sino que ésta es perceptible sólo *per accidens*, por los accidentes (sensibles) que éstas manifiestan. Únicamente estos (y otros sensibles comunes captados por los sentidos externos, por ejemplo, el número, por el que sabemos cuántas cosas hay implicadas en una situación, el movimiento y el reposo, la figura, etc.) son estrictamente sensibles, objetos formales de los sentidos, pero no aquello en lo que consisten estos accidentes, su modo de ser, ni la sustancia misma en este sentido. Por ejemplo, percibimos efectivamente un individuo, algo que es rojo que resulta ser una mesa, pero no conocemos sensiblemente ni lo que es el ser rojo ni lo que

⁶³⁶ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 250.

es el ser individuo ni el ser mesa. Por tanto, se puede decir que *la sustancia en el segundo sentido* (como modo de ser, por ejemplo, el ser-mesa, la mesa como modo de ser) *es sensible sólo por las propiedades que la sustancia en el primer sentido* (algo que es mesa) *tiene, pero no por sí misma, pues en este sentido es objeto propio de la inteligencia*, es decir, de ella sólo cabe propiamente conocimiento intelectual por el modo de ser que le es propio que ya tratamos. Por tanto, al igual que se dice que captamos sensibles comunes como el movimiento, el número o la figura de los objetos mediante sensibles propios como, por ejemplo, el color (y por eso aquéllos se llaman sensibles *per se* secundarios), también hay que decir que podemos captar algo inteligible como la sustancia mediante sus accidentes sensibles, por ejemplo, o una ley o conexión causal mediante otro tipo de entidades sensibles (movimientos).

Así, las filosofías clásicas consideran, en contra de la tesis empirista radical de Grossmann, que la percepción no puede entender por principio el qué son las cosas, la esencia, y por ello se ven en la necesidad de postular otra facultad de conocimiento. Sólo puede decirse de manera *derivada e impropia* que, al percibir ciertas cualidades, ‘veo’ también la sustancia, aquello en lo que consiste la cosa que las tiene; puede afirmarse de esta manera que ésta constituye el objeto de un acto de percepción –decíamos–, porque ya se tiene el concepto de esa cosa, que se ejercita o aplica en ese momento en base a los datos sensibles que se presentan. Es decir, en último término el origen de que afirmemos que un objeto sólo impropriamente sensible es percibido tiene que ver con el hecho de que en el hombre el conocimiento sensible está íntimamente ligado al pensamiento, con que sus facultades cognoscitivas llevan a cabo sus distintas operaciones propias de manera completamente interrelacionada, en una continuidad fundamental, sin que esto implique, como vimos, su confusión. Esta relación se concreta en la mediación que el conocimiento sensible realiza respecto al pensamiento. Así, el rendimiento de la facultad intelectual se aplica constantemente a los datos presentes a la sensibilidad, y estos, a su vez, sirven de base o fundamento imprescindible para la operación de aquélla. Por esto, aunque de manera impropia (esto indica que se conserva la distinción entre los dos modos irreductibles de conocer), sus objetos pueden cruzarse.

§1. LA DISTINCIÓN DE SENSACIÓN Y PERCEPCIÓN

Para conciliar, por un lado, el sentido en que habitualmente decimos que *percibimos* cosas y no sólo cualidades sensibles y, por otro, el hecho de que la sustancia misma en el segundo sentido que hemos distinguido no puede ser en sentido estricto objeto de las potencias sensibles, resulta de gran ayuda la distinción que Millán-Puelles recoge siguiendo a Aristóteles entre sensación y percepción, que tiene que ver con la manera amplia con que Grossmann entiende la percepción como la unidad de un todo mental, y que sirve, además, para evitar posturas gnoseológicas radicales que eliminan alguna de ellas.

Hemos visto que Grossmann también distingue entre los actos de percibir y los de sentir, identificando estos últimos con actos de experiencia de impresiones sensibles u otros elementos fenoménicos, pero la distinción que vamos a establecer siguiendo a Millán-Puelles apunta en una dirección distinta, pues al hablar de sensación no se refiere a actos de experiencia o conciencia sensible de entidades mentales, sino más bien a la operación propia de los sentidos externos. Es decir, en este caso el término ‘sensación’ aparece con un uso muy restringido; se refiere estrictamente a la captación de cada uno de los cinco sentidos externos de sus respectivos sensibles propios. Frente a ella, el término ‘percepción’ se reserva para designar un fenómeno psíquico más amplio, un acto mental que va más allá de la pura sensación o de un mero agregado o suma de éstas e implica, por tanto, una objetivación mayor. Esto apunta a que hay un sentido de las sensaciones y, por tanto, la sensación no agota lo que es la percepción. Millán-Puelles las describe de la siguiente manera:

La sensación es distinta de la percepción. Ésta supone la aprehensión de la diferencia entre el objeto sentido y el cuerpo del cognoscente. Y no sólo esto. En la percepción (captación total) el sensible *per se* de un determinado sentido se enlaza a las formas que los demás sentidos aprehenden y a las que en otra ocasión captaran, reconstruyéndose así una unidad que, al menos en buena parte, responde, a su modo, a la que el objeto posee físicamente. También el entendimiento interviene en la percepción humana, captando la ‘sustancia’ como centro unificador inteligible de la totalidad de los accidentes aprehendidos por las facultades sensibles⁶³⁷.

En la percepción intervienen ciertos sentidos de la sensibilidad interna, como el sensorio común en tanto que en ella está implicada cierta reflexividad sobre los objetos de los sentidos externos (de la que es incapaz la sensación misma), que posibilita su

⁶³⁷ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 349.

unión o integración en un polo de unidad que es la sustancia como sujeto de ellos y, a su vez, su distinción, la captación sensible de las diferencias que se dan entre ellos, así como respecto del cognoscente; o la memoria, puesto que en la percepción también se completa o enlaza lo actualmente sentido con lo que ha sido objeto de ella en otras ocasiones. Es decir, desde el momento en el que ya se conoce algo, si bien sea de una manera todavía muy indiferenciada e imperfecta, a partir de entonces las cosas que se presentan no se aparecen como adquiriendo absolutamente su primer aspecto, sino que se captan siempre *como algo* que ya se conoce, es decir, tomando en cuenta los modos de ser de los que ya se tiene experiencia, las formas ya entendidas, por lo que la percepción asume este conocimiento previo con el que completa o complementa el que proporciona la sensación en cada caso. Por tanto, se puede decir que la percepción es la captación *sensible superior*, más alta que cabe de un objeto en tanto que es un conocimiento sensible *integrado*, que se ofrece en una unidad que corresponde a su vez a la del objeto. Es decir, es el conocimiento de las diversas dimensiones sensibles del objeto (que implica, a su vez, la captación de su diferencia respecto al sujeto) que se ofrece de modo unitario. Con esto se ve, siguiendo el ejemplo de Millán-Puelles, que, mientras que resulta imposible decir propiamente que se puede *sentir*, por ejemplo, un árbol (excepto *per accidens*), sí podría decirse que éste puede ser *percibido* si es que la percepción hace referencia a un conocimiento más allá de las puras sensaciones o conjunto de ellas.

Como ya vimos en el epígrafe 4 del capítulo VII también Bergmann habla de un sentido amplio de percepción, la percepción₃, para referirse a un conjunto de actos mentales con la intención consciente y expresa de ajustarse máximamente a lo real, de juzgar verdaderamente acerca de su objeto. Así, la mal-llamada “percepción₃” no consiste meramente en un conocimiento sensible, sino que en ella interviene un juicio en tanto que busca corroborar la adecuación de la presencia captada con la índole objetiva de las cosas, que aquélla coincide con la realidad. Cuando tiene lugar la percepción₃ puede ocurrir lo siguiente que Bergmann describe:

Al percibir una moneda, pienso y quizá digo: ‘Esto, aunque parece oval, como es una moneda, ha de ser redonda’. La frase representa la intención de un acto mío que no es un percibir. Este acto –de juicio– es el último de una serie... La serie puede tener lugar muy rápido. A menudo reconocemos “inmediatamente” un objeto familiar aunque nos demos cuenta fugazmente de su color inusual debido a una iluminación también inusual. Si tomas esto como siendo un único acto de percepción, tendrás problemas... Como el reconocimiento fue “inmediato”, puedes preguntarte. ¿Ocurrió realmente esa serie? ¿Cuántos miembros tuvo? ¿Se fusionaron? Alguien

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

que se preocupa sobre las respuestas a estas preguntas se perderá en lo que yo llamo el mal tipo de fenomenología porque, como he repetido insistentemente en este libro, es dialécticamente irrelevante y un filósofo debe por eso saber cómo mantenerse al margen de ella⁶³⁸.

Así, el resultado de la percepción₃ es un juicio que es el último de una serie de otros actos mentales. El proceso que lleva a él en el ejemplo que pone tiene lugar de la siguiente manera: primero se reconoce algo a primera vista como una moneda (en tanto que ya se dispone del concepto de ella); sin embargo, se tiene la impresión sensible de que es oval y, dado que las monedas no suelen tener esa forma, se deduce que en realidad ha de ser redonda, aunque haya aparecido con otra forma⁶³⁹. Es decir, se da una diversidad de actos mentales de sensación, recuerdo (de cómo son las monedas) y de examinar impresiones sensibles, etc., como premisas de un razonamiento que llega a un juicio como conclusión.

Con esta distinción de diversas acepciones del término “percepción” o mediante la que Millán-Puelles propone entre sensación, por una parte, y percepción como un nivel superior de captación sensible de los objetos, por otra, se evitan planteamientos gnoseológicos que se han demostrado erróneos al rechazar la existencia de uno de estos dos tipos de acto mental: o bien han eliminado la percepción tal y como la hemos entendido en este apartado como algo más allá de la pura sensación, o bien han prescindido de la existencia de sensaciones simples. Esto ocurre respectivamente en la tesis del atomismo perceptivo o en la psicología de la forma, como Millán-Puelles explica⁶⁴⁰.

Que, como hemos visto, las sustancias como modos de ser no sean en sentido estricto objeto de ninguno de los sentidos *no implica* que el objeto de la facultad sensible sean puras cualidades sensibles y nada más, es decir, que lo que percibamos sean sólo formas, colores, sonidos, etc. Esto es lo que afirma la consideración *atómica* del conocimiento, que suele ir ligada a un asociacionismo empirista, que elimina la percepción como un acto mental más allá de la pura captación de sensaciones simples, y la entiende como una recepción de datos atómicos, un mero agregado de sensaciones internas o externas que se combinan entre sí según ciertas leyes de conexión que se han determinado con anterioridad.

⁶³⁸ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 320.

⁶³⁹ En este punto Grossmann no está de acuerdo con Bergmann, ya que aquél considera que, aunque las impresiones sensibles que experimentamos al percibir un objeto tengan una determinada forma –en este caso, por ejemplo, oval–, el objeto (la moneda) nos aparece, lo vemos con la forma que de hecho tiene, es decir, como redonda.

⁶⁴⁰ Cfr. Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 349.

En el extremo opuesto, y ante la evidencia empírica de la falsedad del atomismo perceptivo, de que el asociacionismo no funciona por no ser una buena descripción de nuestros procesos mentales –pues lo que percibimos son objetos y no puras cualidades sensibles–, se sitúa la *psicología de la forma*. Según ésta, solamente hay en sentido estricto percepción y no sensación, puesto que considera que el conocimiento sensible es de *todos*, de ciertas unidades de sentido y nunca de puras sensaciones simples o aisladas, ya que sostiene que éstas son siempre complementadas con ciertas formas que provienen de la experiencia anterior del sujeto. Así, a partir de este hecho considera justificado eliminar estos elementos básicos del conocimiento, los descarta como entidades míticas o puras abstracciones a partir de nuestra experiencia de los objetos.

Efectivamente parece indudable que una percepción atómica es imposible, y esto en dos sentidos: no sólo con referencia a su *objeto* (es decir, no es posible un acto perceptivo cuyo objeto sea una única cualidad sensible), sino también con referencia a los *actos* mismos de conciencia. Es imposible un aparecer atento atomizado, singular, un único suceso de conciencia que no desemboque, esté acompañado o coexista con una pluralidad de otros actos de conciencia, por ejemplo, de actos de experiencia de impresiones sensibles, con otros apareceres, ya sea de lo co-atento, o de vivencias intencionales *desatentas*, que son posibilidades inherentes y predeterminadas en la vivencia atenta misma. Incluso, como dice Husserl, éstas son *condición de posibilidad* de que haya aparecer de mundo.

Al hablar de la icónica en su distinción de la iconografía y la iconología⁶⁴¹, Inciarte también apunta al hecho de que no vemos puras cualidades sensibles, sino que, por el contrario, nos resulta muy difícil ver sólo esto, pues la realidad nunca se nos da así, sólo materialmente, sino que esto exige un trabajo de abstracción que no está dado de manera inmediata. Dice que aquella disciplina, la icónica, busca dejar ver sólo lo que se ve, cosa que se logra en cierta medida cuando se deja de pensar, al no cargar o prejuzgar aquello con la carga convencional que supone lenguaje y la cultura. En esto consiste lo que él llama alejar la pintura de todo lo literario, eliminar la literatura del arte (como persiguen las obras de arte abstracto). Dice que nos resulta difícil porque “lo que vemos es habitualmente aquello sobre lo que podemos hablar” (es decir, cosas) y

⁶⁴¹ Inciarte explica que la iconografía describe lo que el cuadro significa, la intención del artista (lo que no se ve a partir de lo que se ve), y en esto coincide también con la iconología, aunque ésta no se basa necesariamente en una interpretación literal de aquello que se trata, sino en una espiritual. Cfr. Inciarte, F., IPS, pp. 160-163.

CAPÍTULO X: ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS ENTRE GROSSMANN E INCIARTE...

“se pasa siempre por alto aquello sobre lo que no podemos hablar, a menos que efectuemos un trabajo de abstracción ante lo habitual. Normalmente no vemos colores o figuras, manchas de color o líneas; normalmente vemos objetos que podemos nombrar, inclusive hombres, con independencia de que muestren muchos colores o líneas”⁶⁴².

Dice también:

Lo que ocurre es que la realidad nunca se nos da así, sin más. Por lo menos a los que somos algo cultos... que por mucho que presuman algunos de no serlo siempre lo son por poco que sea. Ese poco basta para estropearlo todo”⁶⁴³. “Por lo menos a los que somos cultos, es decir a todos, la realidad no se le da así sin más materialmente”⁶⁴⁴.

Habitualmente nuestro saber se coloca por delante del ver, y entonces decimos que vemos un tal o un cual, en el que está implicado el aspecto convencional del lenguaje, aquello a lo que Inciarte llama “el terreno seguro de la costumbre cultural, de lo convencional”, pues se trata de una cosa determinada (esto o aquello, sin tener que buscar algo originario), por lo que en estos casos nuestro saber impide un ver puro. Es decir, habitualmente el objeto de una vista corresponde a nuestro saber o concepto de ello. En cambio, para ver sólo lo que se ve, como persigue la icónica, ocurre lo siguiente, como dice Inciarte:

No es que baste con abrir los ojos. [...] Es más bien que a uno le tienen que enseñar a abrir los ojos, porque eso es lo más difícil de todo. Abrir los ojos y ver lo que se ve, y nada más que eso. Eso es el ideal de toda filosofía, y no sólo de la fenomenología. Un ideal evidentemente inalcanzable”⁶⁴⁵.

Por tanto, dice Inciarte que lo que hace la icónica “no es una redundancia inútil, una mera reproducción de la realidad que sólo se ve, de la materia. Para poder ver sólo materia, el camino es muy largo, hay que hacer abstracción de todo lo demás, de toda significación. De esto o lo otro. Y quedarse con la nada que aquí no quiere decir más que no quedarse con ‘algo’”⁶⁴⁶.

Lejos de percibir meras cualidades, percibimos objetos, por lo que tiene que haber un componente real en la vivencia que sea responsable de dotar a las sensaciones de sentido y así permita percibir cosas. Esto se corrobora, además, en la experiencia de que, ante las mismas sensaciones, se pueden captar cosas distintas. En este sentido la

⁶⁴² Inciarte, F., IPS, p. 77.

⁶⁴³ Ibid., p. 163.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 164.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 164.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 164.

psicología de la forma está en lo correcto y el atomismo perceptivo es erróneo, pero a partir de este hecho no resulta justificado eliminar las sensaciones de la explicación del conocimiento humano, pues es necesario mantenerlas al menos, como Millán-Puelles sostiene, desde un punto de vista “causal explicativo”⁶⁴⁷ como el origen y raíz de la percepción, es decir, como aquello desde lo que parte el conocimiento, a partir de lo que se forman estructuras que van más allá de meros conjuntos o agregados.

Por tanto, que el objeto de la percepción no sean meras cualidades sensibles, que, como se ha demostrado, no se cumpla la tesis del atomismo perceptivo no significa que haya que eliminar las sensaciones como origen del conocimiento tanto perceptivo en el sentido más amplio en el que hemos hablado de la percepción, como intelectual; ni significa tampoco, a pesar de la distinción entre percepción y sensación, que *cualquier cosa* pueda ser objeto *per se* de las facultades sensibles, en tanto que éstas no alcanzan a conocer todas las dimensiones de la realidad, como hemos estudiado.

Para entender el sentido de esta distinción cognoscitiva y ahondar más en ella vamos a tratar ahora de la concepción del conocimiento que puede encontrarse en la filosofía de Inciarte, que adquiere unos rasgos peculiares como consecuencia del realismo moderado que este autor defiende en el orden ontológico.

⁶⁴⁷ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 350.

TERCERA PARTE

LA CONCEPCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE INCIARTE

Para defender la tesis de que los conceptos como raíz del conocimiento tienen su origen en una actividad o *praxis* de la inteligencia, la operación abstractiva, Inciarte ha de contestar primero a las críticas que han surgido frente a ella como explicación del conocimiento y lo hace, en primer lugar, dando cuenta de qué es lo que las ha motivado. La doctrina de la abstracción equivale a la afirmación de que la relación de nuestra experiencia cognoscitiva con la realidad *no es de pura causalidad o influjo*. Esto es, se trata de una forma de explicar el conocimiento que no lo entiende de manera naturalista como un resultado mecánico o consecuencia necesaria a partir de determinadas causas (así se observa que el razonamiento que parte de ellas no tiene validez universal, sino que se restringe al ámbito de la física, y es en éste en el que Aristóteles se refiere a las cuatro causas). En este punto se advierte la relación de la *libertad* con el intelecto (que es el fundamento de la relación entre libertad y metafísica, esto es, de aquello que va más allá de la naturaleza, que no tiene naturaleza ni ningún contenido previo), de modo que la libertad no ha de entenderse como algo exclusivo de la facultad volitiva⁶⁴⁸. En este sentido ha de tomarse la idea que recoge Llano de que “el conocimiento es un comienzo”⁶⁴⁹, implica un *novum* en tanto que no presupone ni descansa en nada excepto en sí mismo (y su origen, esto es, la experiencia y el lenguaje). Así, dice de manera afín a Inciarte que “la experiencia nunca es algo

⁶⁴⁸ Cfr. Inciarte, F., “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, y *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 42-43, p. 51, y p. 55. La afirmación de esta libertad radical del conocimiento intelectual es lo único que permite salir auténticamente del naturalismo, y no el recurso a los estados de conciencia como distintos e independientes de los físicos, ya que aquellos pueden producirse desde fuera.

⁶⁴⁹ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, pp. 270-271. Cfr. también *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 56.

automático, sino un conjunto de *actividades* cognoscitivas, tanto sensibles como intelectuales”⁶⁵⁰.

Vamos a ver a continuación el análisis que Inciarte hace de una posición crítica frente a la abstracción, que confunde a ésta en su versión tradicional con una postura que denomina “abstraccionista”.

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, p. 271. La cursiva es mía.

CAPÍTULO XI
**ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE
LA ABSTRACCIÓN: LA CONFUSIÓN DE ABSTRACCIÓN Y
ABSTRACCIONISMO**

Inciarte sostiene que el rechazo fundamental a la teoría de la abstracción se ha producido como consecuencia de una *mala comprensión de la teoría original clásica*, que ha sido erróneamente asimilada a otras explicaciones del conocimiento que se han revelado posteriormente como problemáticas o simplemente falsas. En concreto, encuentra que una de las críticas tiene su causa última en una confusión de la concepción aristotélica de la sustancia con otra representación de ella que hemos apuntado más arriba que Inciarte llama “espacialista” y “reísta” y califica de errónea. Esta confusión ha traído consigo, a su vez, una confusión entre las teorías del conocimiento que van asociadas respectivamente a cada una de esas visiones de la sustancia. Entonces, al haber sido rebatida la explicación del conocimiento que va ligada a la representación reísta de la sustancia, se piensa que se ha refutado también la concepción gnoseológica que acompaña a la teoría aristotélica de la sustancia, cuando no es así porque ambas no se identifican, sino que son bien distintas. Para ver que estas críticas resultan inofensivas para la concepción tradicional de la abstracción que defiende Inciarte, sólo hace falta darse cuenta de esta distinción entre esas dos visiones del conocimiento, pues así se ve que la crítica a una de ellas no implica la de la otra.

Las explicaciones cada vez más simplistas y vulgarizadas de la noción de sustancia como un substrato o núcleo interno invariable sobre el que se darían unos accidentes que, sin embargo, lo dejarían inafectado que se han atribuido a Aristóteles, han dado lugar a críticas de reísmo o sustancialismo a su planteamiento. Sin embargo, según piensa Inciarte, esa descripción de la sustancia no corresponde tanto a la que hace

Aristóteles, sino que es más cercana a la defendida por Duns Escoto o el planteamiento racionalista.

Para entender esto, hemos de desarrollar un poco más la tesis básica de la ontología de Duns Escoto respecto a la *cuestión de los universales* (si los hay y, en caso afirmativo, de qué manera lo hacen allí donde se dan) en comparación con la de Aristóteles, pues éstas inclinan hacia una comprensión u otra del conocimiento, de la relación mente-realidad, entre el rendimiento del pensamiento y aquello a lo que éste se refiere. La cuestión de qué hay, junto con una idea de cómo tiene lugar el conocimiento, determina una cierta *teoría de la verdad*, es decir, da lugar a explicaciones distintas de las condiciones que han de ser satisfechas por los enunciados para poder hablar de verdad (en un caso veremos que se reclama un paralelismo estricto entre ámbito lógico y ámbito real, mientras que en el otro no se exige un requisito tan fuerte para dar cuenta de la verdad).

Respecto a la cuestión de los universales, Inciarte califica la postura de Duns Escoto y la de Aristóteles como de *realismo exagerado* (si bien no debe entenderse en este caso en sentido platónico, puesto que aquí hace referencia a la existencia de los universales *en las cosas mismas*, de manera que se dan distinguidos en ellas, y no en un mundo ideal separado) y *realismo moderado*, respectivamente⁶⁵¹. Hay que notar aquí la similitud entre la primera posición de realismo exagerado y la que mantiene Grossmann, que es descrita por él mismo como “realismo radical”. Lo que vamos a estudiar es precisamente si esta radicalidad con que se presenta el realismo en Grossmann es asimilable al carácter exagerado de éste en el caso de Duns Escoto. El adjetivo de ‘exagerado’ del realismo de este último le viene por su explicación de cómo se encuentran las diversas formas en las cosas materiales, pues dice que se dan en ellas *separadas en acto* incluso antes de la intervención del entendimiento (*distinctio formalis a parte rei*) y, teniendo cada una de ellas su propio ser⁶⁵², no se identifican unas con otras *a parte rei*. Por ello, en paralelismo con Avicena, vale también aquí la idea de que la caballeidad es sólo caballeidad (en una forma platónica de entender las

⁶⁵¹ También habla, en una línea similar, de “realismo ingenuo” o “realismo pasivo-crítico o reproductivo”, frente a un “realismo activo-crítico” o “atento-discriminatorio”. Cfr. Inciarte, F.; Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 273-275.

⁶⁵² Duns Escoto mantiene, frente a la doctrina del ser como acto de Tomás de Aquino, una teoría del ser como algo *unívoco*, según la que el ser es algo puramente indeterminado, indiferente a todo, sin añadido alguno, una noción generalísima, y por ello puede referirse a todo, aplicarse a todos los seres de la misma manera, es la naturaleza misma del ser en cuanto ser.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

formas como separadas) y no, por ejemplo, animalidad o materialidad⁶⁵³, pero en Escoto incluso ya en la cosa misma, antes de la labor llevada a cabo por el pensamiento.

Frente a esto, Inciarte explica que la postura de Aristóteles respecto a los universales (y también la de Tomás de Aquino, aunque con algunos matices⁶⁵⁴) es también realista –porque mantiene que el universal existe en lo sensible, no subsiste aparte ni fuera de ello–, pero más moderada porque no considera que las distintas formalidades de las cosas (los accidentes de la sustancia o su *forma essentialis* o *species*, por ejemplo) se den de manera separada en la realidad misma, como elementos realmente distintos. Es decir, no hay un ultrarrealismo estricto de los universales; sino que se da una *identidad real entre las formas*, por ejemplo entre la sustancia y los accidentes, de manera que se da paso a hablar del carácter análogo, por ejemplo, del género, que se hace distinto según la especie que lo actualice⁶⁵⁵. Entonces, la distinción entre las formas es sólo mental o lógica, producto de nuestro pensamiento abstracto, es decir, ocurre sólo tras su intervención que, en base a cómo son las cosas, con un fundamento en la realidad las distingue:

En el estado en que la persona se encuentre en un momento determinado, la caridad no se distingue efectivamente de su paciencia (ni, por cierto, de sus demás accidentes, por extraño que esto parezca a una mirada superficial). Si, por ejemplo, una persona da una limosna, dado que las acciones son de los supuestos (*suppositorum*), en ese acto de caridad entran todas las demás características que tenga la persona en cuestión en ese momento. Pensar otra cosa sería como decir que esa persona, al hacer un acto de caridad, y sólo de caridad, se ha dejado atrás todas sus demás virtudes, paciencia o lo que sea; pero en realidad no se ha dejado atrás ni tan siquiera sus defectos, como no se ha dejado atrás a sí misma. Cabría preguntar: entonces, ¿no se pueden hacer actos perfectos de virtud? Probablemente no, como tampoco se habla de un acto perfecto de contrición, sino más bien de un acto de contrición perfecta⁶⁵⁶.

Esta posición equivale a mantener una forma determinada de holismo, un *holismo sustancial*⁶⁵⁷, que hay que entender en este preciso sentido, y que constituye,

⁶⁵³ Según Avicena, el tercer estado de la esencia es aquél en el que ésta se considera en sí misma, independientemente de todo sujeto que la piense e independientemente también de la realidad y, por tanto, de manera existencialmente neutra.

⁶⁵⁴ Inciarte precisa que, en base a algunos ejemplos que Tomás de Aquino pone en algunos de sus textos tempranos, se muestra que entiende el ser como análogo en el sentido de la analogía según la intención y también *según el ser*, de modo que atribuye a los accidentes cierto ser que tendrían por sí mismos –aunque disminuido respecto al de la sustancia, por lo que no se aproxima en absoluto a la tesis de la univocidad del ser de Duns Escoto–. Además, sostiene que más tarde se aproxima a la postura de Aristóteles.

⁶⁵⁵ “En efecto, no solamente ha de darse en ambos lo común, por ejemplo, que ambos sean animales, sino que esto mismo, ‘animal’, ha de ser diverso en cada uno de los dos, por ejemplo, uno caballo y otro hombre, y de ahí que esto común es diverso en uno y otro en cuanto a la especie”. Aristóteles, *Metafísica* X, 8, 1058 a1-5.

⁶⁵⁶ Inciarte, F., TSL, pp.90-91.

⁶⁵⁷ Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 116.

según Inciarte, la *postura intermedia en que se sitúa el genuino aristotelismo* entre la de Duns Escoto (*distinctio formalis a parte rei*) y el holismo total o exagerado de Anaxágoras, por ejemplo, según el que, contrariamente al PNC, la realidad es completamente indeterminada, carente de distinciones, incluso potenciales, por lo que nuestros conceptos y toda distinción que hagamos entre las cosas no tiene ningún fundamento en ella, no corresponde a nada real. Esta última posición ontológica deriva en el campo gnoseológico en tesis nominalistas o conceptualistas y, en consecuencia, en último término, en una postura pragmatista, en la que toda distinción que hagamos responde a intereses ajenos al conocimiento o la verdad.

Pero, volviendo a Aristóteles y Escoto, ya hemos dicho que sus tesis ontológicas van unidas a distintas posiciones gnoseológicas. En el caso de Escoto, se trata de la que Inciarte llama “abstraccionista”, que concibe el conocimiento como un encuentro pasivo con las diversas formas en la realidad y su reconocimiento, reflejo o reproducción. En la medida en que éstas vienen diferenciadas ya desde las cosas mismas, el entendimiento no necesita llevar a cabo ningún tipo de actividad para descubrirlas. Así, el concepto se entiende como una copia, una transposición o transferencia al pensamiento de los aspectos que se me ofrecen desde la realidad misma separados, de manera que la verdad consiste en una correspondencia simple, paralelismo o isomorfismo estricto entre el ámbito real y el del pensamiento (se cumple el lema del racionalismo –que comparte ciertas ideas con esta concepción– de que “*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”). Debido a esto, Inciarte considera que, al fin y al cabo, la abstracción que en realidad está aquí implicada corresponde más bien a un cierto tipo de conocimiento intuitivo. Ésta será la postura que se mantendrá desde el comienzo de la Edad Moderna, en la que el concepto de representación en sentido gnoseológico (las *cogitationes* cartesianas, por ejemplo) adquiere una importancia fundamental. Entonces no se podría decir ya con Aristóteles que el intelecto *es* en cierta medida todas las cosas que conoce, sino que se limita a reproducirlas o representarlas. Es decir, el conocimiento deja de tener que ver más con el ser que con el tener, y por eso ya no puede hablarse de la identidad como acontecimiento característico del conocimiento.

Frente a Escoto, la concepción aristotélica del conocimiento puede resumirse en la tesis que Inciarte llama la *distinctio rationis cum fundamento in re*. Si para Aristóteles las diversas formalidades de una cosa se identifican en la realidad, el conocimiento ha de consistir precisamente en una diferenciación entre ellas, que da lugar, a partir de la

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

discriminación que aportan los sentidos, a sus respectivos conceptos. Ésta tiene lugar únicamente en la mente, es sólo lógica, pero está *fundada* o encuentra *justificación* en la realidad, es *adecuada* o responde a ella porque se da, aunque sólo sea *de manera potencial*⁶⁵⁸, en ella misma. El entendimiento lleva a cabo esta distinción *en base a su cambio constante*, es decir, en base al hecho de su continua movilidad o variabilidad – éste es precisamente el fundamento *in re* para que la mente la haga actual, y es, además, fundamental para seguir manteniendo el PNC en el orden real, que no todo se identifica con todo–.

Este *fundamento in re* (la distinción potencial entre las formas en la realidad) permite mantener la tesis gnoseológica básica del realismo de que el hombre *puede conocer la realidad* y, por tanto, hablar de *verdad*; es el requisito necesario y también suficiente para dar cuenta de algo como verdadero, sin que haga falta, por tanto, que las formas conocidas, en el pensamiento existan de la misma manera como se dan la realidad, es decir, sin que sea necesario un paralelismo estricto entre ambos ámbitos:

Para que haya una proposición verdadera bajo las condiciones dadas es necesario y suficiente que los rasgos seleccionados *existan en la realidad*, aunque en ella existan *de manera distinta* (a saber, mezcladamente)⁶⁵⁹.

Esta distinción tajante, que en este caso sí constituye una verdadera dualidad, entre el plano ontológico (en el que se da una identidad de las formas) y lógico (en el que hay distinción), supone precisamente la clave del realismo moderado frente al exagerado. Precisamente Inciarte afirma que ésta constituye la única auténtica oposición fundamental en metafísica:

Para empezar, y para simplificar un poco, aunque –según espero– no sustancialmente, yo diría que la metafísica sólo conoce una oposición irreconciliable, la oposición entre lo real [...] y lo ideal [...]. El resto es puro oxímoron o –para decirlo más exactamente– el resto es oximórico. Más exactamente todavía: los opuestos en la metafísica sólo se dan como algo irreconciliable – por decirlo así– allí arriba, es decir, en el reino de lo ideal que sin embargo, prescindiendo de Platón y del platonismo, es precisamente el reino de lo que no existe. Aquí abajo, en cambio, en la realidad [...] lo que reina aquí es justamente la mezcla de opuestos, o, si se quiere, la mixtura. [...] Un hombre cualquiera –llega incluso a decir Aristóteles– es hombre y a la vez mil veces no-hombre. Y el mismo Platón en el *Parménides* llega a transportar esa estructura oximórica a la esfera de las mismas ideas, que en el *Sofista* participan en muchos casos, incluso de ideas opuestas, unas de otras⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸ Dice Inciarte que los accidentes, por ejemplo, existen en la sustancia del mismo modo que los segmentos existen en un círculo o los ángulos agudos en uno recto: potencialmente.

⁶⁵⁹ Inciarte, F., FPSA, p. 33, la cursiva es mía.

⁶⁶⁰ Inciarte, F., IPS, pp. 95-96.

Para explicar un poco más esta tesis de la *distinctio rationis cum fundamento in re*, Inciarte pone el ejemplo de un dibujo en el que hay dos letras, A y B, escritas una encima de la otra de modo que se vuelven irreconocibles. En este caso, es *verdadero* (hay fundamento para) decir que ambas están contenidas en la mezcla, mientras que sería falso el pensamiento que abstrae a partir de ellas la letra C⁶⁶¹.

Este fundamento real es también el que *previene contra las críticas de nominalismo o conceptualismo* al planteamiento aristotélico, como las que Grossmann le hace al pensar que en esta posición se afirma el carácter particular y concreto de todo lo que existe excepto de nuestros conceptos mentales. Grossmann mantiene que, si se piensa esto, no se puede dar cuenta del conocimiento satisfactoriamente, ya que entonces no habría un fundamento objetivo para los conceptos, y quedaría sin justificación la pregunta de por qué ciertas cosas responden a unos y no a otros:

Pero yo creo que cualquiera que sea la naturaleza de la abstracción, los conceptos en la mente no pueden reemplazar a los universales en las cosas. Supongamos que tenemos el concepto de verde además de los particulares perfectos verde₁ y verde₂. Puede entonces darse cuenta del hecho de que los dos discos [de los que ha hablado más arriba] tengan el mismo color diciendo que verde₁ y verde₂ obedecen al mismo concepto mental de verde. Pero este modo de dar cuenta suscita la siguiente cuestión: ¿es o no enteramente arbitrario a qué concepto mental obedecen ciertos todos o particulares perfectos?⁶⁶².

Y sigue diciendo que esto no parece aleatorio, puesto que “es evidente que podemos decir, y decimos con completa confianza, que algo que se ofrece a nuestra vista es verde, aunque nadie nos haya dicho nunca que deba subsumirse en el concepto mental de verde”⁶⁶³.

Pero decir que los universales existen en la realidad de manera sólo potencial y no actual y distintamente –la tesis que Inciarte describe como un holismo sustancial, frente a la posición de Escoto– *no es lo mismo ni equivale* a la concepción de que estos no existen en absoluto en la realidad, sino sólo en nuestro lenguaje o en el pensamiento, y por esto las objeciones de Grossmann en este sentido no están justificadas. El entendimiento no interviene en este caso respecto a los universales de manera creadora, sino que estos y la distinción entre ellos se da ya en la realidad de manera potencial, y esta presencia potencial es suficiente para rechazar como erróneas las acusaciones de

⁶⁶¹ Inciarte, F., FPSA, p. 118.

⁶⁶² Grossmann, R., SM, p. 75.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 75.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

nominalismo, como Inciarte sostiene de acuerdo con Scaltsas⁶⁶⁴: “El que una sustancia no esté compuesta de elementos distintos no implica nominalismo”⁶⁶⁵. Es decir, el problema se resuelve si se considera que hay *dos tipos de universalidad*: la que está en el entendimiento humano (universalidad *post rem*) (pues el entendimiento conoce la forma de la materia) y el universal *in re*, en las cosas mismas, que no es otra cosa sino la forma misma de la cosa unida a la materia. Es verdad que este universal *in re* existe como algo separado sólo de manera potencial, pero está ya propiamente en las cosas, y por ello el objeto del entendimiento es la realidad sensible misma o, mejor, la naturaleza universal de las cosas materiales.

El conocimiento se explica aquí no de manera puramente causal o mecánica, sino mediante una intervención activa del entendimiento que lleva a cabo una *distinción entre los diversos aspectos de las cosas* (luego también *conexión* entre ellos) que se dan de manera indistinta en la realidad, cuya condición de posibilidad es precisamente que existen en ella, aunque sea sólo de esa manera. Este distinguir las especies o formas de los objetos equivale a *hacerlas inteligibles en acto*, como se ha dicho en la tradición escolástica para explicar la operación del conocimiento, como hace, por ejemplo, Tomás de Aquino al referirse a Aristóteles (frente a Platón, para el que las formas son ya actualmente inteligibles, distinguidas en el mundo real que es el mundo de las Ideas, en la medida en que éstas son inmateriales y existen separadas). Por tanto, se puede decir que conocer es en su dimensión fundamental distinguir (aunque luego también conectar), y precisamente en esta distinción de razón de lo potencialmente inteligible consiste la formación de conceptos en que consiste a su vez la abstracción. Es decir, consiste justamente en ganar para nosotros un nuevo concepto o conexión entre ellos.

Si ahora hemos visto de manera abstracta qué ocurre primeramente al conocer, más abajo trataremos acerca de cómo se hacen, cómo aprendemos en concreto a hacer estas distinciones en base a la percepción, al lenguaje y, en consecuencia, al contacto con los otros hablantes. Esto es, se intentará arrojar luz en la naturaleza del conocimiento al observar cómo se pasa de manera efectiva de la realidad material, de la

⁶⁶⁴ A pesar de que no está de acuerdo con él en otros puntos. Por ejemplo, Scaltsas considera que la forma ha de interpretarse en la filosofía aristotélica como universal, no como individual, cosa que Inciarte rechaza.

⁶⁶⁵ Inciarte, F., FPSA, p. 210, citando a Scaltsas, T., *Unity, Identity and Explanations in Aristotle's Metaphysics*, p. 127.

experiencia sensible a la tenencia de conceptos, del singular concreto al universal y qué papel juega en ello la percepción y el lenguaje.

Pero ahora hemos de examinar cómo de esta concepción del conocimiento –un hacer distinciones que no se encuentran como tales en la realidad– se sigue que éste no puede entenderse como una representación paralela o isomórfica a ella, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía de Duns Escoto; sino que se trata más bien, como afirma Inciarte siguiendo a Geach, de la actividad de “*encajar* un concepto en mi experiencia”⁶⁶⁶. Por tanto, se reconoce que tenemos conceptos de un modo que no está en la realidad, que la manera de estar las formas en ambos ámbitos no coinciden. Vamos a tratar un poco más detalladamente acerca de esto para profundizar en el ser de los conceptos.

§1. LA NATURALEZA Y EL SER DE LOS CONCEPTOS

Sólo si se tiene en cuenta esta distinción entre el plano real e ideal puede interpretarse correctamente la palabra “*semejanza*”, que aparece en Aristóteles al principio del *Peri hermeneias*⁶⁶⁷ y en Tomás de Aquino (*similitudines*). Esta palabra se refiere a los conceptos, es decir, al ámbito ideal, de la razón, que hemos caracterizado como distinto del plano real. Como ya vimos en el punto 1 (b.5) del capítulo VII, no hay que entenderlos por ello en sentido físico, cósmico, como si fueran simplemente similares a aquello de lo que son conceptos. Es decir, que los conceptos sean similitudes (*similitudines*) de las cosas y sus atributos no significa que hayan de ser parecidos (*similes*) a ellas, a aquello de lo que son conceptos, como explica Inciarte⁶⁶⁸. Si lo fueran, habrían de interpretarse erróneamente como cierto tipo de ‘cosas’, como una clase de signos materiales –tal y como concibe las ideas el representacionalismo–, puesto que la cualidad de ser similar a otra cosa implica necesariamente un carácter físico o material. Así se pierde su sentido específico que consiste en que, al ser ideas, signos formales, no son ningún tipo de ‘cosas’. Como advierte Inciarte, el uso de la

⁶⁶⁶ Inciarte, F., FPSA, p. 32.

⁶⁶⁷ Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16 a, 9.

⁶⁶⁸ También dice Inciarte que esto mismo puede decirse de la relación entre Dios y las criaturas: que éstas son similitudes, semejanzas de Dios sin ser en absoluto similares a él, pues, dado que el ser del mundo creado no es nada aparte de su ser creado y Dios no es creado, son totalmente desemejantes, se da una inconmensurabilidad, ausencia de medida común entre ellos. Esto es lo mismo que decir que se da una identidad de función entre ellos, que no implica identidad de contenido, relación que se da entre los términos análogos según la analogía de proporcionalidad.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

palabra “*similitudines*” ha provocado la confusión en este sentido, y en base a ella se ha interpretado en ocasiones erróneamente a Aristóteles o Tomás de Aquino. Esto es precisamente lo que le ocurre a Grossmann cuando afirma que Descartes supuso un avance con respecto a la filosofía aristotélica al decir que la relación entre las ideas y sus objetos no podía ser de semejanza, sin percatarse de que ya Platón, mucho antes que él, se dio cuenta de esto⁶⁶⁹. Y considera que esta confusión constituye el peligro fundamental que amenaza a la destrucción de la metafísica: el peligro de “muerte conceptual, de la muerte del concepto como abstracción”⁶⁷⁰, en la medida en que son lo que proporciona la referencia o el contacto más inmediato con la realidad.

Decir que los conceptos son similitudes no semejantes físicamente a los objetos, en la medida en que no son ningún tipo de copia o correspondencia que los refleja isomórficamente, es otra forma de decir que la relación entre ellos y aquello a lo que se refieren va más allá de la mera semejanza a la *identidad*, como vimos. Es decir, significa en este planteamiento, como dice Inciarte, que las ideas no son otra cosa más que puras semejanzas de las cosas, “son estrictamente nada más que semejanzas”⁶⁷¹, la realidad misma, se identifican intencionalmente con ella.

1. Conceptos y representaciones.

La imagen entendida como contenido de un acto mental, no como un objeto físico como podría ser, por ejemplo, una fotografía de cierta persona (conviene evitar toda ambigüedad de las palabras para no caer en la grave confusión entre los planos real e ideal) también apunta a algo, es intencional, pero su intencionalidad no es *pura* como ocurre en el caso del concepto (lo cual significa que, si se tiene el concepto de algo, necesariamente se conoce aquello), sino que admite *grados*. La remisión a su objeto puede ser mejor o peor, es decir, hay grados en la intensidad de la unidad entre la imagen y lo representado por ella pues, por ejemplo, un retrato puede ser mejor que otro si la imagen y el original están más íntimamente unidos. En este caso, se da una mayor inteligibilidad, se facilita el reconocimiento cognoscitivo, que éste es aquél, cosa que es precisamente lo que nos produce placer en el arte, lo que nos hace disfrutar con las obras de imitación, y no tanto el propio contenido representado, como dice

⁶⁶⁹ Cfr. Grossmann, R., CSW, pp. 27-28, y FW, p. 4.

⁶⁷⁰ Inciarte, F., IPS, p. 38.

⁶⁷¹ Inciarte, TSL, p. 179.

Aristóteles⁶⁷². El elemento material de toda representación, que está ausente en el caso del concepto, el hecho de constituir una realidad en sí misma puede entorpecer su intencionalidad, su aspecto de remisión a otra cosa al poder reclamar atención en sí misma.

La intencionalidad de la imagen consiste en apuntar a un ente particular, individual, pues toda imagen lo es de algo concreto. La remitencia a algo concreto no supone un detrimento en su intencionalidad, ésta no se ve afectada por la particularidad de su objeto, pero sí que lo hace en tanto en cuanto mi imagen (tomada como contenido de un acto mental) de cierto objeto es *particular, mía*, de tal manera que otra persona puede tener una imagen distinta del mismo objeto concreto. Debido a la particularidad de mi imagen (no de aquello a lo que ésta apunta, que es irrelevante para la intencionalidad), en lo que tiene mi imagen de mía y no de universalmente compartida, en esa misma medida tiene cierta opacidad que le impide ser pura referencia a un objeto.

El hecho de que la imagen sea siempre mía se traduce en que ésta, a pesar de ser mental y no física, tiene propiedades sensibles (al igual que, según Grossmann, tienen las impresiones sensibles): puede ser grande, roja o redonda. O, mejor dicho, el tener propiedades sensibles hace que ella (como también las sensaciones, que son experimentadas siempre de manera privada y hasta cierto punto incomunicable) sea siempre mía. La sensibilidad, por tanto, implica individualidad, particularidad. De hecho, cuando me piden que imagine o me represente un objeto, por ejemplo, un perro, y luego me preguntan qué raza de perro he imaginado, me piden que me concentre en mi imagen y describa detalles acerca de la particularidad del perro imaginado. A diferencia de la imagen, no se puede decir que el concepto tenga propiedades sensibles. Imagen y concepto son, como contenidos de actos mentales, ambos mentales, pero sólo la primera tiene propiedades sensibles, y son éstas las que me permiten reconocer la imagen de algo como imagen precisamente de esa cosa y no de otra; es decir, es la *semejanza* que la imagen tiene con el objeto original lo que la determina como imagen. Lo que ocurre es que puedo concentrarme en las propiedades sensibles mismas sin considerar su semejanza a otra cosa y sin percatarme de su carácter intencional (hay que notar que semejanza e intencionalidad no son relaciones equivalentes y, por tanto, mucho menos idénticas, como hemos visto. La intencionalidad no implica

⁶⁷² Cfr. Aristóteles, *Poética*, 1448b, 8-19.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

necesariamente semejanza, aunque sí en el caso de la representación que lleva a cabo la imagen).

2. La crítica de los conceptos

Tras haber visto la concepción de Aristóteles y la de Escoto respecto a la relación concepto-realidad, se puede ver que la crítica de Nietzsche al lenguaje y, en consecuencia, al concepto por su carácter fundamentalmente inadecuado respecto a la realidad –en la medida en que son rígidos, no tan fluidos como ella al no ser capaces de recoger todas sus diferencias– *se aplica mejor o afecta más a la concepción escotista del conocimiento* que entiende éste como correspondencia, ya que hablar de una correspondencia o isomorfismo plantea siempre el problema de que éste no puede ser nunca perfecto o completamente ajustado a aquello a lo que se refiere.

Nietzsche critica –y su planteamiento es seguido por otros– la pretensión tradicional de entender el concepto como captación adecuada de las cosas porque, lejos de recoger y dar cuenta del puro devenir siempre diferente que en realidad se da, lo falsea de modo definitivo al pretender fijarlo o estabilizarlo en unidades de pensamiento rígidas y permanentes, al aplicarle nuestro modo de conocerlo y, en consecuencia, supone un engaño. Dice Nietzsche, por ejemplo, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que los conceptos se forman por equiparación de casos no iguales cuando nos separamos de lo particular y existente (pues “la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible”). Y hacemos esto –según sostiene al tomar como ejemplo las hojas siempre diferentes que hay, o las acciones honradas que se dan en todo caso con diferencias individuales– de la siguiente manera:

Como si en la naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese la “hoja”, una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial⁶⁷³.

Todo lo que hay es movimiento y diferencia, que es lo más otro a lo que puede ser fundado, explicado y conceptualizado y, sin embargo, el concepto lo congela en la medida en que prescinde, por ejemplo, del tiempo y del movimiento. Es decir, para Nietzsche la inadecuación entre nuestros conceptos y lo que hay es hasta tal punto *total*,

⁶⁷³ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 193.

que hay que deshacerse de ellos y desenmascarar su pretensión de verdad, pues son lo más desajustado, lo más desemejante a la realidad que puede darse y, por tanto, completamente arbitrarios. Más que recoger el ser, dice Nietzsche que tienen su origen en el genio artístico humano, y el lenguaje como vehículo de ellos es también, por tanto, creación artística, fruto de nuestra invención, aunque lo hayamos olvidado con el paso del tiempo. Detrás del lenguaje y del concepto no se encuentra ya el ser, una pretensión metafísica, una imposición que debemos respetar, sino que se descubre la voluntad, que se transforma aquí en el fondo, el origen o la raíz de todo, lo primordial.

También se encuentra el motivo de la inadecuación de nuestras denominaciones abstractas a la realidad en filosofías como la de Bergson, que proponen –retomando también ideas de Dilthey– la intuición como la única forma de conocimiento capaz de captar la vida, puesto que el ser es dinamismo, temporalidad real; frente a la razón discursiva de las corrientes científicas y positivistas de la época, que proponen esquemas y conceptos puramente abstractos propios de las ciencias naturales, inadecuados para captar lo real vivo fluyente y dinámico.

En el caso de Heidegger, la denuncia a la historia de la metafísica y sus conceptos tiene que ver con el hecho de que a lo largo de ella nos hemos dedicado a designar, denominar, categorizar y, por tanto, ontificar, siguiendo simplemente una lógica de determinaciones, clasificaciones, de la organización del ente. La ontología ha estado preocupada por meras abstracciones, puros entes (que no son otra cosa más que nuestros modos de fijar lo que se muestra, unidos a nuestras significaciones y valoraciones) que no son el ser, y por ello considera hay que dejar atrás las tipificaciones (falsedades, según Nietzsche), los manejos y designaciones para hacer líquido y dinámico aquello que se ha petrificado, que se ha hecho sólido, para ocuparse de la inestabilidad de los entes que nunca son del todo ellos mismos, que nunca coinciden completamente consigo (ésta es la opacidad a la que nos referimos en el epígrafe 2 del capítulo VII, que no sólo afecta a la identidad de la subjetividad humana, que no es completamente transparente a sí misma, sino también a las cosas mismas). Hay que abandonar las representaciones, las dualidades con las que ha funcionado la metafísica en las que el ser está omitido para ir más allá y, al darse cuenta de la verdadera diferencia, pensar verdaderamente al pensar el ser –tras llevar a cabo la analítica ontológica del ente al que éste se muestra–. En este trascender las

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

circunscripciones o los límites de las significaciones consiste precisamente la metafísica para él.

El camino que viene desde Nietzsche lo sigue de manera aún más radical, e influida también por la corriente fenomenológica, la postmodernidad en la reivindicación del elemento diferencial, la diversidad y lo múltiple, frente a las identidades, las idealidades o los conceptos que hemos configurado (que son más plenos, perfectos o más reales incluso que la realidad misma, ofrecen la máxima presencia, puesto que lo dado, lo experimentado es siempre parcial y limitado, y el concepto recoge la forma, que constituye la realidad del ser, despreciando el elemento diferencial) que prima la filosofía tradicional, que es aquí considerada como un tipo de pensamiento dualista y sedentario que hay que superar. En línea con la hermenéutica (aunque también con diferencias respecto de ella) Derrida propone un planteamiento semiótico radicalizado, en el que lo que constituye la realidad más primera son los textos, la escritura separada de cualquier subjetividad y sin afán de alcanzar algo trascendente (sin ni siquiera dar lugar a una conversación o punto de encuentro entre pasado y presente, como ocurría en Gadamer), por lo que se prescinde de nuevo de la cuestión del conocimiento y la verdad. Esto mismo se da también en Deleuze al proclamar el carácter poiético y constructivo y no reflexivo o contemplativo de la filosofía. Dice que es un arte (figurativo-lingüística), el arte de formar, inventar, fabricar conceptos que sirven a la manera de cierto orden u orientación sobre el caos de fondo que hay, y no como una forma de conocer.

Inciarte también reconoce este desajuste que se da entre nuestros conceptos y la realidad, pues la realidad es compleja y los conceptos son necesariamente parciales, simplificadores, meras abstracciones, por lo que estos no pueden ser copias paralelas de aquella. Por ejemplo, según Aristóteles decía en la *Física*, al tratar de realidades continuas como el tiempo o el movimiento llevamos a cabo necesariamente una *división* que tiene lugar, no obstante, única y exclusivamente en nuestra mente, pues es el modo de proceder de ésta para analizar las realidades que conoce. El pensamiento conceptual es necesariamente discontinuo, ya que, como dice Inciarte, si hubiera continuidad entre los diferentes conceptos, resultaría que no serían distintos, se eliminarían los límites

entre unos y otros y, en consecuencia, serían todos uno⁶⁷⁴. Por ello, estos no son capaces de captar verdaderamente la continuidad, sino que sólo la intuición puede hacerlo.

Sin embargo, este desajuste *se vuelve inofensivo en el planteamiento aristotélico que Inciarte mantiene* –esto es, no implica que nos sea imposible conocer la realidad, que toda abstracción sea un engaño– en la medida en que es consciente de la fundamental diferencia o de la ausencia de paralelismo entre el *ens ut ens* y el *ens ut verum*, entre la realidad y nuestro modo de reflexionar sobre ella, de que “la continuidad o discontinuidad del pensamiento no tienen por qué coincidir con la de la realidad”⁶⁷⁵, y esto le aleja de la pretensión de que un orden sea copia del otro, es decir, de que, por el hecho de que los conceptos sean discretos, distintos y definidos, hayan de existir también correspondientemente en la realidad determinaciones igualmente bien definidas (lo contrario equivaldría a adoptar la postura de la *distinctio formalis a parte rei*). Es más, dice Inciarte que los conceptos entendidos de esta manera desemejante a la realidad –que no ha de confundirse con las posiciones de un realismo conceptual ni de un constructivismo o nominalismo conceptual o lingüístico– son necesarios para orientarnos en la realidad⁶⁷⁶.

En cambio, al criticar Nietzsche y estos otros autores ese desajuste –que se considera de manera cada vez más radical como un desajuste *total*– entre el pensamiento y las cosas, podría verse aquí quizá reflejado implícitamente en último término este *afán o pretensión de isomorfismo entre ambos órdenes*. Esto también se observa, por otra parte, porque Nietzsche habla de la realidad como “copia” de un arquetipo, haciendo referencia a la Idea platónica, de manera que entiende –al menos implícitamente– la relación entre cosas e Ideas como una relación de semejanza.

En tanto que ese paralelismo entre el orden del pensamiento y el de la realidad no se da en absoluto, su crítica del carácter inadecuado de nuestros conceptos se recrudece, se agudiza hasta el punto de su invalidación y, en consecuencia, también la del conocimiento. Es decir, si se pretende que el concepto sea copia de la realidad, entonces los desajustes que se perciben entre ambas esferas son mayores que los que se observan si uno se da cuenta de que ambos órdenes no pueden coincidir ni ser estrictamente paralelos.

⁶⁷⁴Cfr. Inciarte, F. TSL, p.125 (nota al pie).

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁷⁶ Cfr. Inciarte, F., LYR, p. 16 y 28.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

Por tanto, tras ver la concepción del conocimiento de Escoto y la de Aristóteles – como decíamos– se ve que esta crítica de Nietzsche al concepto se aplica más fácilmente a la manera de entender los conceptos en la gnoseología escotista. Si estos se conciben como copias de las cosas, el desacompasamiento o el contraste entre ellos y aquello a lo que se refieren se percibirá como mayor o más grave que si se parte del supuesto, como hace Aristóteles, de que la relación entre conceptos y cosas no puede ser en absoluto isomórfica.

Así, vemos que del carácter abstracto del pensamiento se ha hablado mucho, pero a partir de ello se sacan consecuencias distintas. Los planteamientos más radicales objetan de manera generalizada que nuestros modos de articular la realidad para manejarla, nuestros conceptos están desconectados *de manera sustancial e insuperable* de aquello a lo que nos queremos referir con ellos, mientras que otros autores, a partir de la misma premisa, no llegan tan lejos en sus conclusiones, no ven este carácter del lenguaje y, por tanto, de nuestro pensamiento como un defecto insalvable. Inciarte se da cuenta muy claramente, como hemos visto, de esta cierta inadecuación entre lo que hay (una realidad constantemente cambiante y temporal en el sentido del tiempo real o metafísico) y nuestros conceptos, nuestros modos de acceso a ello, que son abstractos, como se refleja cuando recoge la frase del pintor Giorgio Morandi de que “lo más abstracto de todo es el mundo visible”⁶⁷⁷. Sin embargo, para él el hecho de que nuestras distinciones entre los distintos aspectos de las cosas sean hasta cierto punto relativas, dependientes, por ejemplo, de la cultura, *no significa que sean falsas, siempre y cuando haya un fundamento en la realidad para hacerlas*, porque es consciente de la distinción fundamental entre los dos órdenes, real e ideal y sus respectivos modos de ser, y de que, por tanto, no puede darse un acoplamiento simétrico de ambos. Si se tiene esto en cuenta, por tanto, más bien se podría decir que nuestras categorías, ese pensamiento abstracto son precisamente lo que nos posibilita el acceso a las cosas, lo que nos abre al mundo, son la mediación que nos permite conocer la realidad, aunque, en tanto que ideales o lógicas, no respondan isomórficamente a la estructura de ésta.

Esta reflexión es conveniente porque deja al descubierto las *decisiones* que lleva implícita toda construcción conceptual (en cada caso se recogen ciertos aspectos de las cosas y se marginan otros, puesto que no podemos abarcarlo todo de una vez), y también el modo inevitable, innato o no artificial de nuestro acceso al ser, la manera

⁶⁷⁷ Inciarte, F., TSL, p.99.

ineludible que tiene nuestro pensamiento de proceder, no sólo en el ámbito de la ciencia, sino en el manejo más básico de los objetos que tiene lugar de manera espontánea en nuestra vida natural. En este sentido dice Inciarte en una ocasión que ni siquiera podríamos ver la realidad, los objetos más básicos de nuestro entorno nos pasarían desapercibidos si, de acuerdo con su carácter estrictamente temporal (que nos pasa desapercibido la mayoría de las veces), no procediésemos a fijarlos de algún modo y congelar, por tanto, el tiempo continuamente fluente en que se dan (lo que él denomina una destemporalización y posterior espacialización del tiempo⁶⁷⁸, por la que volvemos las cosas durables o permanentes a lo largo de un período extenso de tiempo):

A diferencia de lo que ocurre con el tiempo de la física o de la historia, la fijación que continuamente estamos operando del ahora concreto o tiempo real o actual, no es en absoluto artificial. Porque por más que sea a la larga y a la corta inútil, ya que el ahora no puede por menos que fluir, *sin ella no podríamos, sin embargo, subsistir como seres humanos. No tendríamos, por así decirlo, dónde agarrarnos ni sabríamos en absoluto a qué atenernos.* En su inutilidad (*Vergeblichkeit*) o autoengaño constante reside su misma utilidad⁶⁷⁹.

3. El ser de los conceptos

Tras haber examinado la naturaleza de los conceptos, conviene notar una distinción respecto a su ser que puede ayudar a evitar confusiones en algunos contextos. En la filosofía escolástica se diferencia no sólo respecto a los conceptos, sino también respecto a otras realidades mentales o psíquicas (los actos mentales, o las imágenes o representaciones mentales) e incluso respecto al sujeto cognoscente en su totalidad, entre su *ser intencional*, cuyas peculiaridades ya hemos visto y estudiado, y que consiste en la referencia a otra cosa, y su *ser natural o real*, que entra en consideración al tomar en cuenta estas realidades únicamente en su aspecto físico o natural al margen de su dimensión de intencionalidad. Para que esto no dé lugar a confusión en el caso de los conceptos, podríamos decir respecto a ellos que todo su ser natural es ser intencional, pues no consisten en nada al margen de esto. Y se puede notar también que, si se considera la subjetividad cognoscente exclusivamente en su dimensión intencional, tampoco resulta nada adecuada la denominación cartesiana de ella como una '*res cogitans*'. Como afirma Jesús García López, esta distinción es la única que permite compatibilizar y eliminar la apariencia de contradicción entre expresiones de Aristóteles como, por una parte, que el cognoscente no es nada de lo conocido antes de conocer y,

⁶⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 102.

⁶⁷⁹ *Ibíd.*, p. 102 (la cursiva es mía).

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

por otra, que el alma es en cierto modo todas las cosas que conoce, que es o se identifica con el acto de lo conocido y a su vez es distinta de ello⁶⁸⁰. Y tiene su fuente, es una distinción que sólo es válida en el caso de los seres mentales, esto es, respecto a aquellos que están dotados de una cierta inmaterialidad y no se agotan, por tanto, en ser su propia forma.

§2. LA REPRESENTACIÓN ESPACIALISTA DE LA SUSTANCIA Y SU ORIGEN EN LA CONFUSIÓN DE LAS PROPIEDADES POR PARTES

La crítica que Inciarte plantea a la posición escotista –y también, en general, a toda concepción como la cartesiana con tendencia dualista–, y que se ha hecho también, erróneamente según dice Inciarte, a Aristóteles, tiene que ver con una inclinación al reísmo, una representación espacialista de la sustancia. En las diversas argumentaciones de Inciarte en este sentido pueden encontrarse dos motivos para esta crítica.

1. Confusión de las propiedades por partes espaciales.

En primer lugar, objeta al planteamiento de la *distinctio formalis a parte rei* que *traslada las distinciones lógicas, hechas por la mente a la realidad*, de modo que “separa lo que está unido”, concibe cada uno de los elementos del ser como si fueran externos unos a otros, separados entre sí, unidades discretas y distintas realmente, como “cosas” que están unas ‘dentro’ de otras (un dentro físico, espacial, pues no puede entenderse de otro modo si se habla de ‘cosas’), y en esta medida *invita a tomar erróneamente las formas o las propiedades de la sustancia como partes suyas* (espaciales, pues éstas son las únicas partes que puede haber, como hemos visto, *partes extra partes*). Es decir, si se entienden las formas como Escoto hace, como distintas actualmente unas de otras en la realidad misma, tendrían muchos rasgos en común con las partes espaciales, y en esto se advierte un aspecto de la tendencia reísta que lleva implícita esta ontología.

La confusión de propiedades y partes⁶⁸¹ no ha sido un caso aislado a lo largo de la historia de la filosofía, sino que hay varios autores que identifican ambas cosas de

⁶⁸⁰ Cfr. García López, J., “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”, p. 74.

⁶⁸¹ A pesar de que en el sentido más relevante no deben confundirse ambos conceptos, sí puede encontrarse una similitud entre propiedades y partes espaciales de los objetos en el hecho de que ambas

manera más o menos explícita⁶⁸². Se llega a esta asimilación porque se piensa erróneamente que las propiedades afectan sólo o son propiedades únicamente *de una parte* del objeto, por ejemplo, en el caso del color, se cree que éste afecta únicamente a la superficie de la cosa, a su *parte* superficial. Este pensamiento puede inducir a creer que la propiedad está *espacialmente localizada*, es decir, que la propiedad misma *está* en una parte del objeto y, en último término, que es idéntica a ella. Sin embargo, es falsa esta conclusión, porque ya el punto de partida de este razonamiento lo es: las propiedades no afectan sólo a una parte del objeto del que son propiedades, sino *al objeto entero* en la medida en que son *a parte rei* idénticas con él (el color es de todo el objeto, no sólo de su superficie). Inciarte trata de aclarar este error y sostiene que hay que mantener bien separados estos dos conceptos:

La propiedad de ser, por ejemplo, blanco no es la cosa en virtud de la cual, por así decir, un caballo es blanco. E incluso si sólo es, digamos, la frente del caballo la que es blanca, la propiedad de ser blanco en la frente no puede ser identificada con el pigmento correspondiente (una mera parte) ni puede ser restringida a la frente del caballo sólo. Ya que es todo el caballo el que es blanco o tiene la propiedad de ser blanco ahí. De hecho todo el caballo está incluido en su propiedad de ser blanco ahí, pero todo el caballo no está, por supuesto, incluido en esa parte que es la frente del caballo, no digamos en el pigmento blanco de la frente. En tanto que el caballo tiene esta propiedad, incluso su caballeidad particular es blanca⁶⁸³.

También Millán-Puelles sostiene que las formas o modos de ser de las cosas no son en absoluto partes o porciones de ellas, sino que se dan en toda la realidad material a la que informan: “La ‘forma de ser’ de lo material no es una porción de materia instalada dentro de otra, sino algo que hay en todo cuerpo y que le afecta de una manera global”⁶⁸⁴.

Además, se da otro rasgo que distingue propiedades y partes: mientras que éstas no están *mezcladas* unas con otras, las propiedades sí lo están:

El color de una persona no se distingue realmente ni de la persona ni de sus otras características –que son todas ellas características exclusivamente de la persona–, como sí se pueden distinguir por lo menos la mayoría de sus partes de ella misma⁶⁸⁵.

Por tanto, no se puede decir con Escoto o Avicena que la caballeidad sea sólo caballeidad (excepto en el pensamiento, después de la abstracción, cuando se han

son *materiales*, es decir, están del lado de la materia (que representa el índice de variabilidad, el aspecto cambiante y potencial de la sustancia, como hemos visto con Inciarte).

⁶⁸² Por ejemplo, K. Mulligan al hablar de todos mereológicos como las unidades fundamentales en la ontología.

⁶⁸³ Inciarte, F., FPSA, pp. 31-32. Véase también LYR, pp. 28-29.

⁶⁸⁴ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 255.

⁶⁸⁵ Inciarte, F., TSL, p. 91.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

distinguido unos aspectos de otros), pues no es una parte espacial de los objetos. Ya hemos visto que no se cumple este realismo exagerado, según el que las propiedades de las cosas son actualmente tan diferentes entre sí en la realidad (*a parte rei*) como son distintas en la mente y, por tanto, tampoco puede concebirse el conocimiento como la elaboración de una copia paralela a lo real. Si las formas sólo se dan en las cosas de manera potencialmente distinguible, no se puede decir que sean partes de ellas ni, por tanto, unas cosas dentro de otras (la sustancia como un todo).

En este rechazo frente a la tendencia reísta a entender las propiedades como partes coinciden Inciarte y Grossmann⁶⁸⁶, pues éste último tampoco cae en el error de confundirlas, como se observa cuando dice que las propiedades pueden ser llamadas ‘partes’ sólo impropriamente, en el sentido de partes *inseparables* de una cosa, es decir, sin existencia independiente de la cosa; mientras que las partes espaciales de un objeto son *separables* de él y pueden existir independientemente⁶⁸⁷.

2. Representación de la sustancia como un núcleo

Si las propiedades se entienden erróneamente como partes espaciales de las cosas, se da con más fuerza una inclinación a tomar la sustancia en que aquéllas inhiere, consecuentemente, como el corazón, la parte central más escondida, un *núcleo* en las cosas. Además, dado que esas propiedades-partes se consideran en la posición escotista como teniendo cada una *a parte rei* su ser distintamente de las demás, uno se ve obligado a decir que lo que cambia, lo que se modifica no es la sustancia misma, sino los propios accidentes, de manera que habría que entender a la sustancia como un núcleo *inmutable* sobre el que estos se sustituyen de manera discontinua. De esta representación de la sustancia como un sustrato invariable que permanece inafectado debajo de una capa superficial de accidentes cambiantes, es decir, de esta concepción de los accidentes como “cosas” superficiales superpuestas en otra “cosa” que es el núcleo escondido de la sustancia resulta también la acusación de sustancialismo y espacialismo a esta postura.

⁶⁸⁶ También otros, como E. Tegtmeier, advierten de esta confusión. La relación entre un universal y una cosa no puede ser una relación de parte-todo espacial, pero él considera que hay otros tipos de relación parte-todo que no son espaciales, y en este sentido sí podría entenderse la relación de las cosas con sus propiedades. Con esta tesis rebate la idea de Platón de que los universales no pueden darse ‘en’ las cosas, sino que tienen que ser externos a ellas. Cfr. Hüntelmann, R., Tegtmeier, E. (Hrsg.), “Universalien und Sachverhalte”, en *Neue Ontologie und Metaphysik*, pp. 134-135.

⁶⁸⁷ Cfr. Grossmann, R., SM, p. 72.

Sin embargo, al igual que hemos visto que es errónea la asimilación de las propiedades a partes, también es metafísicamente incorrecta esta representación de la sustancia. Como afirma Inciarte: “Semejante representación no pasa del estadio de la pura imaginación empírica, sin llegar al estadio de una conceptualización propiamente dicha”⁶⁸⁸, pues, como ya vimos en el epígrafe 1 del capítulo VII, no es verdad que sean los accidentes los que cambian (que lo harían, además, de manera discontinua), sino que esto es propio únicamente de la sustancia, que se transforma a la vez que permanece, es el sujeto de un cambio que hay que entender como continuo.

Hablar de la sustancia como fundamento no obliga a entenderla como algo que estuviera debajo de otra cosa. La sustancia tiene el sentido de sustrato, pero no de modo que esté escondida tras los accidentes, pues la sustancia es los accidentes mismos: cuando veo los accidentes de una manzana veo la manzana y viceversa, como dice Grossmann: “Es imposible describir E [una entidad] sin mencionar alguna de sus propiedades y, en consecuencia, conocer E independientemente de todas sus propiedades”⁶⁸⁹. La crítica de Derrida, por ejemplo, al dualismo centro o núcleo y periferia o envoltura constituye una crítica a esta mala concepción de la sustancia o de la esencia como algo interno rodeado o envuelto por los accidentes, y por ello los postmodernos tratan de evitar la pretensión de profundidad. Contra esta comprensión de la sustancia pueden entenderse las siguientes palabras de Inciarte:

En realidad la profundidad y –si se quiere– el misterio de las cosas está en su misma superficie y no deja de existir cuando penetramos las capas envolventes. Todo, en efecto, es superficie, pero la superficie es profunda, es decir, inagotable. A lo profundo no se llega abandonando lo superficial, sino penetrando en ello, y la tarea es inacabable⁶⁹⁰.

⁶⁸⁸ Inciarte, F., TSL, p. 75. Véase también IPS, p. 104.

⁶⁸⁹ Grossmann, R., CSW, p. 55.

⁶⁹⁰ Inciarte, F., IPS, p. 103, y *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 33.

§3. CONSECUENCIAS GNOSEOLÓGICAS DE LA REPRESENTACIÓN ESPACIALISTA DE LA SUSTANCIA

La repercusión que tiene esta manera de entender la sustancia en la teoría del conocimiento puede concretarse en las siguientes tesis:

1. La abstracción como extracción.

Las dos confusiones que hemos visto que llevan a tomar las propiedades por partes y la sustancia por un núcleo inmutable favorecen una comprensión errónea de la abstracción como una actividad física de *extracción*, ya sea de la sustancia concebida como ese núcleo escondido debajo de los accidentes, ya de alguna de sus propiedades en tanto que éstas se conciben como partes físicas espaciales separadas unas de otras. Esta manera de explicar el conocimiento es errónea porque, en primer lugar, lo que hay no responde al esquema conceptual de fenómeno y cosa en sí, no hay exterioridad o superficialidad y núcleo o profundidad, como Inciarte observa, y, en segundo lugar, como explica Millán-Puelles, porque supondría que el objeto conocido quedara desprovisto de la forma que el cognoscente conoce, al haber sido extraída por éste, y no cabe duda de que, por ejemplo, “lo que la vista aprehende en sus objetos continúa estando en ellos”⁶⁹¹, al igual que los objetos de otros sentidos o los modos de ser conocidos por el entendimiento permanecen inalterados en la cosa misma, sin sufrir ningún cambio por el hecho de ser conocidos.

2. La asimilación del conocimiento a la actividad de reconocimiento o trasposición de formas.

Por otra parte, si se afirma un paralelismo entre las distinciones mentales o lógicas y las pertenecientes a la realidad, se llega a una visión del conocimiento como una mera *trasposición* o *transferencia* de ciertos rasgos de la experiencia a la mente y, después y a partir de aquí, como *reconocimiento* (no encaje o adecuación) de ellos en base a la copia paralela que de estos se tiene en la mente. Pero esto es incorrecto. En primer lugar, la prueba de que el conocimiento no puede consistir en este trasvaso de esencias al intelecto se encuentra en que tenemos muchos conceptos que no tienen su

⁶⁹¹ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 255.

contrapartida directa en la realidad, cuyo objeto no es reproducible directa y simplemente en la realidad por lo que, si se entendiese la abstracción de esta manera, no podríamos tener muchos de los conceptos que, de hecho, tenemos⁶⁹². Por ejemplo, el concepto de la negación, puesto que en la naturaleza no existe nada como ella que pueda ser su contrapartida directa (aunque veremos que Grossmann considera que los hechos negativos son tan básicos como los positivos y conocidos de forma igualmente originaria), ni tampoco existe algo que corresponda paralelamente a nuestros conceptos de “algo, de “nada”, “esto”, “aquello”. Husserl dice, por ejemplo, acerca de esto:

Los objetos de los términos *cierto, alguno, todos, cada, y, o, no, sí, así, etc., etc.*, no son nada que pueda hallarse en un objeto de la intuición sensible fundamentadora; nada que pueda percibirse o representarse y pintarse exteriormente. Naturalmente, a todos esos corresponden ciertos actos; las palabras tienen su significación; y al comprenderlas llevamos a cabo ciertas formas que pertenecen a la intención objetiva. Pero esos *actos* no son lo *objetivo* que mentamos; son el mentar (representar) mismo y sólo en la reflexión psicológica se convierten en objetivos⁶⁹³.

En segundo lugar, conocer no consiste esencialmente en ser capaz de reconocer algún rasgo de la experiencia, sino en mentar la realidad, y el sentido en que es válido hablar de reconocimiento en el conocer supone que ya se ha conocido de manera previa, puesto que nada puede ser reconocido sin haber sido conocido primeramente. Además, esta manera de entender la actividad cognoscitiva lleva implícita una comprensión de ella fundamentalmente pasiva, como una mera copia de lo que se encuentra en la realidad y, como más abajo veremos, resulta errónea en la medida en que deja fuera de consideración el aspecto o el sentido fundamental por el que se habla de conocimiento. Así, la comprensión esencialmente activa y no reproductiva de la abstracción ha de abarcar necesariamente la posibilidad de conceptualizaciones distintas o alternativas de la misma cosa:

El material sensible contiene siempre tales diferencias, la posibilidad de conceptualizarlo de otro modo, ya que la abstracción nunca es mera reproducción o copia, sino que siempre implica un momento activo⁶⁹⁴.

O lo que es lo mismo:

⁶⁹² Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 86. Así, dicen: “Tenemos que resistirnos a la perenne tentación filosófica de pensar que si un pensamiento es verdadero respecto a la realidad, entonces tiene que copiarla rasgo por rasgo, como si fuera un mapa” (p. 90).

⁶⁹³ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, pp. 337- 338.

⁶⁹⁴ Inciarte, F.; Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 77.

CAPÍTULO XI: ORIGEN DE LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA ARISTOTÉLICA...

La obtención del concepto nunca puede estar sometida a la necesidad, ya que, a partir de lo mismo, se podría haber formado otro concepto distinto del que se ha formado. Sin esa libertad, de la que carece la representación, ningún concepto sería posible⁶⁹⁵.

Las críticas que a este respecto afectan a la posición de Escoto no se aplican a la filosofía de Aristóteles en tanto que mantiene el holismo sustancial del que hemos hablado, la identidad real entre sustancia y accidentes, que no asimila estos últimos a partes. Entonces tampoco se da el peligro de considerarlos como ‘cosas’ o elementos realmente diferentes y con un ser propio más allá y distinto del de la sustancia, a no ser que sea como obra de una abstracción operada por el pensamiento y como resultado de la estructura predicativa de nuestro lenguaje. En esto consiste la *comprensión verbal de la sustancia (ousia)* en la *Metafísica* a la que alude Inciarte (frente a la comprensión sustantiva de ella que encuentra en las *Categorías*⁶⁹⁶), que constituye una auténtica superación de todo reísmo o inclinación en este sentido propiciado por la estructura del lenguaje⁶⁹⁷, y que radica en entender las relaciones sustancia-accidentes, alma-cuerpo o, en general, materia-forma (también esencia-existencia, en el caso de Tomás de Aquino) no como la relación espacial entre dos ‘cosas’, una de las cuales estaría ‘dentro’ de la otra, como si hubiera que concebir los objetos como constando de distintas partes o capas, sino como la relación de un elemento potencial a uno actual⁶⁹⁸. Es decir, esa comprensión no sustancialista de la *ousia* se alcanza cuando uno no se queda en la relación de contenidos materia-forma, sino que va más allá de ella al pasar a entender sus elementos de manera modal como estando en la relación de la potencia al acto.

Por tanto, la defensa de Inciarte de la abstracción como medio para la explicar la formación de los conceptos va acompañada de una justificación de cara a los que la

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁹⁶ Inciarte, F., FPSA, p. 176.

⁶⁹⁷ Esta superación queda culminada –llegando a la sustancia verdaderamente primera, a un principio actual no anticipado por ninguna posibilidad, en el que se verifica una completa separación de ser y no ser y, por tanto, la validez incondicional del PNC, carente de todo contenido además de su propia actualidad (pues si la actualidad consiste en una cosa u otra, todavía presupone alguna posibilidad, algo que puede ser y no ser, por lo que no sería pura actualidad)– mediante un proceso de purificación de todo contenido esencial, ideal o específico, de los conceptos abstractos con contenidos unívocos en favor de conceptos analógicamente modales, para alcanzar la completa eliminación de todos los contenidos materiales y, por tanto, también del de posibilidad. Cfr. Inciarte, F., FPSA, pp. 221-225, y *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 23-24. Dice Inciarte: “Tal es el camino seguido por Aristóteles para alcanzar la unidad teológica de la realidad como un todo. Para él “actualidad” (*energeia*) significa un *modus* (cómo, manera) que absorbe en sí mismo la función de “realidad” en el sentido de “qué”. Tal concepto modal denota en efecto algo completamente diferente de ninguna esencia abstracta en el sentido de un *eidos* platónico” (Inciarte, FPSA, pp. 224-225).

⁶⁹⁸ De hecho, Inciarte recuerda que Anscombe mostró que el concepto de esencia, que ha sido tan criticado en relación con el rechazo al esencialismo aristotélico, en realidad no se encuentra en Aristóteles (como *forma essentialis*), pues no se puede tomar en sentido verbal.

niegan de que la abstracción no se identifica con la postura abstraccionista que se deriva de un realismo exagerado, por lo que las críticas recientes que se han dirigido contra esta última (por ejemplo, por parte de Geach, para defender el papel activo de la mente en la formación de conceptos⁶⁹⁹) no afectan o no invalidan la explicación clásica del conocimiento.

⁶⁹⁹ Cfr. Inciarte, F., FPSA, p. 31.

CAPÍTULO XII

OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO REPRESENTADO POR LA FILOSOFÍA DE INCIARTE

Además de las críticas al planteamiento gnoseológico que aboga por la abstracción derivadas de su confusión con la epistemología escotista que hemos visto (en la que la actividad de abstracción se transforma más bien en una captación intuitiva de la realidad), conviene estudiar algunas otras que se han dado, especialmente las que proceden de la misma tradición realista en que se enmarca esta explicación del conocimiento, o las que provienen de otras filosofías que, como la de Grossmann, comparten ciertas premisas ontológicas comunes en tanto que también se definen como realistas, si bien no en el mismo sentido que la tradición clásica.

§1. EL UNIVERSAL EN LAS COSAS Y EL UNIVERSAL EN LA MENTE

Se puede plantear una primera dificultad a la posición realista que tiene que ver con la apariencia de estar manteniendo dos afirmaciones contradictorias al mismo tiempo. Por una parte, en la teoría clásica se defiende que la universalidad y necesidad del conocimiento se fundamentan en los objetos, en la realidad, y son posibles “porque el entendimiento tiene el poder de abstraer algo esencial en los objetos de las sensaciones”, como dice Millán-Puelles⁷⁰⁰. Es decir, se afirma que hay lo universal en la realidad y también hay necesidad *de re*, fundamento de las leyes científicas; a diferencia, por cierto, de lo que ocurre en el idealismo, en el que se recurre al sujeto cognoscente, que se vuelve fundamento del carácter universal y necesario del conocimiento científico; o en el empirismo de Hume o en el nominalismo, en el que se considera que estos rasgos no se dan en la realidad, y se revelan como fruto de la

⁷⁰⁰ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 476.

costumbre o del lenguaje. Pero, por otra parte, se afirma, en línea con lo que acabamos de ver acerca de los conceptos, que la universalidad *abstracta* que corresponde a las formas de los objetos es sólo *subjetiva*, sólo se da en la mente del cognoscente y es precisamente la que conocemos (aunque, como dice también Millán-Puelles, a ésta le corresponde –excepto en el caso de los entes de razón– una materia que “se nos ofrece como algo transubjetivo, independiente de nuestra aprehensión de ella”⁷⁰¹). Esta apariencia de contradicción se resuelve si consideramos que, a pesar de que la primera premisa es cierta, esto es, existe lo universal en la realidad (si no, se adopta una postura nominalista que no se presta fácilmente a explicar la identidad cualitativa que percibimos entre las cosas), nosotros actualizamos esa universalidad en la mente de una manera que no se encuentra en ella (abstractamente, de manera separada), como ya vimos, porque la distinción con la que se dan nuestros conceptos de los diversos aspectos de las cosas no tiene lugar de manera igual en el mundo.

§2. ¿ABSTRACCIÓN E IDEALISMO?

En segundo lugar, puede surgir la duda de *si admitir una actividad abstractiva por parte del entendimiento supone alejarse un paso del realismo y abrir en cierta medida el camino al idealismo*, como puede sugerir, por ejemplo, al menos de entrada, el título de un escrito de J. García López: “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”.

La conexión entre la teoría de la abstracción y el idealismo que algunos autores han defendido se establece a través de la noción de *actividad* del sujeto en la operación del conocimiento, dado que tanto las filosofías idealistas como las que hablan de la abstracción reclaman un papel o intervención activa de la mente en el acto cognoscitivo.

Puede decirse que la orientación de una filosofía se vuelve idealista al menos en dos supuestos concretos. En primer lugar, si se afirma que el objeto del conocimiento son nuestras ideas de las cosas en lugar de éstas mismas pues, como ya notó Grossmann, esta posición representacionista está relacionada o da fácilmente paso al idealismo. En segundo lugar, es inevitablemente idealista la consideración de que el sujeto participa en la constitución de los objetos, de forma que estos no están dados de antemano, con anterioridad a nuestro conocimiento de ellos.

⁷⁰¹ *Ibíd.*, p. 480.

1. La conexión entre el representacionalismo y el idealismo

A primera vista parece que la manera clásica y escolástica de explicar el conocimiento invita o contiene algún ingrediente de idealismo, por lo menos de una manera incipiente que admitiría un desarrollo posterior. Como problematiza García López en su artículo, en numerosas ocasiones Tomás de Aquino afirma (aparentemente, frente a Grossmann y a las premisas de toda posición realista) que lo conocido directamente, el término inmediato de la intelección no es la realidad misma, sino *lo producido, lo formado por la operación del entendimiento*, que es el concepto formal o especie inteligible expresa (también denominada “verbo interior”), de la que se dice, además, explícitamente que difiere de la cosa entendida y que es el significado de la palabra exterior. Así, la operación de conocimiento tendría su fin en la misma mente del cognoscente, no saldría de ella.

A pesar de que en la filosofía clásica se concibe el conocimiento como una operación inmanente, se considera que también es *productiva*, esto es, participa del efecto propio de las acciones transeúntes, si bien en este caso se trata de un producto interior. Como dice García López:

Y es que la acción inmanente, aunque es esencialmente distinta de la transitiva, no está enteramente privada de la energía productora de dicha acción transitiva⁷⁰².

Este concepto o resultado del comprender no puede identificarse con la acción cognoscitiva misma pues, si fuera así, todo acto de conocimiento sería reflexivo, constituiría un conocimiento de las entidades mentales que intervienen al conocer, cosa que no es el caso. Y, además, como afirma este autor, ambos no se dan siempre juntos, pues hay ocasiones en las que tienen lugar razonamientos que no dan lugar a conocimiento, como ocurre en casos de duda o indagación.

Si se afirma que lo conocido es el producto mental, entonces sólo *a partir* de éste podrían conocerse también las cosas, sugiriéndose así, por tanto, que la idea es un puro medio, una pura mediación (que no una mediación pura), que funciona como intermediario entre el entendimiento y la cosa conocida. El conocer no consistiría entonces, contrariamente a Grossmann, en un acto único y simple, sino que tendría lugar en dos fases: un conocimiento previo de la idea y, a través de ella, el conocimiento

⁷⁰² García López, J., “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”, p. 77.

de la cosa representada por ella, exactamente igual que ocurre en la filosofía representacionista. Esto es lo que parecen dar a entender algunas afirmaciones de Tomás de Aquino: “Es verdad que el verbo mental es lo primero conocido, y no sólo como aquello *por lo que* se conoce otra cosa, sino como aquello *que* se conoce”⁷⁰³. En *De veritate* dice también: “La concepción del entendimiento no sólo es *aquello que* se entiende (*id quod intellectum est*), sino también *aquello por lo que* se entiende la cosa (*id quo res intelligitur*), y así aquello que se entiende puede decirse tanto de la cosa misma como de la concepción del entendimiento”⁷⁰⁴. Esta afirmación de que el objeto primario conocido son las ideas mismas (junto a la de que éstas, además, no coinciden necesariamente con la cosa real) es precisamente una de las premisas que hemos visto que es característica del idealismo.

Sin embargo, García López explica que, en consideración de otros fragmentos, estas tesis no implican verdaderamente una postura idealista ni traen como consecuencia que “la realidad quede definitivamente alejada del conocimiento”⁷⁰⁵, como primeramente se pregunta. Sostiene que es necesario defender la tesis del carácter inmanente al sujeto de lo conocido (la especie expresa) para poder mantener la tesis de la identidad⁷⁰⁶ del cognoscente en acto, de su acto de conocimiento (tomado en su ser intencional, no real o natural, es decir, en la medida en que posee intencionalmente – inmaterialmente– la forma del objeto conocido) con el objeto conocido en tanto que conocido, en el acto de ser conocido o en su ser intencional (no en su ser real, sino en el ser –inmaterial– que adquiere al ser conocido), de que ambos se hagan la misma cosa en el acto del conocimiento, pues esto no sería posible si lo conocido se diese fuera del sujeto. Pero, aunque se afirme que el concepto formal, interior al sujeto, es lo entendido, *no es* –como sostiene García López– *el término o el objeto último del acto cognoscitivo* (de hecho, el concepto no es objeto intencional del acto de entender un objeto real, porque al entender las cosas no conozco también sus ideas, sino que éstas son el producto o rendimiento de ese acto), sino que *en él*, en el concepto –y por la naturaleza peculiar de éste, por su ser puramente intencional, como vimos– conoce el

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 87-88. Cita de *De veritate*, 4, 2, ad3.

⁷⁰⁵ *Cfr. Ibid.*, p.87.

⁷⁰⁶ En la medida en que el conocimiento es cierto tipo de pasión, aunque en un sentido muy lato, como Aristóteles y Tomás de Aquino reconocen (*Cfr. Aristóteles, Acerca del alma*, 417 b 2-9; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a.2, *respondeo*), y en toda pasión el agente y el paciente se asimilan en algún aspecto, esta identificación también tiene lugar en el conocimiento.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

entendimiento la realidad misma, como dice García López siguiendo a Tomás de Aquino⁷⁰⁷. Es decir, *en* el conocimiento mismo de la idea (en su ser intencional) se conoce ya la cosa, por lo que, al no tratarse realmente de dos conocimientos distintos, no puede decirse que el conocimiento se verifique en dos fases de manera representacionista. Por tanto, aunque hay una mediación, ésta ha de ser bien entendida, como advierte García López, pues es un medio *en el que* se conoce directamente, en un solo acto, la cosa misma. Tomás de Aquino repara en el matiz que determina a una teoría del conocimiento a entender el conocimiento que aporta el concepto como una operación simple o como un proceso que consta de varios conocimientos:

Adviértase que no es lo mismo conocer una cosa en otra que conocerla a partir de otra, pues cuando se conoce una cosa en otra, el que conoce es llevado hacia las dos con un solo movimiento [...] y tal conocimiento no es discursivo [...]. En cambio se dice que una cosa es conocida a partir de otra cuando no hay un solo movimiento hacia las dos, sino que primero el entendimiento se mueve hacia una, y a partir de ella se mueve hacia la otra, y por eso hay aquí un cierto discurso⁷⁰⁸.

Por tanto, si el objeto último de la actividad cognoscitiva fuera sólo su producto, habría que decir que conocemos las ideas directa y no reflexivamente, cosa que no es el caso. Por tanto, la explicación de cómo tiene lugar el conocimiento tiene que adecuarse a este hecho. García López lo aclara al decir que el intelecto produce en su operación cognoscitiva el concepto formal *en su ser natural o real*, pero lo conoce sólo *en su ser intencional o representativo de otra cosa*, no en sí mismo o en su ser natural⁷⁰⁹ y, por ello, al conocer la realidad no reparamos en la naturaleza de los conceptos a través de los que llegamos a su conocimiento, como también Grossmann observa.

Así, Tomás de Aquino explica cómo, según la consideración, los conocimientos y las cosas pueden tomarse como siendo uno o varios. Según las cosas se tomen como estando *dentro de un cierto orden* (por ejemplo, cuando una cosa se considera como imagen o representativa de otra, atendiendo a su carácter intencional⁷¹⁰) o *por sí mismas* (como cosas, es decir, atendiendo a su ser natural), la captación cognoscitiva de ellas ha

⁷⁰⁷ García López, J., “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”, p.89.

⁷⁰⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, 8, 15, citado en García López, J., “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”, p. 90.

⁷⁰⁹ Cfr. García López, J., “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”, p. 87. Pero esto no debe llevar a la confusión de pensar que el concepto consiste en algo en sí mismo, como vimos.

⁷¹⁰ En este caso, si la cosa implicada es un concepto, la consideración que atiende a su intencionalidad es lo que se ha llamado en la filosofía escolástica “concepto lógico”, pues estos versan sobre otros conceptos tomando en cuenta su ser representativo o intencional, y no tanto su ser natural o real, como ocurre con los conceptos reales reflejos.

de ser, correspondientemente, una o varias, en un solo acto intelectual (si se entienden tales cosas como ordenadas en cierta manera –por ejemplo, en una relación representativa– y, entonces, teniendo por objeto una, se tiene por objeto la otra en un mismo acto de conocimiento, como dice Tomás de Aquino⁷¹¹) o en varios (cuando no se considera ninguna relación entre ellas, y entonces han de entenderse cada una por separado). De manera paralela a la *distinctio rationis cum fundamento in re* de la que habla Inciarte, se puede hablar, en el caso de la consideración de algunas cosas como ordenadas de cierta manera, de una *unión* de esas cosas que lleva a cabo la razón con fundamento en la relación en que éstas se encuentran en la realidad, como ocurre, por ejemplo, respecto a las estructuras o los conjuntos. Es decir, cabe pensar de manera adecuada a la realidad en una variedad de cosas distintas como estando unidas, dentro de un cierto orden en base a la relación que existe entre ellas.

Por tanto, podemos ver que, por lo que respecta a la primera circunstancia por la que dijimos que se incurre en idealismo, esta explicación del conocimiento se mantiene alejada de ella. Por la naturaleza misma de los conceptos, conocer el concepto implica conocer las cosas mismas de las que son conceptos, no nos quedamos atrapados en la inmanencia del cognoscente. Es decir, *en el* concepto conocemos la realidad, no sólo *a partir de él*, de modo que no se dan dos conocimientos distintos, de la idea y de la cosa, frente a lo afirma el representacionalismo. Sin embargo, vamos a ver ahora que autores como Grossmann o Bergmann atribuyen a la explicación tradicional del conocimiento esta última posición.

A) El principio de inmanencia aplicado a la filosofía clásica

Grossmann sigue a Bergmann en su interpretación de la teoría aristotélica del conocimiento. Según la interpretación de este último, Aristóteles da cuenta del hecho del conocimiento diciendo que la forma del objeto conocido se encuentra no sólo en este objeto, sino que también informa la mente del cognoscente, y así puede éste conocerla. Bergmann sostiene respecto a esto, frente a lo que hemos visto, que “esta tesis está fundamentada y es compatible con la idea de que *una mente sólo puede conocer lo que*

⁷¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 14.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

*está “en” ella*⁷¹², es decir, con el principio de inmanencia en su sentido gnoseológico, como también considera Grossmann.

Bergmann pone el énfasis en la idea de que lo conocido ha de estar “dentro” de la mente, pero aquí muestra un error de enfoque. En el sentido más relevante *ontológicamente* –el sentido material, natural o subjetivo, respecto del ser físico–, la forma no está ‘dentro’ de la mente del que conoce, está totalmente fuera (si no, dejaríamos de ser lo que somos para adoptar la forma de aquello que conocemos). Tampoco desde un punto de vista *fenomenológico* puede afirmarse, como dice Millán-Puelles, que el objeto esté ‘en’ la mente del cognoscente. Es “algo absolutamente inadmisible si se lo toma como una pura descripción fenomenológica”⁷¹³, pues implicaría negar la índole de objeto de lo conocido. Más bien, fenomenológicamente hablando, hay que hablar de una oposición entre objeto y sujeto, de que el objeto está fuera o, mejor, ante el cognoscente (y por ello rechaza también en este plano la denominación del objeto como “contenido de conciencia”). Sólo en un sentido ontológicamente secundario o derivado –aunque *cognoscitivamente* fundamental–, el sentido del ser como intención u objeto del pensamiento, se puede decir que la forma está “en” la mente cuando ésta tiene la ‘idea’ o ‘concepto’ de la cosa conocida, pues entonces, como dice Millán-Puelles, su presencia ante mí “me pertenece”, y esto supone un incremento o enriquecimiento del ser del cognoscente en tanto que pasa de la potencia al acto.

Después de lo que acabamos de ver, se puede observar que esto no justifica la atribución del principio de inmanencia a la teoría aristotélica del conocimiento. En ninguno de los dos sentidos que distinguimos, gnoseológico y metafísico, puede aplicarse éste a la filosofía aristotélica. En el primer caso porque, por una parte, como hemos estudiado, *en* las ideas mismas se conocen los objetos reales, la tenencia de ellas es ya conocimiento de aquello de lo que son ideas, por lo que no se puede afirmar que la mente conozca única y exclusivamente lo que está ‘en’ ella.

Por otra parte, porque, como ya nota Grossmann, el hecho de tener una idea, el que se dé ‘en’ la mente de un cognoscente no es sinónimo de su conocimiento, no significa nada respecto a él (de hecho, hay muchas cosas que se dan en el sujeto de las que no es consciente). Es decir, el que las cosas sean conocidas en o a través de las ideas

⁷¹² Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 156.

⁷¹³ Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, p. 201.

no implica que lo que conozcamos propiamente sean éstas, ya que, como Grossmann dice muy acertadamente:

Tenemos que rechazar la noción de que tener una idea es conocerla. Cuando tenemos una idea, cuando experimentamos una idea, conocemos no la idea, sino su objeto. Para conocer una idea debemos tenerla no a ella, sino una idea de ella⁷¹⁴.

Aquello de lo que primeramente tenemos noticia según la tradición clásica es del mundo de la experiencia, lo originario es el conocimiento de la realidad sensible, no de la conciencia, de sus actos u otros objetos fenoménicos, sino que esto sólo se alcanza reflexivamente en un análisis derivado (y por este camino se alcanza no sólo el conocimiento de las ideas y otros objetos fenoménicos, sino también el conocimiento de los actos mentales, las facultades de las que proceden y, en último término, del yo mismo en tanto que unidad en que radican aquéllas, de manera que el camino del conocimiento tiene lugar de fuera adentro). Es decir, el punto de partida del conocimiento no está en el pensar ni en ninguno de sus productos, sino en el ser, el ente material del mundo sensible, que es aquél sobre el que se pretende reflexionar, y no en ningún sucedáneo o representante mental suyo, como ocurre en el representacionalismo cartesiano.

Tampoco puede aplicarse el principio de inmanencia entendido *metafísicamente* a la filosofía aristotélica porque la metafísica de la sustancia de Aristóteles representa el paradigma de realismo, en el que el ser es fundamento del pensar y el dato motor del entendimiento, no sólo porque éste conozca al modo del ente, porque el pensar supone el ser, sino también porque el entendimiento mismo es o se asimila al ser.

La tesis clásica de que al conocer el sujeto tiene intencionalmente la forma del objeto conocido en la mente tampoco implica necesariamente que esta forma se dé *sólo* en la mente y, por tanto, que la mente sólo pueda conocer lo que está en ella, pues en muchas ocasiones se dan dos entidades: el objeto real con su forma y el concepto, que, a pesar de no ser una cosa porque no es más que una pura referencia a la forma del objeto, es una referencia real.

En la propia filosofía de Grossmann puede apreciarse esto, ya que, aunque en *La cuarta vía* adjudica de manera clarísima el principio (gnoseológico) de inmanencia a Aristóteles (“La tradición asume que en la percepción la mente no alcanza a entablar contacto directo con Óscar [una manzana]. Está relacionada directamente sólo con lo

⁷¹⁴ Grossmann, R., CSW, p. 29.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

que está en ella”⁷¹⁵), en *La estructura categorial del mundo* reconoce en Aristóteles la tesis del conocimiento *directo* de las cosas (“De acuerdo con la tradición aristotélica, las cosas externas son conocidas directamente mediante las ideas (conceptos, nociones), porque una idea es idéntica con una cosa externa tal y como existe en la mente”⁷¹⁶).

Por todo esto, resulta falso atribuir a la filosofía aristotélico-tomista tesis con implicaciones idealistas directas como el principio de inmanencia, como hacen Bergmann y Grossmann. Esto no concuerda en absoluto con el espíritu ni con la filosofía efectiva de aquellos autores, por lo que la interpretación de estos en este punto no es correcta. Y si esta tesis se ha derivado, como dice Grossmann, de las otras dos tesis que éste detecta en la visión aristotélica del conocimiento (la identidad del cognoscente en acto y lo conocido en acto, y la imposibilidad del conocimiento de la individualidad, la particularidad de los objetos), también hay que revisar éstas o precisar su sentido para ver cómo han de entenderse de tal modo que no tengan esa consecuencia. Ya hemos estudiado la tesis de esa identidad de objeto y sujeto en el acto cognoscitivo, y se observa que, si se entiende bien ésta, de ella no se deduce de ninguna manera el principio gnoseológico de inmanencia, pues tener una idea es conocer ya su objeto en la medida en que ambos términos son idénticos en el acto de conocimiento, es decir, la idea no consiste por sí misma en nada más que en ser referencia a su objeto. Si Grossmann se lo atribuyó a Aristóteles quizá fue porque, a pesar de que él mismo reconoció que la filosofía aristotélica no es representacionista⁷¹⁷, no entendió bien las implicaciones de esa identidad de concepto y objeto en el conocimiento.

Trataremos un poco más abajo acerca del problema del conocimiento de la individualidad de los objetos. Pero ahora, en conexión con este tema, podemos ver una de las ideas fundamentales de la teoría gnoseológica grossmanniana, que concuerda con el punto de vista clásico.

⁷¹⁵ Grossmann, R., FW, p. 3.

⁷¹⁶ Grossmann, R., CSW, pp. 27-28.

⁷¹⁷ “Podemos decir que Berkeley, como la Tradición, rechaza el representacionismo. Según la Tradición, lo que está en la mente, la esencia de la cosa conocida, no *representa* nada, sino que *es* la misma cosa conocida o, mejor, *es* su esencia”. Grossmann, R., FW, p. 10.

B) El carácter directo del conocimiento: los errores del representacionalismo y la concepción del conocimiento como inferencia

Tanto Grossmann como los autores representantes de la posición clásica consideran, en una línea aristotélica y frente a la tendencia representacionalista característica de la filosofía moderna, que la aprehensión que ocurre en el conocimiento tiene lugar de manera inmediata, es decir, es ajena al carácter discursivo o sucesivo que es propio del razonamiento o raciocinio. Esto se aplica, en el caso de la tradición clásica, tanto al conocimiento intelectual como al sensible de los objetos (distinción que no está vigente en Grossmann, sino que en éste toma la forma de una distinción entre los diversos tipos de actos mentales), en tanto que se sostiene que el primero como operación de simple aprehensión no presupone como requisito el conocimiento de las ideas o conceptos, representativos de los objetos⁷¹⁸, ni el segundo tiene lugar a partir de una previa experiencia de impresiones sensibles o de todas las distintas partes de un objeto desde las diferentes perspectivas. Esto es, se posicionan en contra de la postura que Millán-Puelles ha denominado “realismo crítico” o “ilacionismo”, según la que el conocimiento de estas entidades intrasubjetivas es requisito previo para el conocimiento de realidades transubjetivas⁷¹⁹. Esta posición corresponde a una forma del principio de inmanencia, entendido en sentido gnoseológico, y tiene su origen en el modo peculiar de proceder de la filosofía cartesiana (que podría calificarse como un realismo representacionalista), que toma como punto de partida la conciencia (no el ser y su diferencia fundamental con el no-ser, el PNC, como hace la filosofía clásica) como el principio indubitable desde el que reconstruir el edificio del conocimiento en su intento de salir de la inmanencia del sujeto y traspasar las fronteras de su pensamiento. Así, Descartes afirma que conocemos ideas claras y distintas, y al conocerlas es como si conociésemos la realidad. Sostiene que, entre las percepciones, hay unas que son las *ideas* que permiten salir del propio yo. En ellas hay dos aspectos (que podrían considerarse paralelos al ser natural o intencional u objetivo que se distinguen respecto de las ideas): el formal, y desde este punto de vista las ideas son operaciones del entendimiento; y el objetivo, y desde esta perspectiva las ideas son *representaciones*, *imágenes* de las cosas. Estas ideas siguen vivas y afectan a toda la filosofía moderna,

⁷¹⁸ Cfr. Inciarte, F.; Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 61.

⁷¹⁹ Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 469.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

que sigue la estela del padre del representacionalismo: mientras que la filosofía racionalista habla de “*cogitationes*”, la empirista lo hace de “ideas”, pero ambas se refieren a las representaciones o imágenes que son conocidas directamente en lugar de las cosas (también Hume dice que “no sabemos cómo son las cosas en sí mismas”, y el representacionalismo también es claro en Kant en la medida en que los objetos conocidos no son las cosas reales en sí mismas, sino la representación operada o construida en parte por el entendimiento).

La consideración del carácter simple de las operaciones cognoscitivas equivale al rechazo por parte de Grossmann de un conocimiento de los objetos y sus atributos *por descripción relacional*, es decir, como entidades que están en cierto tipo de relación con otra cosa, por ejemplo, de *causalidad* con nuestra experiencia de ciertas impresiones sensibles, en el caso de la percepción; o de *representación* con el conocimiento de los conceptos.

Afirmar lo contrario, un conocimiento indirecto de los objetos, supone abrir una brecha insalvable entre mente y mundo que conduce al camino del escepticismo e idealismo, como sostienen Grossmann y Bergmann⁷²⁰ y se verifica en los desarrollos de la filosofía moderna, a causa, en primer lugar, de la imposibilidad de *comparar* las entidades que se interpretan como directa e indirectamente conocidas, pues éstas no pueden ser conocidas una independientemente de la otra (por ejemplo, no podemos conocer las cosas sino a través de sus ideas), como exige toda comparación que pretenda ser válida; y, en segundo lugar, porque conocer cierto objeto sólo de manera relacional no supone conocerlo en sí mismo verdaderamente⁷²¹. Por todo esto Grossmann dice que la única forma válida de entender la percepción que logra escapar del escepticismo es aquélla que la toma como un acto mental único, simple e inanalizable⁷²², que capta los objetos de manera directa y no a través de fases distintas. Con ese rechazo a la percepción como captación indirecta de los objetos se posiciona frente a la explicación de ciertos autores de las alucinaciones que toman las impresiones

⁷²⁰ “Una mente puede conocer sólo lo que está en ella”. La supervivencia de esta fórmula aristotélicotomista fue la causa principal del abandono del realismo hacia el idealismo o el fenomenalismo”, Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 332.

⁷²¹ “Conocer algo meramente como el A que está en R a B no es conocer las propiedades que tiene A”. Grossmann, R., FW, p. 76.

⁷²² Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 45. Véase también FW, pp.4-5.

sensibles como único objeto de los actos perceptivos⁷²³, y frente a algunos como Russell, Moore o Broad, entre otros, cuando defienden alguna de las versiones de lo que se ha llamado el “argumento de la relatividad del sentir”, que, como vimos, concluye la imposibilidad de un conocimiento *inmediato* de los objetos a partir del hecho de que experimentamos sensaciones distintas al percibirlos en diversas condiciones, o de la imposibilidad de percibir todas las partes espaciales y temporales de los objetos en la medida en que la percepción es un acto perspectivo.

Por tanto, podemos ver que, con todos los matices necesarios, según cómo se entiendan las palabras “directo” y “mediado”, ambos calificativos pueden aplicarse al conocimiento. Se puede sostener, en primer lugar, que el conocimiento intelectual tiene un carácter *mediato* porque tiene lugar a partir del conocimiento sensible y “a través” o “en” el *concepto* (no podemos conocer los objetos más que a través de sus ideas –frente a la pretensión de un conocimiento independiente de las ideas y sus objetos para luego poder compararlos y comprobar si se da una relación de representación entre ellos–). Pero hay que entender bien esto, ya que la mediación del concepto no implica que conste de dos fases: el conocimiento del concepto y, después y a través de él, el conocimiento de la cosa, pues ya hemos visto que los conceptos no son en absoluto ‘cosas’ que haya que conocer, sino que su conocimiento es ya conocimiento de la realidad. Es decir, el ‘a través’ del concepto en que tiene lugar el conocimiento intelectual no supone una interrupción o interferencia, si aquellos se entienden del preciso modo que hemos explicado y que los caracteriza de manera única. Precisamente a esto es a lo que se refiere la tesis que estudiamos de la *identidad* del objeto conocido y del cognoscente en acto: a que el concepto no consiste literalmente en nada más que en apuntar intencionalmente al objeto. En este sentido hay que decir, por tanto, que el conocimiento intelectual es *directo*. Pero, si por ‘directo’ se entiende que es intuitivo, habría que rechazar que lo fuera en tanto que no tenemos intuición intelectual. De lo contrario, podríamos reconocer la sustancia en sí misma y no sólo a través de sus propiedades y relaciones, cosa que no parece posible, como también Grossmann nota.

⁷²³ Esta explicación corresponde a lo que se ha denominado el “argumento de la alucinación” que, junto al argumento de la relatividad del sentir, tiene como premisa el principio de inmanencia, que abre el camino al escepticismo. Explica las alucinaciones mediante la tesis de que el objeto de todas nuestras percepciones (tanto las verídicas como las alucinatorias, pues ambas situaciones no difieren fenoménicamente, es decir, las vivimos igual) son siempre nuestras sensaciones, nuestras impresiones sensibles, y el error que supone la alucinación tiene lugar en la *inferencia* de cómo son los objetos a partir de ellas.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

Si pasamos al conocimiento perceptual, hay que decir que éste es *directo* en otro sentido distinto: porque no consiste en ningún tipo de *inferencia* o inducción del modo de ser sensible de las cosas a partir de un momento previo de captación de otra cosa (por ejemplo, de las impresiones sensibles que tengo fruto de mi experiencia individual del objeto desde la perspectiva en que me encuentro), de manera que esta vez fueran éstas la entidad intermedia mental o intrasubjetiva que habría de conocer para llegar a la captación de la realidad. Ésta es otra variante del planteamiento representacionista aplicado esta vez al conocimiento sensible. Husserl también dice en un momento que no percibimos los objetos externos a través de la captación de los contenidos sensibles. Aunque afirma que podemos centrar nuestra atención en las sensaciones, olvidando el objeto de la percepción, sostiene que, al hacer esto, “no percibimos *por medio* de ellos [los contenidos] el objeto externo”⁷²⁴.

Por otra parte, este carácter inductivo está ausente del conocimiento sensible en tanto que éste no lleva consigo una inferencia de la *existencia* del objeto percibido. Algunos autores, aunque no hablan estrictamente de inferencia, sí consideran que la percepción incluye un acto de creencia en el objeto al que aquélla se refiere, que es caracterizado como una tendencia instintiva. Por ejemplo, Brentano afirmaba esto de la percepción externa, a la que determina por la inclinación ciega, lógicamente injustificada e instintiva en la existencia de su objeto, en lo que se presenta sensorialmente que se da en ella, es decir, esto se percibe como verdadero cuando, en realidad, las cualidades sensibles no existen según él. Por esto, aunque considera que no es contradictorio o absurdo el que los fenómenos físicos puedan existir sin sernos presentados, dado que una investigación crítica nos muestra que las cosas físicas no existen tal y como las percibimos intuitivamente (como teniendo colores, sonidos, etc.)⁷²⁵, dice que la percepción externa es falsa percepción, y por esto precisamente no la llamó conocimiento⁷²⁶. También Reid considera que la percepción incluye una convicción inmediata en la existencia del objeto percibido, y Russell dice que nuestra creencia en la existencia de los objetos no es resultado de ningún argumento, sino más bien de una tendencia *instintiva* y así los entendemos como las causas externas de nuestras impresiones sensibles, pues ésta constituye la hipótesis más simple que explica

⁷²⁴ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, apéndice, p. 773.

⁷²⁵ Cfr. Kraus, O., Introducción a la edición de 1924 de *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 395 y 399.

⁷²⁶ Cfr. Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 91.

nuestra experiencia. Pero Grossmann le objeta que, si se asume eso, habríamos de tener también una creencia instintiva en las propiedades de los objetos y no solamente en su existencia⁷²⁷. Frente a esto Grossmann mantiene que esa afirmación o creencia en la existencia (o su duda) está ausente del acto perceptivo, no es un constituyente suyo porque consiste en un *juicio* que el sujeto hace en base a lo percibido sensorialmente (por ejemplo, la inferencia idealista de que algo existe a partir del hecho de que sea percibido constituye un juicio que, además, no es siempre válido, pues hay casos de alucinación, percepciones no verídicas en las que el error no está referido simplemente al modo de ser de lo percibido, sino a su existencia), y el acto perceptivo no consiste ni puede ser descompuesto en otros actos, sino que percepción y juicio son actos mentales distintos y simples:

Cuando creemos en la existencia del objeto percibido, o cuando dudamos de su existencia, la creencia o duda no es un constituyente del acto perceptual⁷²⁸.

En la filosofía clásica esta diferencia se cifra en la captación del carácter de realidad de la que es capaz el juicio, en el hecho de que en él se entiende aquello que afirma como real, como comprometido o diciendo la realidad, por ser un acto propio de una facultad o potencia distinta de la sensible.

Es cierto que la percepción y la inducción tienen algo en común, comparten cierto rasgo que ha podido dar lugar a la confusión de la percepción con una actividad inductiva. La comunidad entre ambas se da al reparar en el carácter *abierto* que comparten, al menos en el caso de la inducción imperfecta (que no toma en cuenta la totalidad de casos particulares, sino sólo algunos de ellos o la mayoría, bien sea por imposibilidad o por alguna otra causa). El carácter abierto o problemático de los actos perceptivos se observa precisamente en la posibilidad de encuadrarlos dentro de lo que Bergmann llamaba la “percepción₃”⁷²⁹, es decir, al considerar un acto de percepción como seguido de una sucesión de otros actos mentales para observar si son coherentes entre sí, en búsqueda, en último término, de la verificación, de la confirmación de la adecuación de la percepción primera a la realidad. No obstante, hay que notar que el hecho de que tenga lugar esta serie de actos mentales con ese objetivo, como en numerosas ocasiones ocurre, no implica que cada acto individual de percepción consista

⁷²⁷ Cfr. Grossmann, R., FW, p. 81.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁷²⁹ Cfr. Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 316.

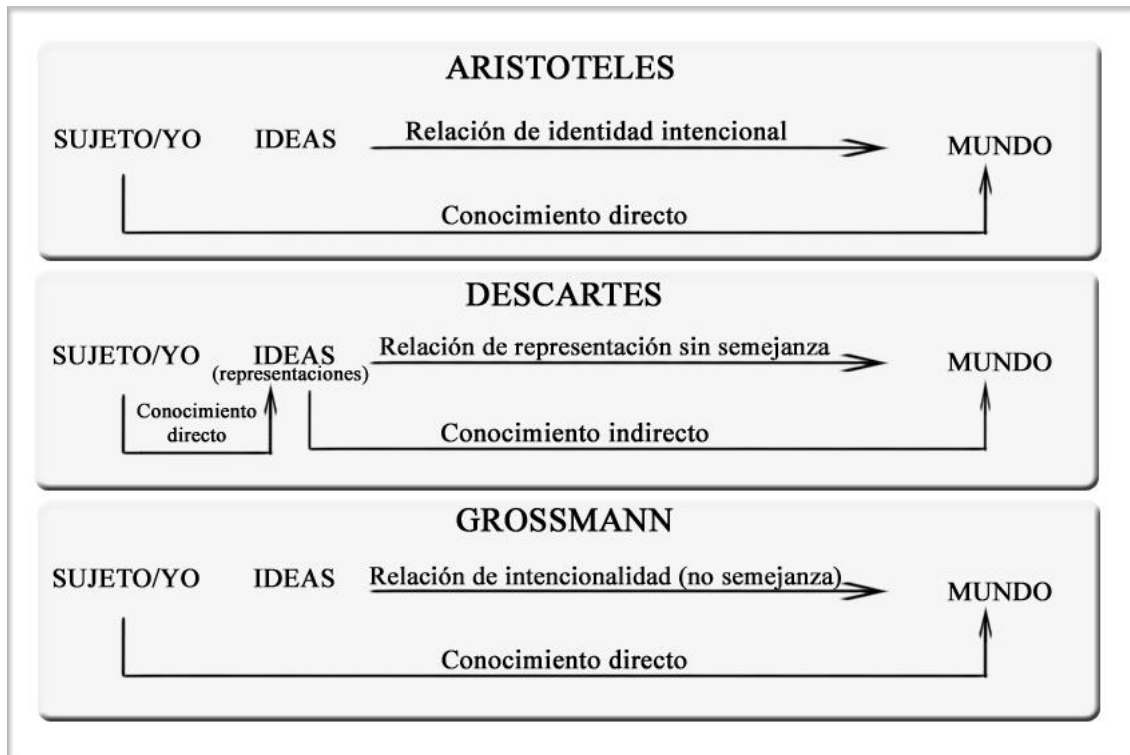
CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

en una actividad inductiva o de inferencia, porque, como explica Aristóteles en la *Metafísica*⁷³⁰, cada uno de ellos es un acto perfecto, inmediato, no admite interrupción y, por tanto, es simple y no procesual o discursivo, si bien en conjunto y junto a otros actos mentales de distinto tipo pueden formar un razonamiento que tenga la forma lógica de una inducción.

Por tanto, entender la percepción como inferencia, como captación mediata de los objetos equivaldría a considerarla erróneamente como un *proceso* o un discurrir temporal, una acción imperfecta o movimiento en el que se persigue un fin que todavía no se tiene. Esto llevaría, en consecuencia, a una comprensión naturalista de ella, en lugar de como una acción perfecta, *praxis teleia*. Esta misma consecuencia se produce, como vamos a ver, si se entiende el conocimiento de manera pasiva, pues entonces se concibe como un proceso (temporal) de afección del objeto al sujeto cognoscente, en el que se produce un efecto. Por ello, cuando se habla, por una parte, de una afección física que sufre el sujeto por parte del objeto y, por otra, de la presencia objetual de éste al sujeto que propiamente constituye el conocimiento *no se quiere significar que hayan de distinguirse dos momentos en la percepción*, como si ésta constara de dos fases separables, una de inmutación orgánica, supuesto que se dé un sujeto apto para ello; y otra de inmutación espiritual o conocimiento, empleando la terminología de Tomás de Aquino, porque la percepción propiamente dicha sólo se da con la inmutación espiritual, ya que percibir es conocer (un conocimiento sensible, pero un conocimiento al fin y al cabo, con las características propias de él).

Por tanto, se puede decir que la teoría del conocimiento grossmanniana coincide con la gnoseología clásica al sostener, frente a la filosofía moderna, que tenemos un conocimiento directo y no mediado de los objetos. En el siguiente esquema se representa este aspecto de la relación cognoscitiva por la que abogan los distintos autores tomados en cuenta, así como su manera concreta de entender esta relación entre los contenidos mentales y sus objetos:

⁷³⁰ “Acción (perfecta) es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido”. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1048b 22-27.



Esquema 4.

2. La tesis de la actividad del sujeto cognoscente y el idealismo.

Retomando la argumentación en la que estábamos, se puede decir, en segundo lugar, que admitir la abstracción como origen de los conceptos tampoco implica idealismo porque el entendimiento no participa de manera creadora en la constitución de la realidad que ha de conocerse, y porque, a pesar de que el concepto como medio en el que se conoce la realidad es “producido” por el entendimiento, a pesar de que es resultado de una actividad por parte del sujeto, *no se dice*, de una parte, ni *que éste sea la única realidad existente* ni, de otra, *que el sujeto lo invente*, ni tampoco *que sea fruto o esté determinado por la configuración mental del sujeto cognoscente*, sino que tiene un fundamento en la realidad, el sujeto lo produce en base a ella (pues este conocimiento consiste, como hemos visto, en la distinción de algunos de sus aspectos que en ella guardan una relación de identidad, esto es, existen de manera indistinguida).

Efectivamente el resultado de la operación cognoscitiva no es creado o inventado por el sujeto, sino que responde a la realidad, es semejanza de ella porque tiene su origen en una *afección*, en el efecto que produce la realidad empírica, los datos sensibles en el sujeto. Este momento de receptividad consiste –tal y como se ha descrito

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

en la filosofía medieval y, por ejemplo, Millán-Puelles⁷³¹ o García López recogen– en la producción de la imagen o especie impresa (que es también una semejanza de la cosa que se va a conocer, pero sólo principio –y no término u objeto– del conocimiento, y que parece que puede hacerse corresponder a las impresiones sensibles), a partir de cuya recepción, informado por ella, el entendimiento agente hace inteligible la forma presente en esos datos sensibles (formando la especie expresa) que finalmente el entendimiento pasivo conoce. Así, en base a este momento previo de receptividad no se puede decir que el entendimiento sea creador en sentido idealista:

Las imágenes sensibles, iluminadas por el entendimiento agente, actúan sobre el intelecto pasivo, determinando en él la correspondiente especie impresa incorpórea, a la que sigue el respectivo conocimiento supraempírico⁷³².

Hay que entender bien qué se quiere decir al hablar de una *actividad* del conocer para poder advertir que la que está implicada en la abstracción no supone una deriva al idealismo. Aunque hemos visto que la acción cognoscitiva da lugar a un producto (al menos en el caso de la sensibilidad interna y del conocimiento intelectual, dice García López: una representación o imagen de la cosa o la especie inteligible expresa o concepto formal, respectivamente), *no hay que entenderla en sí misma como si fuera una producción o eficiencia*, una acción imperfecta o un movimiento cuyo fin no es inmanente, pues, como sostiene Millán-Puelles, ningún conocimiento es *formalmente* la producción de su objeto, éste no es su fin. Más bien esta actividad consiste en una operación de comprensión inmanente inmediata, perfecta; en el acto de conocimiento que tiene lugar una vez que el entendimiento está informado por la especie impresa.

Es decir, el énfasis no está en la producción del concepto, en el resultado o efecto de la acción cognoscitiva, pues ésta no consiste esencialmente en ningún tipo de producción, sino en la *representación* (entendida de manera adecuada, no representacionalista), en el *conocimiento* de la cosa. Esto se muestra, de hecho, porque al conocer un objeto no conocemos también espontánea o directamente la idea por la que lo conocemos, sino que este producto del conocer sólo se capta de manera reflexiva (como se dice en la filosofía escolástica, a través de un concepto lógico –que versa

⁷³¹ Cfr. Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 256, y *Teoría del objeto puro*, p. 352: “Y asimismo esta *species impressa* o determinante cognoscional cumple, a su modo, una función mediadora, aunque no objetual, dado que no se comporta como término de la sensación, sino como un principio de ella impreso en la facultad cognoscitiva por una realidad que le es exterior y de la cual constituye una semejanza”.

⁷³² Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, pp. 474-475.

sobre un concepto real anterior, pero atendiendo a su ser intencional o representativo (no a su ser real o natural)-, del que se dice que constituye la segunda intención, frente al concepto real, que es la primera intención al versar sobre un ente real)⁷³³. Grossmann también da cuenta de esto: el conocimiento mismo de los objetos no es también conocimiento de sus ideas (ni de las impresiones sensibles que se suscitan, en el caso del conocimiento sensible), sino que el conocimiento de las ideas tiene lugar únicamente a través de otras ideas, de otros actos mentales –en este caso, de inspección– que las tienen por objeto. Esto es, según Grossmann conocer un objeto no es ni hacer inspección, ni experimentar su idea, sino que estos son actos mentales distintos. Al advertir la dirección de este énfasis (hacia la cosa, no hacia el producto mental) se comprende que la actividad implicada en el conocimiento no supone una deriva al idealismo.

Por tanto, si bien es cierto que el idealismo defiende claramente la intervención activa del sujeto en el sentido de que es éste quien da lugar *originariamente* al objeto, esto *no implica en absoluto que cualquier filosofía que admita un papel activo del sujeto en el ámbito del conocimiento haya de ser idealista*. Por ejemplo, la actividad en que consiste la abstracción en la teoría clásica no consiste en el mismo tipo de actividad –con alcance ontológico, constitutiva de ser, podría decirse– que está implicada en las filosofías idealistas y, en consecuencia, tampoco se puede calificar de este modo.

La asociación de abstracción e idealismo tiene su origen en el presupuesto de que una filosofía es realista o idealista según la actitud fundamentalmente pasiva o activa respectivamente que adopte el sujeto en el conocimiento. Es decir, esa asociación se asienta sobre la idea implícita de que, por una parte, toda posición idealista supone una afirmación del sujeto en mayor o menor medida como origen del objeto –en el sentido más radical, no sólo gnoseológico, sino incluso ontológico–; y, por otra, de que las filosofías realistas han de defender, para ser verdaderamente tales, precisamente lo contrario a las idealistas: la pasividad de la conciencia del sujeto en el conocimiento, de modo que, dejándose únicamente afectar por el objeto, éste pueda presentarse tal y como es, sin ninguna aportación o interferencia que intervenga el sujeto y falsee su modo de ser originario.

⁷³³ Esta división del concepto formal se encuentra en García López, J., “El idealismo de Santo Tomás de Aquino”, pp. 80-81.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

Sin embargo, como vamos a ver a continuación, la relación que se establece entre idealismo y la implicación activa del sujeto en la constitución de los objetos en esta posición no implica en absoluto la asociación contraria en la filosofía realista, a saber, que en ella la conciencia del sujeto se haya de entender de manera fundamentalmente pasiva o, en otras palabras, que todo realismo consistente esté obligado a mantener una pasividad del entendimiento, la ausencia de actividad por parte de éste para, a partir de esta disposición subjetiva –que no consiste en ningún tipo de actividad–, asegurar un conocimiento que tendría lugar de manera en cierto sentido automática. Éste es el otro polo de la cuestión que nos queda por ver, tras haber entendido por qué la actividad de formación de conceptos en que consiste la abstracción no supone admitir una postura idealista.

3. El carácter específico de la gnoseología realista no se constituye a través de la tesis de la pasividad del cognoscente respecto a su objeto.

El énfasis en la *acción* humana como elemento fundamental de la vida puede apreciarse en la *Poética* de Aristóteles⁷³⁴. Ahí se ve que, si ha de decirse que la vida consista en algo, lo hace de acciones, y por eso la representación o imitación artística consiste esencialmente en una imitación de ellas (imitación que será más noble o digna conforme más elevadas sean las acciones representadas en ella). De ahí también que la felicidad haya que entenderse como el llevar a cabo cierto tipo de acciones, acciones virtuosas, durante la vida entera, junto con la condición de estar provisto de los suficientes bienes externos que faciliten a uno esta tarea.

En la filosofía clásica el conocimiento se entiende como una acción propia de ciertos tipos de vida; en su modalidad superior es, como decía Aristóteles, una operación específica de los vivientes racionales, que consiste en hacer propia o tener presente de manera objetiva alguna forma. Es, por tanto, una actividad que, sin embargo, no ha de entenderse en el sentido de una *construcción* del objeto por nuestra parte, como hemos visto más arriba. Pero esto no significa que el ateniimiento al objeto en que consiste el conocer implique adoptar una actitud totalmente pasiva como un

⁷³⁴ Dice, refiriéndose a los elementos esenciales de toda tragedia: “El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad”, *Poética*, 1450a, 15-18.

mero dejarse influir por él, pues esa captación del objeto supone una de las actividades más intensas que el sujeto humano puede llevar a cabo. En la medida en que es una operación *no puede consistir formalmente o en su sentido más fundamental en ningún tipo de pasividad ante al objeto* que pretende ser conocido. Inciarte rechaza toda concepción pasiva del intelecto en Aristóteles, incluso del intelecto paciente hasta el punto de decir que su adquirir o perder conceptos no supone realmente una modificación suya, en tanto que los conceptos no son propiedades del intelecto mismo, ya que éste los recibe como determinaciones ajenas, no propias: “Al no ser pasivo, no puede modificarse al adquirir nuevas propiedades o perder las viejas”⁷³⁵.

A) ¿Actividad o pasividad del percibir?

La tesis de la pasividad del conocer se ha defendido más frecuentemente respecto al conocimiento sensible. Esto ocurre, por ejemplo, en Kant, quien entiende la sensibilidad como una pura receptividad, y también Tomás de Aquino se plantea la cuestión de que sentir de entrada parece un cierto padecer:

El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores. Por tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de los objetos se distinguen las potencias sensitivas⁷³⁶.

De todas las dimensiones o momentos del aparecer (el acto subjetivo o vivencia concreta de la intuición, el objeto intuido mismo, los contenidos de sensación y las diversas perspectivas, vistas o modos de aparecer de los objetos), el que aquí nos interesa respecto al tema acerca del carácter activo o pasivo del percipiente es el que tiene en cuenta el polo subjetivo de esta relación, el *quién-ante-el-que* se da el fenómeno, que responde a lo que se ha llamado en ámbitos fenomenológicos el dativo de manifestación en primera persona del singular. El aparecer tiene relación o hace referencia siempre, de una parte, a un algo (es un aparecer-*de* cierto objeto); pero además, de otra parte, hay en él necesariamente implicado un *alguien-al-que* se le aparece lo que se le aparece, que todavía en este primer momento del análisis es simplemente un “mí”, o el “me” del aparecer-*me* y no todavía un “yo” explicitado y adecuadamente justificado como un substrato o polo de identidad (y, por tanto,

⁷³⁵ Cfr. Inciarte, F., TSL, p. 50, y *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 52.

⁷³⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q.78, a.3.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

permanente) al que se le dan apareceres. El movimiento del aparecer tiene lugar desde las cosas hacia mí (y por eso decimos que *las cosas* se nos aparecen), pero yo doy la posibilidad de ese aparecer, sin mí no podría producirse, porque la subjetividad es el único ser ante el cual cobra significatividad el fenómeno. Es decir, la simple posibilidad de que algo se aparezca dice ya referencia a una subjetividad (y a una subjetividad finita, en la que se cumplen las leyes del aparecer, como la esencial inadecuación de toda percepción con respecto a su objeto, en tanto que percepción corporal), pues ésta es la única ante la que el carácter de fenómeno puede revelarse como tal, ante la que los fenómenos pueden darse sin pasar desapercibidos en la medida en que puede apropiarse de lo que ahí ocurre. Ante ella el aparecer se produce de manera automática simplemente por su constitución como sujeto; meramente por el físico, corporal ‘abrir los ojos’, que tiene su paralelo también en los demás sentidos.

El hecho de que el aparecer requiera, como un elemento esencial de su estructura, la subjetividad entendida como mero lugar del fenómeno, como el ante-quien necesario para que haya fenómeno *parece implicar el carácter totalmente pasivo de esta subjetividad en este nivel*. Es decir, para explicar el aparecer, la situación fenoménica, parece que sólo se requiere que haya un mí, que asiste meramente a un espectáculo en el que él no pone nada de su parte, es decir, no actúa como nominativo en ningún caso. A partir de esto, algunos podrían precipitarse y proclamar de manera definitiva el carácter pasivo de los actos de percepción de los que nos ocupamos ahora, como un tipo de aparecer que son. Según esta opinión, lo que se aplicaba al ‘mí’ implicado en la situación fenoménica, en el aparecer, se extrapola al ‘yo’, que es el que ejerce el acto perceptivo.

Es cierto que hay que reconocer cierta pasividad en las potencias cognoscitivas en varios sentidos: por una parte, en tanto que son potencias y no están siempre conociendo. Por otra, porque lo conocido no es el cognoscente, sino algo distinto de él, y en esa medida ha de ser de algún modo influido por ello, ha de tenerlo delante. Es decir, el conocimiento requiere de un objeto, no es una actividad de la pura autonomía humana, sino que supone entrar en relación con otras cosas de modo que el cognoscente queda afectado. A causa de esto precisamente llama Aristóteles a uno de los entendimientos, justamente al que lleva a cabo la comprensión, ‘pasivo’. Es decir, esta denominación se debe, como Millán-Puelles explica, a que el entendimiento recibe o está determinado por algo ajeno a él mismo, por las formas que conoce que son su

objeto y que ya han sido hechas actualmente inteligibles por el entendimiento agente; es relativo a ellas y, en consecuencia, a éste en tanto que las “prepara” para que él las entienda (puesto que el entendimiento agente mismo no realiza la comprensión). Además, se llama también pasivo porque necesita de la especie impresa inteligible, de la que ya hemos hablado, para que lo ponga en marcha o lo estimule para llevar a cabo su acción propia.

Este sentido de pasividad puede verse también de manera todavía más clara quizá en el conocimiento sensible, en el que la presencia de las cualidades sensibles ante el sujeto implica a veces –al menos respecto a algunas cualidades– una afección física del sujeto hasta el punto de que la transobjetualidad misma de estas cualidades no puede darse fuera de la sensación⁷³⁷. En este momento de afección en que la subjetividad se entiende como meramente receptiva de apareceres o lugar de manifestación del fenómeno, ésta está presente a través del “mí” que constituye el punto de partida del análisis fenomenológico. Pero, que el ante-quién del aparecer que está implicado en este nivel sea pasivo no significa que el ‘yo’ que fundamenta a ese ‘mí’ también lo sea. Este yo en tanto que nominativo, un yo activo *es exigido por el momento propiamente cognoscitivo de la percepción*, la cual abarca no sólo el ámbito de lo propiamente *atendido*, de lo que es foco de la atención, sino también la captación de lo que permanece *co-atendido*, pues hay también intencionalidad dirigida a ello. Es decir, el momento cognoscitivo de la percepción es activo, a pesar de que abarque también lo co-atento, que no es objeto de la atención. Esto se debe a que la selección de lo que es foco de la atención es también decisión de lo que queda al margen de ella como su límite y, por esto, puede considerarse activa también la captación co-atenta que rodea y está implicada necesariamente en la captación de lo atento. Conozco aquello en lo que pongo atención, y esto incluye también el fondo desatento, porque a éste de alguna manera también le pongo atención en la medida en que pongo atención a otra cosa. Es decir,

⁷³⁷ En concreto, es en la captación de los sensibles propios del tacto, gusto y olfato (a los que Millán-Puelles llama “formalmente intrasubjetivos” frente al carácter formalmente transubjetivo de los colores y sonidos) en la que el sujeto resulta afectado y, además, se percibe de esa manera, como modificado por esas cualidades. Por esto dice Millán-Puelles que en estos actos ocurre una auténtica percepción sensible y, por tanto, inmediata (no reflexiva ni deductiva) de la causalidad de esas cualidades sobre el sujeto, de modo que se puede decir que estos actos tienen por su propia naturaleza una doble objetualidad: no sólo se tiene noticia en ellos de las cualidades mismas, sino que también se da una presencia temática (no sólo atemática o concomitante) y sin reflexión de la subjetividad. Éste es el rasgo que caracteriza lo que él llama los actos de reflexividad originaria.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

incluso la lateralidad con que aparece lo desatendido implica cierta atención por parte del sujeto, en la medida en que sí pone atención a otra cosa.

En un sentido fundamental, desde el punto de vista del conocer no puede decirse correctamente que la percepción sea pasiva, que la totalidad de la experiencia sensible transcurra en la pasividad del aparecer, y esto se puede apreciar al considerar el sentido de la vista: *veo* (donde este ‘ver’ equivale a aparecerseme) muchas cosas (que corresponden al enorme bombardeo de realidad que sufren los sentidos), pero no todo lo que veo lo conozco; sólo conozco (sensiblemente) lo que *miro*. En el plano intelectual, si se admite la distinción de entendimientos que hace Aristóteles, tampoco es cierto que el entendimiento pasivo sea pasivo por el hecho de que reciba (se le aparezca) la forma que ha de entender, puesto que, como dice Millán-Puelles, “el entendimiento pasivo, la facultad de entender, es una potencia activa respecto a la intelección”⁷³⁸, es precisamente el que realiza la acción de entender, sobre él recae la tarea de comprensión.

Así, que haya que hablar de pasividad en ese sentido básico e indispensable que hemos visto no significa que el conocimiento en sí mismo tenga este carácter. Aristóteles y Tomás de Aquino se dan cuenta de que esto constituye la *clave en la explicación de la naturaleza del conocimiento* y, en último término, del hombre como ser racional, y por ello distinguen *diversos sentidos del padecer* o *distintos tipos de alteraciones* para especificar que las que están implicadas en el conocimiento no suponen verdaderamente, en ningún sentido importante, pasividad. Por ejemplo, Tomás de Aquino habla de la diferencia que existe entre una alteración física y otra espiritual:

La alteración física se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado *según su propio ser natural*. Ejemplo: El calor en lo calentado [...]. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado *según su ser espiritual*. Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible”⁷³⁹.

Ésta es toda la pasión o afección que se da en el conocimiento según Tomás de Aquino, como confirma en otro texto, esta vez refiriéndose al conocimiento intelectual, al decir que el entendimiento es pasivo únicamente en el sentido general de padecer por el que “un ser en potencia para algo adquiere aquello para lo que estaba en potencia, sin

⁷³⁸ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 257.

⁷³⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I q. 78, a.3.

perder nada propio”⁷⁴⁰. Así –continúa diciendo– se puede llamar pasivo en este sentido a todo ser que pasa de la potencia al acto, incluso cuando alcanza una perfección, pues el perfeccionarse implica que algo sucede en el ser que se perfecciona, que es modificado en algún sentido. En consecuencia, se puede decir que tanto los sentidos como el entendimiento son pasivos de esta manera, pues al conocer actualizan su potencia cognoscitiva, y esto indica plenitud, una perfección, se produce un cambio cualitativo en el cognoscente.

También Aristóteles afirma algo parecido al decir lo siguiente: “Tampoco ‘padecer’ significa siempre lo mismo” y, en el caso del conocimiento, o éste no es una alteración o es un tipo de alteración distinta a la física (en la que se produce, como él dice, “una destrucción por la acción del contrario”, es decir, una forma queda desplazada por otra, pues, al ser recibidas material o naturalmente, ambas resultan incompatibles):

En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración – puesto que se trata de un progreso hacia sí mismo y hacia el acto– o constituye otro género de alteración⁷⁴¹.

Por tanto, el sentido en que *no puede llamarse pasivo a ningún conocimiento* – tampoco a la percepción– es aquél por el que se entiende la pasión exclusivamente como la recepción de una determinación física en el cognoscente. Aunque a veces ésta se da en el caso de la percepción de algunas cualidades sensibles, el conocimiento no puede consistir sólo en eso, en una recepción meramente material, un proceso natural, alteración o movimiento físico porque, así concebido, sería puramente subjetivo, no podría ser compartido. Pero esto no ocurre porque, de hecho, tenemos un conocimiento común, y prueba de ello es la comunicación intersubjetiva. Así, sólo cabe decir que el sujeto cognoscente resulta afectado al conocer en el sentido de que experimenta a través de ello un crecimiento o enriquecimiento, una actualización de una potencia al adquirir nuevas formas intencionales, es decir nuevos conceptos y relaciones entre ellos, pues conocer consiste justamente en esto. Y esta forma de padecer corresponde más bien a una actividad o realización suya.

Tras este análisis se podría responder a la cuestión de *si es posible un aparecer para un sujeto absoluto, para un ser infinito*. Según lo que hemos visto, parece que no,

⁷⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, I, q. 79, a.2, *respondeo*.

⁷⁴¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 417 b 2-9.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

si es que el aparecer implica cierta pasividad, pues supone necesariamente que hay algo que está en potencia y que, a través del conocimiento, es actualizado. Entonces tampoco pueden darse propiamente actos de percepción en un ser infinito en la medida en que ésta presupone el aparecer de un objeto, y éste es constitutivamente corporal.

B) Condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento

Que conocer sea una actividad significa, por ejemplo, en el caso del conocimiento sensible –que a veces trae consigo cambios físicos o corporales en el sujeto, éste resulta a veces actualizado en este sentido– que *la pura interacción física* que en éste está implicada, la simple impresión o afección de los cuerpos sensibles *no basta para el conocimiento* (la piedra se calienta como otros cuerpos y no lo sabe, ni tampoco conoce el que meramente oye ruidos sin escuchar, o el que oye pero no entiende –como ocurre cuando asistimos a una conversación en una lengua extranjera desconocida–, o el que ve sin mirar), pues en ella no se llega a hacer presente el objeto a la conciencia, a diferencia de lo que pensaba, por ejemplo, Demócrito⁷⁴². Si únicamente el influjo físico bastara para conocer, esto es, si el conocimiento se redujera a la posesión o afección *material* de las formas de las cosas, todo ser material que asimilara físicamente una forma la conocería por el mero hecho de ser afectado por ella. Como dice Tomás de Aquino: “Si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían”⁷⁴³ y, además, el conocimiento sería puramente subjetivo, como acabamos de ver, pues esa recepción es siempre distinta para cada uno.

Por tanto, esto significa, en el caso concreto del conocimiento sensible, que el influjo físico, la interacción material de los órganos con el medio o con los objetos sensibles es *condición necesaria pero no suficiente* para la presencia cognoscitiva de los sensibles propios o comunes, pues no la constituye propiamente. Esto se puede observar porque el tener presente el objeto en que consiste el conocimiento *implica necesariamente una distancia*, una *separatio* entre sujeto y objeto –que no hay que entender en ninguna acepción topológica, espacial o física–, y ésta se da incluso, por ejemplo, en la percepción táctil en la medida en que ésta es cognoscitiva (no en tanto

⁷⁴² Según la visión naturalista de este pensador, el conocimiento consiste en la afección física del alma por parte de los cuerpos, en tanto que unas imágenes emanan de ellos y entran en ella alterando nuestros sentidos.

⁷⁴³ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 78. a.3.

que se tiene en cuenta su dimensión de inmutación orgánica, del contacto requerido entre el órgano y el objeto percibido, pues en esta dimensión no hay ninguna distancia implicada, como es obvio en este caso). Por tanto, el sujeto que en el conocimiento sensible sufre una inmutación física en alguno de sus órganos la tiene no en tanto que es cognoscente, sino en tanto que ser cognoscente *material, con cuerpo*. O, lo que es lo mismo, ese influjo físico del objeto en el órgano no es o no constituye él mismo el conocimiento, pues en el conocer no hay nada ni nadie que se comporte meramente como pasivo (como dice Millán-Puelles, el conocimiento “consiste en comportarse como acto [cognoscente] con relación a algún acto [forma conocida]”, en el que ninguno de ellos se comporta como sujeto de inhesión), sino que es resultado de la corporeidad del ser cognoscente y es uno de los requisitos necesarios (si bien no suficiente) para el conocimiento sensible.

Otra condición necesaria, pero tampoco suficiente para percibir es *que el sujeto esté en disposición para ello*, y esto significa que ha de tener una materia, un cuerpo. Pero no uno cualquiera, sino uno orgánico que sea adecuado para ello. Por esto dice Inciarte⁷⁴⁴ que no es correcto tomar la definición del alma que a veces –no cuando quiere ser preciso– da Aristóteles (*anima forma corporis*) como forma *de la materia prima*, ya que el alma es el acto de una materia última, que es una materia orgánica, no de la materia primera, pues ésta carecería de la estructura, integración o unidad necesarias para poder recibir al alma y desempeñar sus funciones. Es decir, la racionalidad como última diferencia para Aristóteles es el último acto de todos los actos y formas que se dan en el ser que la tiene, en el sentido de que constituye su realidad, por lo que esto no implica la necesidad de tener que admitir una pluralidad de formas sustanciales.

Por tanto, si para el conocimiento no basta el mero influjo físico en un sujeto pasivo que resulta afectado, es decir, si conocer no consiste en una recepción material de las formas, es porque consiste formalmente en un tipo de *actividad*, que ya hemos visto que no debe ser entendida en el sentido de una construcción del objeto conocido por nuestra parte. Esta actividad u operación consiste en transformar en actual –iluminar, se ha dicho en la tradición clásica, parangonando la actividad de la abstracción con la de la luz que, al ser algo sensible, puede resultar más fácil de entender– la distinción de formas de las sustancias materiales que hemos visto que se da en la

⁷⁴⁴ Inciarte, F., FPSA, p. 167 y p. 202.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

realidad de manera potencial. El efecto de esta acción (inmanente al cognoscente, es decir, real únicamente para él y no para la cosa entendida) es el concepto, el universal en la mente o especie expresa del entendimiento, que es precisamente la forma misma de la cosa iluminada por el intelecto (agente, en la teoría aristotélica) y comprendida (por parte del entendimiento pasivo). De esta manera, si se puede decir que el conocimiento consista en algún tipo de *recepción* (con la connotación de pasividad que trae consigo esta palabra), entonces se trata de una recepción *inmaterial* de las formas, esto es, se reciben *de manera adecuada al ser o a la naturaleza de la potencia cognoscitiva* y, por tanto, *de forma distinta a como se dan en las cosas mismas, pero adecuadamente representativas de ellas*, sin falsearlas. Así se ve que, lejos de estar implicado aquí ningún tipo de pasividad, esta peculiar recepción de formas que es el conocimiento consiste en realidad en la actividad de hacerse –de manera inmaterial, intencional, cognoscitiva u objetiva– con formas ajenas, de otros seres, que en ellos se dan materialmente.

En el análisis fenomenológico de los componentes del pensar que lleva a cabo R. Sokolowski en *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being* conjuga, por una parte, la iniciativa intelectual y, por otra, la pasividad o receptividad que se dan en distintos grados en el cognoscente según el uso que éste haga del lenguaje y, por tanto, del pensamiento. Afirma que la participación más o menos activa del hablante es directamente proporcional al grado de desarrollo de su lenguaje y al empleo concreto que haga de él en cada ocasión particular. Se observa que no sólo en un estadio menos evolucionado del lenguaje, sino también en momentos en que éste se utiliza meramente en apoyo de la percepción, como ayuda para su articulación, como ocurre en el uso que Sokolowski denomina “evocativo” (frente a otros como el registrativo o reportativo)⁷⁴⁵, la pasividad del hablante es mayor, y esto por dos motivos: en primer lugar, porque ambos casos se caracterizan por una limitación y adhesión del hablante al contexto presente, un dejarse dirigir por la situación inmediata tal y como ésta se va desplegando ante su mente. Y, en segundo lugar, porque, por ejemplo, en los lenguajes más primitivos (o en el lenguaje de los bebés –dice Sokolowski–), que no reflejan todavía auténticas diferenciaciones entre los múltiples aspectos de las cosas, tampoco se han hecho distinciones de tipos de palabras, sino que predomina la manifestación verbal (en tanto que el verbo aporta el carácter concreto, el tiempo

⁷⁴⁵ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, pp. 5-6.

determinado en que algo ocurre) expresada en gerundios, que se refieren a lo percibido como un proceso continuo indiferenciado tal y como se le va apareciendo al hablante. Es precisamente la capacidad para crear mediante palabras otros contextos distintos del inmediato en que se encuentra el hablante y, en consecuencia, distanciarse de él y trascenderlo, lo que denota una mayor actividad por parte del sujeto⁷⁴⁶. Y en un lenguaje desarrollado los sustantivos fundamentalmente, o el carácter nominal que retienen otros tipos de palabras –frente a los verbos– son los que proporcionan esta tendencia abstractiva, en tanto que se refieren a cosas que pueden aparecer en muchos contextos.

Sokolowski también repara en el hecho de que el carácter receptivo del sujeto en tales casos, el hecho de que “su pensamiento no tenga la resolución y separación que tiene lugar con las diferenciaciones gramaticales” no implica una pasividad absoluta por parte de él⁷⁴⁷. Más bien, todo uso del lenguaje es activo, denota una actividad por parte del hablante. Esto se muestra en su consideración de las palabras y frases como *signos de actividades*, por una parte, del hablante (que nombra ciertos aspectos que ha distinguido y los articula mediante la cópula) y del oyente que sigue y repite la articulación llevada a cabo por el hablante. Por esto hace referencia a las palabras como “señales de” y “señales a”⁷⁴⁸. Es decir, *signos de* que el hablante está llevando a cabo cierta actividad (de predicar, en el caso del uso más activo y desarrollado del lenguaje) y señales que invitan al oyente, tras haber reconocido aquello como discurso, *a* hacer lo mismo, a llevar a cabo mentalmente la misma actividad sintáctica para seguir su desarrollo. En esta doble actividad consiste la auténtica comunicación pues, como afirma Sokolowski, “una persona no ha hablado hasta que no ha sido entendida”⁷⁴⁹.

Así, en la tendencia que lleva implícita el lenguaje –una tendencia abstracta y separadora– se muestra la *implicación activa del cognoscente* que hace uso inevitable de él, que identifica y distingue en elementos discretos lo que se ofrece hasta cierto punto – en mayor y menor grado– como realidad continua (aunque potencialmente distinguible y, por tanto, no siempre como auténtico proceso). En palabras de Sokolowski: el lenguaje “rompe esta continuidad del ser y manifestación y, al mismo tiempo, rompe la continuidad simple del discurso en frases con comienzos y finales definidos”⁷⁵⁰. Ya

⁷⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 16-17.

⁷⁴⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 16.

⁷⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 100.

⁷⁴⁹ *Ibíd.*, p. 116.

⁷⁵⁰ *Ibíd.*, p. 21.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

hemos visto que esta propensión inherente al lenguaje, que viene dada sobre todo por el carácter de los sustantivos, como afirma Sokolowski, ocurre en menor medida en lenguajes menos desarrollados que permanecen todavía pegados al modo de ser continuo con que se nos ofrece primeramente lo real.

Por tanto, si retomamos lo que nos había traído hasta aquí –la objeción de que admitir una actividad abstractiva por parte del cognoscente implica una deriva al idealismo–, hemos visto que *ninguna de las dos premisas que están presentes en las filosofías idealistas tienen lugar en la forma clásica de entender el conocimiento*, porque, por una parte, no se acepta la tesis representacionista y, por otra, la actividad que supone la abstracción –en la medida en que no es una operación del sujeto creadora con respecto a sus objetos– tampoco implica una inclinación en este sentido, como hemos examinado. Entonces puede afirmarse que la asociación de la que partimos entre abstracción e idealismo es incorrecta y, dado que esa actividad del cognoscente tampoco excluye de entrada una posición gnoseológica realista, porque el realismo en teoría del conocimiento no se constituye por la tesis de la pasividad del sujeto, la concepción epistemológica que se basa en ella ha de enmarcarse dentro de una filosofía de signo realista.

§3. EL CONOCIMIENTO DE LA INDIVIDUALIDAD DE LOS OBJETOS.

Grossmann afirma en su interpretación de la teoría gnoseológica aristotélica que la tradición tiene problemas al dar cuenta de cómo conocemos la individualidad o particularidad de los objetos, porque los conceptos recogen sólo sus formas, no su materia, y aquéllas son universales, explican precisamente lo que varios objetos de la misma clase tienen en común. Es decir, lo que aquí se plantea no es si una pura materia aislada puede ser conocida, pues algo así no podría siquiera existir, como ya se dice en la tradición clásica; sino si una materia informada, configurada por ciertas formas puede ser conocida como la particularidad de un ser determinado que, por otro lado, comparte ciertas formas con otros seres⁷⁵¹. Grossmann sostiene en *La cuarta vía* que la tesis

⁷⁵¹ No obstante, hay que notar que, aunque, por ejemplo, Tomás de Aquino dice explícitamente en varios lugares que la materia es el principio de individuación de las cosas (por ejemplo, en la *Suma teológica* I q. 85 a.1, *respondeo*), Inciarte sostiene –y en esto está también de acuerdo A. Llano– que no puede serlo, puesto que ella misma no aporta ninguna determinación positiva y, en consecuencia, mucho menos puede ser la responsable de la individualidad de las cosas, por lo que la forma misma ha de ser ya individual, como vimos en el capítulo V. Así, si se toma esto en cuenta, cambia la situación respecto a la objeción de

clásica de la identidad que se verifica en el conocimiento del sujeto cognoscente en acto y de lo conocido en acto deja fuera el aspecto material de los objetos, afecta únicamente a las formas, por lo que interpreta que en ella no se logra el conocimiento de la particularidad⁷⁵².

Ya Tomás de Aquino se planteó este problema de si la facultad intelectual o, mejor, el concepto producto de ella alcanza a conocer lo individual de cada uno de los seres, lo particular en tanto que particular y no sólo en cuanto que tiene algo de universal o compartido, si es que el objeto más adecuado del entendimiento humano son las formas de ser universales de las cosas, aunque éstas sean de cosas materiales.

En el caso del intelecto supremo, sus ideas se refieren a las especies, pero esto no significa que carezca de un conocimiento inmediato de los individuos en detalle, sino que conoce lo individual en las especies mismas, en lo universal, tiene una comprensión perfecta de lo singular mediante lo específico y no meramente como si aquello estuviera contenido en lo general de manera sólo potencial o implícita, pues esta generalidad de tipo lógico carece de un auténtico carácter de realidad y, por tanto, no corresponde a la universalidad del ser⁷⁵³.

En cambio, para el intelecto humano lo universal va ligado a lo general, y lo particular a lo concreto, de modo que no conoce lo individual en lo universal, sino que sólo a través del conocimiento sensible puede aplicarse lo universal que conoce a la realidad. Esto significa que en el caso del hombre no se puede hablar de un universal concreto que le sea conocido. Inciarte explica que, por esto, sólo podemos dar cuenta del conocimiento de Dios, de lo que no es abstracto ni discursivo, de manera abstracta y discursiva, sin poder ver cómo es intuitivamente. Y así, “a través del discurso y la abstracción se intenta demoler lo abstracto y discursivo”⁷⁵⁴.

Millán-Puelles responde en línea con Tomás de Aquino diciendo que el entendimiento humano por sí solo, “primaria y directamente”⁷⁵⁵ no conoce lo singular, ya que puede captar cosas individuales pero sólo en su dimensión universal, en tanto

que el conocimiento intelectual no capta la singularidad de los objetos. En cualquier caso, ambos autores, Inciarte y Llano, estarían en contra de una tesis como la de Duns Escoto según la que la materia prima, al considerarla un auténtico principio de la sustancia, habría de tener ella misma algún tipo de actualidad. Si esto fuera así, se volvería imposible dar cuenta de la *unidad* de la sustancia (y Escoto, consciente de esta dificultad, distinguió dos sentidos de acto). Cfr. *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 44.

⁷⁵² Grossmann, R., FW, p. 4.

⁷⁵³ Cfr. Inciarte, F., FF, pp. 144-145.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁵⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 86, a.1, *respondeo*.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

que tienen un modo de ser –más o menos general, pero siempre universal– común con otras (por ejemplo, el modo de ser individual, que es un modo de ser universal, compartido por todos los individuos). Conoce “la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia”⁷⁵⁶ (sin que esto suponga, como dice Tomás de Aquino en su respuesta a la primera objeción del artículo 1 de la cuestión 85, un conocimiento falso, ya que sostiene que hay dos sentidos en que se puede hablar de conocer “de modo distinto”, según se refiera a lo entendido o a la forma de entender del cognoscente, y en este último caso no da lugar a ningún conocimiento erróneo en la medida en que el modo de ser de la realidad y el del entendimiento son distintos). Sin embargo, sí se puede decir que tenemos conocimiento de lo particular cuando, a la vez que se da esa captación del entendimiento, se tiene también un conocimiento sensible de la cosa, cuando el conocimiento intelectual se proyecta o vuelve sobre un determinado conocimiento sensible. Éste sí puede entender lo concreto en la medida en que es acto de una potencia orgánica y, en consecuencia, tiene como objeto la forma de algo material que recibe sin materia pero que tiene condiciones materiales y, por tanto, particulares⁷⁵⁷.

Así, aunque el concepto por sí solo no capta lo particular, sí podemos conocerlo “indirectamente y como por cierta reflexión”, como afirma Tomás de Aquino⁷⁵⁸, podemos decir que conocemos el modo de ser *de cosas individuales*, que es a éstas precisamente a las que les atribuimos, de las que predicamos esos modos de ser universales, *gracias al conocimiento sensorial* que se tiene de un objeto, sin que por ello se confundan ambos tipos de conocimiento, como advierte Millán-Puelles. Es decir, se puede lograr una proposición, atribuir a un individuo un modo de ser universal o, lo que es lo mismo, tomar lo inteligible como referido a lo sensible en tanto que ese individuo está siendo captado simultáneamente de manera sensitiva o al volverse a las imágenes sensibles que se tienen de él. Así, afirma Millán-Puelles que “la idea de un trozo de plomo que a la vez está siendo visto no es ninguna idea universal, sino individual en tanto que referida únicamente a ese trozo de plomo”⁷⁵⁹.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, I, q. 85, a.1.

⁷⁵⁷ “Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el sentido. Por eso, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas” *Suma teológica*, I, q.85, a.1.

⁷⁵⁸ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 86, a.1, *respondeo*.

⁷⁵⁹ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p.254.

Por tanto, hay que decir que la intuición sensible (frente a todo trato del objeto en el *nombrar*, por ejemplo) nos pone ante las cosas en su concreción. También Grossmann apunta a esto al decir que la individualidad se nos da propiamente en los actos mentales de *percepción* y no de manera estricta, por ejemplo, en los de creer. Lo característico de la percepción es que únicamente en ella algo individual se me presenta. Como dice Grossmann:

No puedes, hablando precisamente, creer que *esto* es un cuchillo. Sólo puedes verlo. Pero puedes creer, por ejemplo, que *hay un cuchillo* ante ti. Los objetos perceptuales individuales aparecen sólo en la percepción directamente, en persona, ante nosotros⁷⁶⁰.

Lo que captamos mediante los sentidos es algo individual (aunque no reconocido con este modo de ser, que es universal) y, desde el momento en que es *nombrado*, experimenta una universalización, bien sea porque queda subsumido bajo un tipo de cosa, se trata en tanto que forma parte de una especie como compartiendo una naturaleza con otros objetos; bien por la posibilidad de su ausencia, además de su presencia inmediata, que entra en juego en el nombrar. Esta tendencia abstractiva del nombrar es considerada también por Sokolowski⁷⁶¹, que surge al tomar en cuenta, al volverse consciente de la *presencia* del objeto ante mí, que implica haber tomado cierta *distancia* respecto a él (no espacial, sino la distancia que lleva consigo el tenerlo presente), por lo que incluye también la posibilidad de su *ausencia* es decir, de que el objeto aparezca en otras circunstancias al no estar limitado a la situación actual (y esto tiene que ver con una universalidad del objeto en sentido temporal).

Es cierto que el nombrar *en su origen* surge como una referencia a un caso particular en el que tengo contacto directo con el objeto en su individualidad, pero posteriormente se extiende a su ausencia y a todas las cosas del mismo tipo cuando se alcanza el concepto abstracto, es decir, su modo de ser universal. El nombrar lleva consigo un aspecto de universalidad por el carácter que el objeto nombrado puede compartir con otros (en el caso del nombre común), y porque abarca a este objeto tanto en su presencia como ausencia inmediatas (en el caso del nombre propio). Se ha dicho que incluso el señalar o el uso de los nombres propios son actos de nombrar universales pues, para que puedan remitirnos al caso individual, hemos de conocer con antelación algo universal: la naturaleza misma que comparten los nombres propios o las

⁷⁶⁰ Grossmann, R., FW, p. 71.

⁷⁶¹ Cfr. Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 4.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

expresiones indécicas, que consiste en su capacidad de referirse a una cosa en su particularidad. Es decir, conocemos ya la naturaleza común a todos ellos, a pesar de que el significado de cada uno sea individual. Por tanto, se puede decir que el uso de los nombres aporta al lenguaje un componente abstracto (que, como Sokolowski explica, también conservan en ocasiones otros tipos de palabras, o que pueden trasladarse al verbo cuando éste es nominalizado, y que tiene lugar en su grado máximo cuando se sustituye el sustantivo por una variable⁷⁶²), en tanto que se refieren a algo que puede presentarse en otros contextos (nombre propio) o a un modo de ser que puede ocurrir en distintos objetos (nombre común), y esto hace que, para expresar una situación particular, sean dependientes del carácter concreto de los verbos, que se refieren al modo determinado como aparece un sujeto, haciendo referencia a un contexto y tiempo particulares.

Sokolowski apunta a un paralelismo entre la necesidad de ambos, sustantivos y verbos en un lenguaje suficientemente desarrollado, no primitivo (puesto que en un lenguaje poco evolucionado todavía no hay distinciones claras entre tipos de palabras, entre una cosa y su manifestación y se limita al uso de gerundios, hay una mayor predominancia del verbo, que reproduce lo que sucede de manera inmediata, está pegado a lo que va ocurriendo, al despliegue de la situación en el momento), y la percepción y el pensamiento en el conocimiento (“Los sustantivos sólo funcionan en relación con los verbos, el pensamiento sólo funciona con la percepción⁷⁶³). El sustantivo tiene la fuerza abstractiva propia también del pensamiento, hace referencia a algo invariable o repetible de un contexto a otro, mientras que el verbo (que se refiere a la manifestación o forma concreta en que el sujeto aparece –ya sea llevando a cabo una acción o teniendo cierto atributo, dice Sokolowski–) connota un tiempo o situación concreta⁷⁶⁴. Y, así como el lenguaje no puede darse sino con esos dos tipos de palabras (hace falta una referencia al contexto para que sea expresión de la situación concreta, y a determinados modos de ser que pueden aparecer igualmente en otros contextos), también el conocimiento de lo real requiere de ambas fuentes, sensible e intelectual: si sólo tuviéramos conocimiento intelectual, no tendríamos conocimiento del singular, ni con el puro conocimiento perceptivo captaríamos los modos de ser de las cosas.

⁷⁶² Cfr. *Ibíd.*, p. 14.

⁷⁶³ *Ibíd.*, p. 14.

⁷⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 12.

§4. LAS TEORÍAS METAFÍSICA Y PSICOLÓGICA DE LA ABSTRACCIÓN.

Una última objeción a la abstracción tiene que ver con el modo como tiene lugar ésta, es decir, con la pregunta por los *criterios* en base a los que se abstrae, pues parece que toda captación de algo como universal, por ejemplo, de una determinada característica de los objetos, supone ya una abstracción anterior en la que se establece el campo de objetos sobre los que ésta va a operar. Es decir, se plantea el problema de si cada abstracción presupone ya siempre otra, una referencia que delimita en qué aspecto de las cosas estoy interesado para poder fijarme a partir de ella en determinados caracteres de la realidad y no en otros, por lo que se produciría un regreso al infinito que la haría carecer de sentido.

Hay que notar que este planteamiento de la pregunta por el cómo de la abstracción parte de una concepción de ella como una mera *comparación* consciente y deliberada de unos datos previamente determinados o seleccionados por algún criterio, en la que se alcanza lo común a ellos, algún rasgo en que coinciden. Esta manera de entenderla tiene la ventaja de que resultaría un proceso o actividad mental consciente y no habría que recurrir para explicarla a elementos extraconscientes, como afirma Millán-Puelles. Sin embargo, esta descripción es incorrecta como explicación de la abstracción, porque toda comparación consciente se hace siempre desde un punto de vista que ha de ser conocido previamente (pues, si no, no sabría que estoy comparando cosas del mismo tipo), como él también sostiene y, en consecuencia, más que constituir ella misma la abstracción, la presupone: Las comparaciones “no sirven para descubrir lo que ya presuponen, sino para determinarlo o concretarlo”⁷⁶⁵. Además, otro problema que tiene concebirla de esta manera es que los términos de toda comparación son siempre finitos, no hay posibilidad empírica de comparar absolutamente todos los casos de un tipo y, en consecuencia, su resultado no puede ser nada propiamente universal, un concepto estrictamente dicho.

Tampoco se puede entender la distinción de las diversas formas o aspectos de los objetos en que consiste el conocimiento como una mera *concentración de la atención* que el pensamiento llevaría a cabo en alguna de ellas, como el ‘fijarse’ en determinadas características, en alguna “parte”–sea independiente o no– de los objetos dejándola al margen o separándola de las demás y del objeto concreto en que se daba. J. S. Mill o

⁷⁶⁵ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 258.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

Meinong entienden precisamente de esta manera la actividad abstractiva. Por ejemplo, dice Grossmann lo siguiente refiriéndose a este último:

La abstracción, en la visión de Meinong, consiste por eso en un acto mental por el que prestamos atención a parte de un complejo, ignorando el resto de él. Así podemos abstraer de todos los demás rasgos de una bola de billar y considerar meramente su color. De esta manera, podemos formar una idea abstracta de un cierto color⁷⁶⁶.

Es decir, estos filósofos consideran que llegamos a tener una idea abstracta o universal al olvidarnos de su *conexión* con el objeto en el que se daba previamente, es decir, al pensarla independientemente de un momento y lugar determinados. Así, entienden que, a través de la abstracción, una instancia particular se transforma en propiedad universal al no estar ligada ya a un momento y lugar concretos. Pero el modelo de la atención no es adecuado para explicar la abstracción, no tiene nada que ver con ella en su sentido fundamental pues, además de que la atención pertenece al plano de lo psicológico, como dice Husserl, “atender exclusivamente a una nota no anula la individualidad de esta nota”, es decir, no logra explicar la conciencia de la universalidad, que consiste en la conciencia de la *identidad*, y no mera semejanza, entre dos o más cosas, no logra “poner en claro la diferencia entre las significaciones universales y las significaciones individuales”⁷⁶⁷, que es precisamente lo que se pretende en toda explicación del conocimiento. Es decir, la independencia no es suficiente para dar lugar a una idea universal, pues la idea del color de este objeto, aunque separada del objeto y de sus otras propiedades, puede seguir siendo la idea de algo particular si no se ha tomado en cuenta su identidad con el color de otros objetos. Es decir, Meinong confunde independencia con universalidad, pero ambas no van unidas necesariamente. Si se identifica la abstracción con la atención surge el inconveniente de que “no puede haber diferencia esencial entre la mención de lo individual, tal como, por ejemplo, se da en la intención de los nombres propios, y la mención de lo universal, que es inherente a los nombres de atributos; la diferencia habrá de consistir tan sólo en que en un caso todo el objeto individual y en otro caso el atributo es fijado, por decirlo así, con la mirada del espíritu”⁷⁶⁸. Grossmann también se da cuenta de que esta visión no consigue explicar el origen de las ideas generales:

⁷⁶⁶ Grossmann, R., ME, pp. 13-14.

⁷⁶⁷ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2ª Investigación, p 330.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 331.

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE

Considera ahora esta instancia particular de, digamos, una cierta sombra de rojo. ¿Se merece esta idea ser llamada general? Obviamente no, incluso aunque concedamos que es una idea abstracta, dado que está formada por un acto mental de abstracción. Esta idea es una idea de una instancia y, por eso, de algo particular en lugar de general⁷⁶⁹.

En la visión de Husserl, el hecho de que una propiedad esté ejemplificada en cierto objeto implica que ésta se vuelve particular, y por eso objeta a la explicación de la abstracción en base al modelo de la atención que el mero prestar atención a una propiedad de un objeto al margen de las demás no anula su particularidad (la particularidad que le conviene—podríamos añadir— por estar ejemplificada). Es decir, no admite, como sí hace Grossmann, que un universal ejemplificado siga siendo una entidad universal. Éste podría considerarse como *un punto fundamental de la posición ontológica de Grossmann y la base de su crítica a tesis contrarias*: el hecho de que una propiedad o relación que es ejemplificada no se vuelve por ello particular, sino que conserva su naturaleza universal; es decir, que las propiedades que vemos de los objetos son ya en las cosas mismas propiedades universales. Y parece que tiene efectivamente razón en esto si no se quiere caer en una posición nominalista al menos en algún sentido. Sin embargo, parece ir muy lejos al afirmar que conocemos esta naturaleza universal de las propiedades de manera inmediata, puesto que la conciencia de su universalidad sólo llega con la conciencia de la *identidad* (y no mera semejanza, como hemos dicho) que esa propiedad tiene con otras, es decir, no puede tener lugar de manera aislada, con la referencia a un único objeto, sino que necesita la consideración de otros. También aquí se puede decir que se concentra todo el sentido de la crítica que hacemos a la posición grossmanniana en la cuestión del conocimiento.

Por tanto, parece que tanto Grossmann como Husserl aciertan y se equivocan en ciertos puntos: por una parte y con Grossmann, parece que el hecho de estar ejemplificadas no transforma a las propiedades en particulares, sino que son universales en las cosas mismas. Pero, frente a él, la conciencia de su universalidad tiene lugar sólo con la conciencia de su identidad con otras cosas. Si esto es así, hay que decir, frente a Husserl, que la consideración de cierto rasgo de un objeto separadamente de los demás no constituye *necesariamente* una referencia a él como algo particular, no da lugar necesariamente a una idea de un objeto particular, pues puede darse el caso de que se entienda como universal si se tiene conciencia de su identidad con otras cosas de las que ya se tiene conocimiento. En otras palabras, la independencia no garantiza la

⁷⁶⁹ Grossmann, R., ME, p. 14.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

universalidad, como Husserl nota, pero, frente a él, tampoco la excluye si se cumple ese requisito.

La teoría de la abstracción de Meinong muestra otros errores que surgen al dar cuenta éste de cómo la actividad abstractiva puede llegar a un concepto genérico a partir de otros específicos (cómo, por ejemplo, a partir de colores concretos podemos abstraer la idea de color). Meinong sostiene que el objeto intencional de las ideas no sólo es el conjunto de objetos particulares que caen bajo ellas (idea, por cierto, falsa, pues la intención de la idea de una propiedad no es la extensión de un conjunto, sino que nos referimos, por ejemplo, al conjunto de cosas rojas a través de la idea de ese conjunto, no a través de la idea de rojo, como vimos en el epígrafe 1 (b.4) del capítulo VII), sino también otras cosas *similares en algún aspecto* a esos objetos (en el caso de la idea de rojo, otras cosas que son similares a las entidades pertenecientes a este conjunto por el hecho de ser también *coloreadas*). Pero entonces el problema que aparece es que la idea de rojo sería *imprecisa*, al tener como objeto intencional estas dos cosas. Meinong responde que la intención de la idea, el que haga referencia a las cosas rojas o a las cosas coloreadas depende de nuestra atención, no de la idea misma. Pero en ningún momento explica cómo el grado de atención determina la intención concreta de cada acto (el color rojo en específico o la propiedad color).

Grossmann también trata directamente de la abstracción y considera que esta forma de explicar el conocimiento se ha dado en dos variantes distintas, a las que denomina ontológica y psicológica respectivamente. Para ver cómo entiende cada una de ellas vamos a leerle directamente:

Cuando se pretende que los universales (o conceptos) se consiguen por medio de la abstracción, se puede querer decir dos cosas enteramente distintas. Se puede querer decir que los universales son el producto de una actividad mental llamada abstracción, o bien se puede querer decir que los universales se nos presentan de cierta manera. Según el primer sentido [que corresponde a la abstracción ontológica], los universales son meramente *entia rationis*. Según el segundo sentido [la abstracción psicológica], son entidades no-mentales⁷⁷⁰.

Es decir, la doctrina ontológica de la abstracción podría considerarse, según esto, una forma de nominalismo, puesto que considera que todas las entidades en el mundo son particulares (en concreto –dice Grossmann– particulares perfectos), y que lo universal sólo existe como producto de la razón, creado por ella. Grossmann tiene efectivamente razón al decir que los universales no pueden ser creados por la mente

⁷⁷⁰ Grossmann, R., SM, p. 103.

misma mediante la abstracción, sino que sólo pueden ser *descubiertos* en la realidad, y además reconoce que en ella no se dan de manera aislada, por sí mismos, sino ejemplificados en individuos. Pero, tras haber visto la forma tradicional de explicar el conocimiento, se puede ver que ésta no coincide con la forma de abstracción que Grossmann denomina ‘ontológica’, ya que según la teoría tradicional el universal, la unidad de especie se da ya en la realidad, aunque no de la misma manera como se da en la mente, por lo que esta posición no equivale a ningún tipo de nominalismo.

La segunda variante de la abstracción, la psicológica, que Grossmann atribuye a Frege, y que se basa en un reconocimiento objetivo de lo universal en la realidad, constituye una explicación según Grossmann basada en el modelo de la atención. Según al tipo de entidad a que ésta se dirija, distingue dos subtipos de esta abstracción: la analítica, si el objeto de la atención es un particular perfecto, una entidad singular dejando al margen de la atención otros particulares perfectos en el objeto; o generalizadora, si es un universal. El motivo por el que rechaza esta explicación del conocimiento no es por su psicologismo o su inhabilidad para explicar la formación de universales, sino por el hecho de estar basada en un tipo de entidad imposible que son los particulares perfectos. Considera que en ambos casos el objeto de la atención es un universal, puesto que no hay particulares perfectos, sino más bien universales ejemplificados en cosas particulares.

Si no puede entenderse la actividad abstractiva como una mera concentración de la atención en algún rasgo del objeto, mucho menos puede consistir en su separación o extracción porque, por una parte, no hay ningún núcleo o esencia que, literalmente, haya de ser “extraído” y, por otra, porque se dejaría al objeto desprovisto de la forma que resulta conocida, cosa que no es el caso, como hemos visto en el capítulo anterior.

Por tanto, hay que entender la abstracción de otra manera distinta que como una comparación, un fijar la atención en algunos rasgos de los objetos o una extracción de ellos. Queda mejor explicada al concebirla más bien como una iluminación de las distinciones entre las diversas cosas y sus aspectos, una labor de distinción e identificación, de separar cada vez más finamente en la mente lo que en la realidad está unido, en la que se ponen en juego los géneros supremos, y en esta tarea sin duda entran en juego una diversidad de cosas que permiten corroborar que la abstracción realizada es correcta, es decir, que los conceptos a los que se ha llegado corresponden a la realidad, constituyen verdaderas distinciones en ella.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

La universalidad del concepto, el hecho de que los conceptos que tienen diversos seres humanos de una misma cosa son idénticos entre sí (por ejemplo, el concepto de triángulo es para todos el mismo, no varía de un sujeto a otro) es una tesis básica del realismo con el que tanto Grossmann como Inciarte se muestran de acuerdo, y su universalidad responde a la universalidad de las propiedades a las que se refieren, que fundamenta a su vez la identidad cualitativa que experimentamos entre algunos objetos. Es decir, se considera que las formas, esencias, naturalezas, o propiedades, en lenguaje grossmanniano, de ciertos objetos que parecen iguales son *realmente* idénticas entre sí, no son diferentes para cada uno de los seres, sino universales y pueden, por ello, ser ejemplificadas por varios objetos. Frente a esta universalidad del concepto, las representaciones o imágenes que diversos hombres tienen de una cosa son particulares, varían de unos a otros.

Sin embargo, la visión de algunos –entre ellos los que mantienen una teoría psicológica de la abstracción– implica que distintas personas tienen conceptos distintos de la misma cosa, es decir, que hay diferencias en los conceptos de la misma cosa, y fundamentan su posición en el hecho de que la abstracción está basada o toma como punto de partida la intuición sensible y, entonces, según las experiencias que se hayan tenido con cierta cosa, se habrá llegado a un concepto u otro de ella. Por ejemplo, para alguien que ha tenido malas experiencias con los perros, el concepto de perro irá acompañado de asociaciones negativas.

Es cierto que podemos tener conceptos distintos de las mismas cosas, como se observa fácilmente, por ejemplo, en la evolución de los conceptos de algunas entidades a lo largo de la historia de la ciencia. Esto implica que nuestras comprensiones de ellas pueden corregirse, rectificarse en su contraste con otras captaciones conceptuales. Pero esto no ha de conducirnos a una posición relativista en lo que se refiere al conocimiento, no significa que no conozcamos la realidad, sino que nuestro conocimiento es *progresivo* y podemos completarlo con la captación de nuevas dimensiones. A pesar de todo, en cada uno de los estadios se conoce algo, cada concepto constituye una captación de la realidad más o menos precisa, y por eso de algún modo es perfecto, aunque luego pueda perfeccionarse o incluso corregirse. Y si se ha falseado la realidad, si se han formado erróneamente algunos conceptos, se puede volver a comenzar el proceso cognoscitivo para intentar captarla de nuevo. Por ejemplo, puede ocurrir que confunda la redondez con el color rojo si todos los objetos redondos de los que he

tenido experiencia han coincidido también en tener esa otra característica y si el lenguaje no me ha ayudado en este sentido (esto se aprecia mejor en el caso tan manido de los distintos tipos de nieve, pues sin el aprendizaje de palabras distintas la diferenciación resulta más difícil), y por eso precisamente la consideración de una variedad de objetos me permite disipar esta clase de malentendidos, pues probablemente encuentre uno en el que estas dos formas no se den juntas y entonces se me presente la ocasión para distinguirlos. Así, A. Llano explica lo siguiente:

Cuando Tomás (de Aquino) dice que las esencias de las cosas materiales nos son desconocidas, no quiere sostener que las ignoremos totalmente, sino que no las conocemos de punta a cabo, que siempre hay un resto, más o menos amplio, al que no alcanza nuestro saber. Pero lo que conoces, realmente lo conoces⁷⁷¹.

Es decir, nuestro conocimiento se mueve en una zona de penumbra, ni en la total oscuridad ni en la plena luz, pero el hecho de que no conozcamos las cosas completamente o de manera absoluta no implica que las conozcamos falsamente, pues nuestro acceso a las cosas es siempre perspectivo, y esto no es algo que pertenezca sólo al sujeto, sino que también pertenece al ser; en la medida en que las cosas son materiales llevan en sí mismas un margen de opacidad, un cierto defecto de cognoscibilidad.

Por otra parte, no hay que confundir la cuestión de la formación de los conceptos con la explicación del conocimiento en base a *asociaciones*, pues éstas pertenecen al terreno de lo psicológico, y a la hora de hacer teoría del conocimiento queremos situarnos en un plano distinto. Por ejemplo, J. S. Mill considera que la idea de los objetos tiene su origen en un fijar la atención en determinados rasgos suyos y en la asociación de ellos con ciertos sonidos, de modo que cada vez que oímos esos sonidos o los vemos escritos, surge la idea de tal objeto. Pero, dado que cada uno toma en cuenta sólo ciertos atributos o rasgos en los que se fija, esa “combinación está muy lejos de ser siempre la misma y rara vez está una misma firmemente asociada con el nombre que la sugiere”, como dice Husserl al criticar este modo de entender la abstracción⁷⁷². La universalidad aquí (de esa asociación que, sin embargo, no es siempre igual) es producto de la asociación psicológica, pero la teoría de la abstracción que explica el origen de los conceptos ha de ser epistemológica, no empírica, como Husserl afirma:

⁷⁷¹ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 281.

⁷⁷² Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2ª Investigación, p. 320.

CAPÍTULO XII: OTRAS OBJECIONES AL PLANTEAMIENTO CLÁSICO...

La teoría empírica de la abstracción adolece –como la mayor parte de las doctrinas defendidas por la moderna teoría del conocimiento– de una confusión entre dos intereses científicos esencialmente diferentes, uno de los cuales se refiere a la *explicación* psicológica de las *vivencias* y el otro a la *aclaración* ‘lógica’ de su *contenido* o *sentido* mental y a la crítica de su posible función cognoscitiva.

Y sigue:

Toda teoría de la abstracción que quiera ser epistemológica, esto es, que quiera explicar el conocimiento, falla desde luego su propósito si –en vez de describir la situación objetiva inmediata, en que lo específico se nos hace consciente, y mediante ella aclarar el sentido de los nombres atributivos y posteriormente dar solución evidente a los múltiples malentendidos que la esencia de la especie ha sufrido– va a perderse en análisis empírico-psicológicos del proceso abstractivo, según causas y efectos y, pasando rápidamente sobre el contenido descriptivo de la conciencia abstractiva, endereza su interés principalmente hacia las disposiciones inconscientes, hacia las tramas hipotéticas de asociaciones⁷⁷³.

Es decir, no hay que confundir la explicación biológica o científica, naturalista del conocimiento con la metafísica. Aquélla se centra y describe los requisitos físicos para el conocimiento, los fenómenos que le acompañan o son resultado de él, pero todo esto no aclara nada acerca de la naturaleza misma del conocimiento, en qué consiste propiamente éste, que es aquello que trata de dilucidar la explicación metafísica, por lo que ambos puntos de vista se sitúan en planos distintos. En este sentido distingue Husserl estas visiones de la abstracción que habitualmente se han confundido, tomándose una por otra:

En la teoría de la abstracción, desde Locke, el problema de la *abstracción en el sentido del destacamiento de esos “contenidos abstractos”* [es decir, basada en un modelo de atención] viene confundándose con el problema de la *abstracción en el sentido de la formación de los conceptos*. En este último sentido tratase de un análisis descriptivo de la esencia del acto en que una especie llega para nosotros a conciencia evidente, o de poner en claro la significación de un nombre universal por retroceso a la intuición impletiva. Pero en el sentido empírico psicológico se endereza el análisis a la indagación de los hechos psicológicos correspondientes en la conexión de la conciencia humana, al origen genético de las representaciones universales del hombre, en el proceso natural de la vida ingenua o en el artificial de la formación voluntaria y lógica de los conceptos⁷⁷⁴.

Tampoco tiene alcance metafísico lo que se ha llamado en la tradición la “abstracción total” (*abstractio totius*), frente a la formal (*abstractio formae seu partis*), puesto que se trata también de una visión empirista de la abstracción, una simple generalización, que da como resultado únicamente una idea general que engloba los casos particulares, no prescinde de la materia, sino que la toma en el nivel de la

⁷⁷³ *Ibid.*, pp. 305-306.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, pp. 377-378

generalidad, por lo que no se da en ella el salto a lo intelectual, no trae como resultado algo verdaderamente universal. Por ello dice Inciarte lo siguiente:

El método de la generalización corresponde a la *forma essentialis* [compuesta de materia y forma], mientras que el de la formalización corresponde a la *forma substantialis* [la pura forma desprovista de materia, que representa la sustancia de una manera más comprensiva y unitaria]⁷⁷⁵.

Y recoge la idea de Aristóteles de que las matemáticas están más cercanas a la metafísica por el método de abstracción que emplean (formal –no total–, que deja de un lado la materia), aunque la metafísica supone una transformación, un ir más allá de ellas (“*separatio*”, llamaba Tomás de Aquino a su método propio) por aplicar ésta al ámbito de la sustancialidad y no sólo al de la accidentalidad hasta llegar en último término a una formalidad sustancial, a un principio actual único, como ocurre en la filosofía de Aristóteles.

Por tanto, si la cuestión de la abstracción no queda bien resuelta parangonándola con otros tipos de actividades más familiares como son la extracción, la comparación o un fijar la atención en determinados rasgos, la pregunta específica por cómo tiene lugar quizá pueda ser aclarada en el apartado siguiente en el que se habla acerca de en qué consiste el pensar, para lo cual es necesario entender previamente en cierta medida el proceso de desarrollo del pensamiento, que va aparejado y fomentado por la correspondiente adquisición progresiva del lenguaje. Hay que advertir que el conocimiento de todo esto, de la manera en que tiene lugar nuestro conocimiento y de todos los elementos que intervienen en él se consigue, como afirma Millán-Puelles, de manera reflexiva e indirecta, a través de toda la serie de razonamientos que venimos haciendo y “no en virtud de alguna intuición” o conocimiento directo de ello⁷⁷⁶.

⁷⁷⁵ Inciarte, FPSA, pp. 225-226 (nota al pie).

⁷⁷⁶ Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, p. 257.

CAPÍTULO XIII

SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA DEL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Para explicar en qué consiste el pensar es necesario dar cuenta del *proceso* de desarrollo de nuestros conocimientos, que es paralelo a la adquisición progresiva del lenguaje por parte del sujeto. En este proceso se da una interrelación, una dependencia mutua entre *acción, experiencia y lenguaje*, que se entrelazan apoyándose unos a otros.

El aprendizaje y asimilación de un lenguaje, en que radica a su vez el desarrollo del conocimiento, consiste en un proceso en el que se solapan la propia experiencia, por una parte, de los objetos (tanto en la acción, en el trato pragmático con ellos, como de manera puramente perceptiva, esto es, sin requerir su manipulación) y, por otra, del lenguaje de los otros hablantes referido a aquellos objetos; lo que los otros dicen al experimentar ciertas cosas y mi propia experiencia de ellas: su modo de afectarme, el uso que puedo darles, en definitiva, el modo como las tomo. Sokolowski afirma que los orígenes de la sintaxis y, por tanto, del lenguaje, se encuentran en un pragmático tomar (usar o disfrutar) un objeto de determinada manera, en el tomar práctico de algo como algo, cuya condición de posibilidad radica en la distinción entre una cosa y el aspecto como se me aparece (un determinado uso o forma de afectarnos)⁷⁷⁷. Esta relación pragmática con las cosas queda *fijada* de tal modo que éstas pueden percibirse junto con sus aspectos (por ejemplo, como susceptibles de cierto uso o como causantes de determinados efectos) también cuando uno no está implicado actualmente con ellas, y en este sentido concibe Sokolowski la percepción como la “versión internalizada del

⁷⁷⁷ Cfr. Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, pp. 41-42.

tomar algo como algo”⁷⁷⁸. A partir de ésta, el paso al lenguaje se produce según él con el explícito predicar, es decir, al “pasar, por cualquier recurso gramatical que esté disponible, de la acción de ‘tomar como’ a ‘decir es’”⁷⁷⁹, es decir, con el juicio. Esta temática se encuentra también en Heidegger cuando distingue dos ‘en-cuanto’ como estructuras de la interpretación, por una parte, en el ocuparse, en el trato con el ente a la mano que tiene lugar de modo originario (pues éste es ya, según dice, comprensor-interpretante) o, por otra, en el enunciado explícito, en la articulación explícita de lo comprendido que representa una forma derivada de interpretación, que lo convierte en un estar-ahí en el que queda ocultado su carácter a la mano. Dice:

De este modo, el enunciado no puede negar su origen ontológico en la interpretación comprensora. El ‘en cuanto’ originario de la interpretación circunspectivamente comprensora será llamado ‘en cuanto’ hermenéutico-existencial, a diferencia del ‘en cuanto’ apofántico del enunciado⁷⁸⁰.

En este proceso de asimilación del lenguaje y de conocimientos se toma inicialmente como guía de la percepción el lenguaje de los otros, las distinciones comúnmente establecidas disponibles en éste. Es decir, al principio repito de manera pasiva e imitativa lo que otros dicen y, conforme adquiero más experiencia de sus acciones lingüísticas y del mundo, puedo hacer enunciados propios en base a mi experiencia, puedo iniciar yo esa cadena e interpretar lo que aparece de modo propio, revisando la conformidad de las categorías recibidas con el modo como se nos aparecen las cosas, y así es como se adquiere una identidad distinguida como hablante, como afirma Sokolowski⁷⁸¹. Esto supone que la mente es tanto activa en las articulaciones que realiza, como también al principio fundamentalmente receptiva al aceptar las distinciones de otros a partir de las que puede desarrollar su capacidad para hacer otras propias. En esta interdependencia de lenguaje y percepción hay ocasiones en que uno sirve mayoritariamente de guía para el otro. Es decir, a veces el lenguaje dirige la percepción o es tomado como referencia para ella, mientras que en otras ocasiones ocurre lo contrario, que el lenguaje y sus distinciones se revisan conforme a lo que se aparece ante el sujeto, pues ésta es la base a la que se atiende y sobre la que se construye el lenguaje. Esta predominancia y correspondiente subordinación de un elemento sobre

⁷⁷⁸ Ibid., p. 43.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 43.

⁷⁸⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §33., p. 181.

⁷⁸¹ Cfr. Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, pp. 43-44.

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

el otro dependen, por una parte, del grado de desarrollo en la adquisición del lenguaje por parte del sujeto y, por tanto, de los conocimientos de los que éste dispone y, por otra, una vez que ya se posee de manera plena la capacidad para el lenguaje, de la aplicación concreta que se dé a éste.

En el uso del lenguaje que Sokolowski denomina “registrativo” –que se da cuando el sujeto se encuentra en una etapa incipiente en el aprendizaje del lenguaje y desarrollo del pensamiento, o simplemente cuando todavía no sabe bien cómo interpretar lo que se le aparece– éste se deja llevar en la captación de los objetos por las distinciones existentes o sugeridas por el lenguaje de otros. En estos casos el lenguaje se entiende como algo institucionalizado con significados claramente definidos, como algo fijado o establecido y alejado, por tanto, de todo uso creativo o metafórico, por lo que desde este punto de vista se observa su tendencia o carácter abstractivo, alejado de cada contexto concreto y particular. No obstante, Sokolowski advierte que en estos casos el lenguaje no funciona necesariamente como criterio definitivo o determinante de lo que percibimos:

Los nombres que aprendemos en nuestro lenguaje heredado nos llevarán a notar ciertos aspectos en el objeto, pero no nos predestinan a ver sólo esos... Siempre es posible salir de la presión del lenguaje y notar aspectos que otros pueden no ver, aspectos que todavía no han sido institucionalizados en el lenguaje⁷⁸².

Precisamente los elementos exclamatorios de éste⁷⁸³ reflejan el carácter abierto o receptivo del hablante, la flexibilidad en su captación de la realidad, que no es otra cosa sino el atenerse a las cosas con la capacidad viva para el asombro, frente a la aceptación limitante de categorías rígidas preestablecidas obtenidas por abstracción de otros casos.

El caso contrario de subordinación del lenguaje a la percepción ocurre en el uso evocativo de los nombres al que hace referencia Sokolowski, en el que se estos se emplean, sin estar dirigidos a ningún oyente, como ayuda para la propia exploración e inspección del objeto percibido⁷⁸⁴. En estos casos el lenguaje resulta todavía imperfecto e indeterminado, es decir, no está fijado o establecido de manera definitiva, sino que se vuelve dependiente de lo que el objeto percibido nos muestra. Así, frente al caso anterior, en éste se subraya la autonomía, la capacidad crítica, la apertura y capacidad de

⁷⁸² *Ibid.*, p. 6.

⁷⁸³ *Cfr. Ibid.*, p. 35.

⁷⁸⁴ *Cfr. Ibid.*, pp. 5-6.

asombro del hablante más allá de la influencia rígida que pueda tener el lenguaje en nuestra percepción.

En cualquier caso se produce un proceso paralelo de asimilación de un lenguaje, por un lado, y de aprender a tomar las cosas de ciertos modos, por otro, en el que ambas cosas se apoyan y ajustan mutuamente. Tanto de manera prelingüística en la acción de tomar algo como algo o percibirlo de ese modo, como de forma lingüística en el explícito predicar, se pone de relieve la distinción básica entre una cosa y su modo de presentarse (que queda articulada en el elemento sintáctico del lenguaje), que tiene su contrapartida en el plano de las operaciones lingüísticas en la distinción, pero también dependencia mutua en el lenguaje, como ya analizamos, entre el nombrar y la gramática. Pero sólo en la articulación en que consiste el juicio se da de hecho el lenguaje, por lo que el tomar algo de manera pragmática como algo que Sokolowski concibe como fuente de la sintaxis no constituye propiamente todavía un juicio. Éste sólo se da cuando se ha entrado en el ámbito lingüístico, en la actividad explícita del predicar cómo *son* las cosas que viene indicada por la cópula, que señala a alguien como asumiendo cierta posición deliberada y responsabilidad en lo que se dice.

Sokolowski analiza el reconocimiento de la *identidad* y *alteridad* (unos géneros supremos junto con el reposo y movimiento, y la presencia y ausencia) entre varias cosas (en el caso del lenguaje, entre algunos fonemas) como el punto clave –al que califica de cambio cualitativo– en el paso del período prelingüístico al lingüístico de un niño⁷⁸⁵. Este desarrollo consiste en la conciencia de repetir un sonido como *el mismo* (y no meramente como similar)⁷⁸⁶, y este sentido de la identidad entre determinados sonidos sirve según él como base, como *condición de posibilidad para el reconocimiento de otras identidades de orden superior*, para la comprensión de la mismidad de otros objetos, como palabras, juicios u objetos a través de sus diversas manifestaciones, modos de aparecer o transformaciones⁷⁸⁷. Es decir, el considerar un objeto como siendo el mismo que era antes, el mismo a través de diferentes aspectos implica un sentido de identidad que se actualiza en primer lugar en el nivel del

⁷⁸⁵ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁷⁸⁶ En base a esto Sokolowski explica la dificultad del bebé para proferir de manera intencionada algunos sonidos, que antes habían sido hechos aleatoriamente, sin ninguna intencionalidad sin mayor dificultad.

⁷⁸⁷ “Este sentido de tener exactamente la misma cosa repetida no se encuentra en ninguna actividad, experiencia, u objeto antes de que surjan las consonantes; es a su vez la base para identidades de nivel superior, tales como las palabras o frases, con sus comienzos y finales explícitos. Es también la base de nuestra habilidad para percibir un objeto como idénticamente el mismo que aquél que vimos antes”, Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 68.

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

lenguaje⁷⁸⁸. Así, desarrollar la capacidad para éste supone haber caído en la cuenta de la identidad entre varias cosas, que dos cosas son la misma y no meramente semejantes. También Inciarte reconoce este sentido de la identidad como aquello en lo que consiste en definitiva el conocimiento, que puede actualizarse sin necesidad de palabras. Dice:

Conocer la realidad tal como es, significa sobre todo tener la capacidad de formar conceptos, por ejemplo el concepto de dolor, para lo cual no son necesarias ni palabras ni sensaciones, para lo cual, en principio, sólo es necesario más bien el logro que puede rendir todo hombre, aunque sea sordo o ciego, de constatar en sí mismo o en otros que esto (por ejemplo un gemido o un gesto torcido en otros, una punzada en su propio corazón) vuelve a ser lo mismo que aquello⁷⁸⁹.

Lo fundamental aquí es que el puro conocimiento sensible no basta para reparar en la distinción entre una cosa y su aspecto (que es nombrada, según dice Sokolowski, por la cópula, pues ésta no es un mero elemento gramatical, de articulación, sino que también hace referencia a la diferencia entre un objeto y su modo de aparecer⁷⁹⁰), distinción que constituye la condición de posibilidad de todo conocimiento, del lenguaje y, como nota Grossmann, de toda clasificación. Frente a Grossmann, para el que todos los tipos de entidades (y, por tanto, su relación de distinción) son objetos adecuados de la facultad sensible, Sokolowski afirma que esta distinción sólo resulta actualizada para el que tiene pensamiento: “Esta distinción no se hace presente por el mero mirar a algo, sino al mirarlo y pensar: al mirar y predicar y, en consecuencia, activar la distinción⁷⁹¹”.

§1. LA CRÍTICA GROSSMANNIANA A LA DISTINCIÓN ESENCIAL-ACCIDENTAL

Con la intención de eliminar el esencialismo, y en conexión con su tratamiento de las propiedades modales de la necesidad y la posibilidad, Grossmann se refiere a las llamadas *propiedades esenciales y accidentales* de la tradición, a las que elimina al reducirlas a otro tipo de entidad. Según su interpretación de la distinción entre

⁷⁸⁸ Para Inciarte y Llano, podría decirse que es en las sensaciones captadas por el sentido del *tacto* donde se produce de la manera cognoscitivamente más básica este reconocimiento (de los géneros supremos: identidad, diferencia, reposo, movimiento y ser), y por ello consideran que en este sentido se encuentra la explicación más iluminadora de cómo tiene lugar el proceso abstractivo, que es origen de la tenencia de mundo, sea éste lo primitivo que sea. Cfr. *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 73-75.

⁷⁸⁹ Inciarte, F., IPS, p. 39.

⁷⁹⁰ Esta distinción también puede ser traída a conciencia de forma explícita en el uso reflexivo de algunas preposiciones –dice él–, por ejemplo, de la preposición “de”, cuando una cosa se predica ‘de’ otra, por lo que Sokolowski da cuenta de que existen otros tipos de palabras que, a pesar de ser elementos fundamentalmente sintácticos, conservan cierta función de nombrar.

⁷⁹¹ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 104.

propiedades esenciales y accidentales en la filosofía de Aristóteles, ésta descansa en el presupuesto de que hay *instancias de propiedades*, es decir, propiedades particulares y dice que, dado que ha mostrado que admitir este tipo de entidades es problemático y no resuelve adecuadamente la cuestión de la identidad cualitativa que percibimos entre los objetos, el argumento que concluye su imposibilidad destruye también esta distinción⁷⁹². Tampoco acepta que ésta pueda mantenerse en el ámbito de la relación, de tal modo que hubiera dos tipos de ejemplificación, esencial y accidental, entre una cosa y sus propiedades, sino que considera que ésta es un nexo único.

Defiende que la noción clásica de unas propiedades que sean esenciales frente a otras que son meramente accidentales equivale o corresponde a la de propiedades necesarias frente a contingentes⁷⁹³. Al igual que reformula la noción de necesidad en términos de legalidad, reduce también la necesidad con que parecen darse las propiedades esenciales en los seres a una cuestión de conexión legal entre esas propiedades y algunas otras que están presentes en él. Es decir, según él, se dice que una propiedad es necesaria para una cosa o no siempre *de manera relativa a otra propiedad* que se asume que ésta tiene, es decir, en tanto que se concibe de cierta forma concreta, por una relación legal entre ellas. Esta relatividad a otra propiedad, que reconoce, por ejemplo, en la visión de Locke, es el único criterio que permite determinar si una propiedad es esencial o accidental. Para demostrar la arbitrariedad que se comete al denominar a unas propiedades esenciales y a otras accidentales al margen de esta consideración, Grossmann nos pide que realicemos el siguiente experimento:

Supón ahora que te digo que por “Sócrates” no nos referimos al famoso filósofo griego, sino a alguna otra cosa individual. ¿Es esa cosa esencialmente racional, asumiendo que es racional? Mientras no sepas de qué individuo te estoy hablando, tú no sabes la respuesta a esa pregunta. Pero si te digo que tengo en mente a otro ser humano, aunque no a Sócrates, inmediatamente afirmarás que esta persona es esencialmente racional⁷⁹⁴.

También Quine construye un argumento similar a éste en contra de la noción aristotélica de esencia y la distinción que implica entre propiedades esenciales y accidentales:

⁷⁹² No obstante, puede notarse fácilmente que también cabe interpretar esta distinción sin recurrir a instancias. La interpretación que Grossmann hace en este punto de Aristóteles puede encontrarse en CSW, pp.133-135.

⁷⁹³ Cfr. Grossmann, R., CSW, p. 141.

⁷⁹⁴ Grossmann, R., CSW, p. 136

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

Aunque pueda concederse que la racionalidad esté incluida en la significación de la palabra ‘hombre’, mientras que el tener dos piernas no lo esté; pero el tener dos piernas puede al mismo tiempo considerarse incluido en la significación de ‘bípedo’, mientras que la racionalidad no lo está..., no tiene sentido decir de un individuo concreto, que sea a la vez hombre y bípedo, que su racionalidad le es esencial y que su tener dos piernas le es accidental, o viceversa⁷⁹⁵.

Es decir, Quine y Grossmann comparten la idea de que considerar una propiedad como esencial a un ser implica una conexión, una referencia implícita a otra propiedad en relación con la cual, a través de ciertas leyes, aquélla se considera esencial. Por tanto, toda predicación de una propiedad como esencial presupone alguna otra propiedad y ciertas leyes que las conectan. Dependiendo del tipo de ley que se tome en cuenta, habrá distintos tipos de necesidad con que se tienen las propiedades esenciales.

Grossmann especifica que la conexión entre ambas propiedades puede ser, en primer lugar, *lógica*, cosa que ocurre cuando una entidad tiene una propiedad A que es una propiedad compleja que consta de otras (B, C,D...), y entonces, si ejemplifica A, ha de tener la propiedad B, que es parte de A. Es decir, en este caso la relación entre ambas propiedades es de todo-parte. En segundo lugar, la conexión entre las propiedades puede ser de *inimaginabilidad* cuando, supuesto que una entidad tiene cierta propiedad A, no puedo imaginar que no tenga la propiedad B, como ocurre, por ejemplo, con las verdades sintéticas *a priori*. En último lugar, la unión puede ser *de legalidad científica*, por la que, si la entidad tiene la propiedad A, entonces ha de tener también por cierta ley científica la propiedad B.

Grossmann también considera otra concepción de las propiedades esenciales, que las entiende como las más relevantes científicamente (por ejemplo, que una sustancia química tenga cierto número atómico es más importante científicamente o la caracteriza de manera más propia que el hecho de que tenga determinado color). Pero dice que la relevancia científica también es una noción relativa, en este caso al progreso científico, por lo que tampoco este criterio sirve para fundar una distinción ontológica entre dos tipos distintos de propiedades.

§2. EL RECONOCIMIENTO DE ESENCIALES COMO CARÁCTER DISTINTIVO DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Sokolowski hace un tratamiento fenomenológico muy acertado de la cuestión del conocimiento intelectual, del pensar propiamente dicho, que formula –frente a

⁷⁹⁵ Quine, W. v. O, “Dos dogmas del empirismo” en *Desde un punto de vista lógico*, p. 63.

Grossmann— en términos de lo que él llama el reconocimiento de los esenciales de una cosa, en lo que podemos decir que consiste la abstracción. La distinción esencial-accidental (cuyos términos son correlativos, han de entenderse como referidos mutuamente en una relación de oposición, y no como si lo esencial constituyera un ámbito separado, existente por sí mismo, como Sokolowski advierte⁷⁹⁶) que Grossmann rechaza referida a las propiedades de una cosa, se vuelve aquí fundamental, en tanto que es lo que determina el auténtico conocimiento de las cosas. Como Sokolowski señala, todo planteamiento que elimine esta distinción, que considere que no hay lo esencial se vuelve nominalista, supone una consideración nominalista de los nombres y, en último término, de la realidad como un conjunto de accidentes⁷⁹⁷. Aplicando esto a Grossmann, se podría preguntar conforme a qué hace su división de las siete categorías que distingue en el mundo si prescinde de esta distinción. Es decir, se advierte que sólo puede hacerse una clasificación categorial si se ha distinguido lo fundamental y distintivo de cada uno de los tipos de seres, por lo que este rechazo no puede ser tomado en serio.

Sokolowski afirma —como Grossmann había hecho con el rasgo de la factualidad de algunos hechos—, que el rasgo de la esencialidad de algo no puede encontrarse de manera objetiva como una partícula o elemento en ello o en la formulación gramatical que lo recoge. Es más, no hay ningún criterio fijo para determinar si una característica es esencial a una cosa o no, sino que esta tarea exige el ejercicio de “la responsabilidad de pensar”⁷⁹⁸, hacer el esfuerzo por determinar lo que las cosas son. La dificultad en la determinación de los esenciales de una cosa da lugar a la discusión, a un estado de confusión entre lo que pertenece de manera necesaria a una cosa y lo que le acontece de manera puramente accidental o contingente. Tenemos muchas experiencias en las que se hace patente —ya sea por cierta incoherencia o inconsistencia en el discurso, que se reconocen en los planos sintáctico y semántico del lenguaje respectivamente, como afirma Sokolowski, o por un determinado comportamiento que no cabría esperar— la falta de conocimiento o de claridad de alguien en la apreciación de lo esencial en una cosa, el no saber lo que es eso de que se trata, como Sokolowski dice, y en esos casos

⁷⁹⁶ “Lo esencial debe ser enfrentado a lo accidental y no tomado como disponible de alguna manera por sí mismo”, Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 137.

⁷⁹⁷ Cfr. *Ibid.* p. 141.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 139.

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

nos vemos obligados a hacer juicios tautológicos o redundantes para aclarar la confusión.

No obstante, esta confusión no impide el discurso acerca de ello (de hecho, hablamos muchas veces de cosas que no conocemos bien), ni incluso su uso (pues puedo tomar de manera pragmática algo como algo, puedo usarlo de determinada manera sin tener un conocimiento distinto de qué es aquello de lo que se trata, de lo esencial y accidental en ello. Por ejemplo, se puede dar incluso el caso en el que se entienda cómo se usa una determinada palabra en un juicio sin haber captado completamente su concepto, su significado), ni significa, por tanto, que nunca se nos haya presentado aquello de lo que se trata, pero en estos casos se habla de ello, se utilizan sus nombres en base a *asociaciones meramente accidentales* con tales objetos⁷⁹⁹. Esto produce una inseguridad respecto a lo necesario y lo fortuito en ellas, y entonces ocurre frecuentemente que se toman por esenciales algunas cosas accidentales (que varían de persona a persona, en la medida en que están basadas en asociaciones con la cosa y no en lo que la cosa es. Por esto dice Sokolowski que “no hay límites en el pensamiento insustancial”⁸⁰⁰) y viceversa. Siguiendo algunos ejemplos que este autor pone, se puede decir que mucha gente habla de asuntos como la política, la guerra, la ciudadanía, amistad, etc., sin saber distinguir lo esencial de lo casual en ello: por ejemplo, se vota a un político a veces por su apariencia de amabilidad, de sinceridad o por la amistad que se tiene con esa persona, etc.; o, como Aristóteles critica en la *Poética*, se cree que lo que constituye a la poesía es el verso en lugar de la imitación o, con ejemplos más sencillos, se entiende que lo que define a un barco es el tener una forma concreta, o que lo esencial en un discurso académico es un determinado uso culto y elevado del lenguaje, etc.

Éste es el estado en que nos encontramos respecto a muchas cosas (aunque dice Sokolowski que nunca respecto a todas –pues esto equivaldría, retomando la argumentación de Inciarte, a negar el PNC–), que da lugar a juicios vagos, frases sin una proposición clara en el plano del lenguaje. A partir de aquí llegamos progresivamente a una mayor claridad con respecto a la distinción entre lo esencial y lo accidental en cada caso. Por esto dice Sokolowski que el conocimiento y el juicio distinto acerca de las cosas, la distinción entre lo esencial y accidental no ha de contrastarse con una completa

⁷⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 132.

⁸⁰⁰ *Ibíd.*, p. 134.

ignorancia de ellas ni con el puro silencio o las frases malformadas, sino con un estado de indistinción e inseguridad respecto a ellas. Sokolowski reclama atención hacia el problema de la vaguedad porque considera que este paso del juzgar oscuro e indistinto al discurso claro, a la claridad en la proposición, la transición de lo meramente asociativo a lo esencial es lo relevante filosóficamente para explicar el conocimiento. El experto o el experimentado, el conocedor inteligente de un campo de cosas es precisamente el que domina y reconoce en otros esta distinción, el que goza de la fiabilidad que proporciona el conocimiento de la identidad esencial de una cosa (que implica a su vez el conocimiento de lo que es bueno o apropiado para la cosa, y se refiere a su actividad más específica alcanzada en la madurez de los objetos que necesitan un desarrollo temporal⁸⁰¹).

Lo más importante aquí es que, frente a Grossmann, Sokolowski enfatiza que el reconocimiento de lo esencial en una cosa y, correlativamente, de lo accidental en ella en que consiste el conocimiento intelectual no se logra por pura repetición de experiencias, esto es, a través de la mera sensibilidad, sino que para ello se requiere el pensamiento, caer en la cuenta de aquello en lo que la cosa consiste:

La destreza no es simplemente el resultado de experiencias repetidas. La repetición debe ir acompañada del *poder de dar con el punto*, de diferenciar lo esencial de lo que meramente ocurre al lado de ello. Si esta habilidad falta, la repetición será en vano, de poco provecho⁸⁰².

Es decir, con esto se muestra cómo las esencias, que están operativas en nuestro pensar y experiencia de las cosas, no se alcanzan sólo a partir de la pura repetición de experiencias sensibles. Esto no significa que el reconocimiento de lo esencial consista en una especie de visión de esencias en un mundo separado para conocer sus relaciones de necesidad, como Sokolowski advierte, sino que este conocimiento está implicado o incrustado en la experiencia, aunque consiste en algo más que ella, en algo más que en una mera acumulación de experiencias: consiste en pensar⁸⁰³. Hasta tal punto depende esta actividad del pensamiento, de la inteligencia que va más allá de la pura repetición sensible que Sokolowski llega a afirmar que la habilidad para distinguir lo esencial de lo accidental, el sentido de lo esencial *no puede inculcarse a través de la educación*,

⁸⁰¹ Sokolowski llama la atención en una línea muy aristotélica en el hecho de que para conocer lo esencial de un objeto hay que prestar atención a su función y no tanto a su estructura o a su transformación matemática, puesto que ésta elimina la pregunta por la bondad y sus grados, por la cuestión moral. Cfr. *Ibid.*, p. 141.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 135 (la cursiva es mía).

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 142.

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

(aunque ésta puede cultivarlo de alguna manera al transmitir opiniones correctas sobre ello en las cosas), *ni ocurre en el mismo grado en todos*. Por ello dice que, “si alguien tiene la habilidad de discriminar entre lo esencial y lo accidental, se afirmará por sí misma cuando adquiera en su educación un arsenal suficiente de categorías y distinciones”⁸⁰⁴. Con ella ocurre algo similar a lo que decía Aristóteles en la *Poética* respecto de la capacidad de analogizar, de hacer metáforas, que no puede ser enseñada y es signo de inteligencia⁸⁰⁵.

§3. LA COMPLEMENTARIEDAD DE PRESENCIA FÍSICA Y CAPTACIÓN INTELLECTUAL Y LA PRIMACÍA DEL MENTAR SOBRE EL APARECER (SENSIBLE)

La insuficiencia del conocimiento sensible para el reconocimiento de lo esencial implica, frente a Grossmann, que la presencia física, la manifestación del objeto o el tenerlo delante de manera meramente perceptiva no constituye el conocimiento más perfecto o la captación más adecuada de él. Ésta corresponde más bien a la aprehensión intelectual de la cosa, que consiste en un tipo de referencia a objetos, un tipo de intencionalidad, una posesión objetiva de formas en la que, sin embargo, no hay necesariamente aparecer del objeto, no requiere ningún tipo de presencia física, aunque originalmente la supone, esto es, pre-supone su manifestación. En ella algo es objeto para mí sin que sea fenómeno, sin que se me aparezca, por lo que posibilita hablar de las cosas en su ausencia. Es la presencia más perfecta del objeto en la medida en que hace referencia a la *captación de los elementos esenciales de aquello que se trata*, de lo esencial que lo constituye y, por tanto, la comprensión del objeto en su unidad (y no simplemente como una colección dispersa de accidentes), para la que no vale la pura experiencia sensible, como hemos visto. Así se logra la determinación más precisa de lo mentado que abarca desde un punto de vista unitario todas las diversas formas que esto tiene de hacerse presente y no sólo algunas de ellas.

Desde esta perspectiva, aunque a primera vista pueda parecer que la presencia física del objeto es definitiva, absoluta o inapelable, que presenta la realidad tal y como

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁰⁵ “[...] pero lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza”. Aristóteles, *Poética*, 1459a, 6-8.

es sin dar lugar a la duda o a la discusión (al igual que ocurre con la imagen en la televisión, frente a la palabra –es lo que se ha llamado en algunos ámbitos el hechizo o encantamiento ante la imagen–), esta presencia sensible no sólo *no* hace superflua la aprehensión intelectual, el discurso acerca de la cosa, sino que éste constituye una captación más adecuada del objeto que aquella (si bien no la excluye, como veremos). Es decir, la mejor manifestación de la cosa, el mejor conocimiento de ella no tiene lugar necesariamente cuando se me da (sensible o perceptualmente), cuando está presente, sino en su comprensión intelectual, que explica o interpreta lo que se tiene delante desde su punto esencial, constituye la determinación más precisa de la cosa en su unidad, sin dar lugar a la dispersión o a la ambigüedad. Sokolowski enfatiza el modo como esta comprensión abarca todas las formas de hacérsenos presente una cosa, frente a los pocos aspectos de ella que se nos ofrecen en cada presencia física del objeto⁸⁰⁶:

Cuando tenemos un objeto efectivamente presente, lo tenemos dado sólo en alguna de sus formas de ser presentable. Cuando hablamos de él en su ausencia, podemos reunir en nuestro discurso todas sus formas de ser dado, y nuestro discurso puede ser más adecuado al objeto que nuestra experiencia de él, incluso aunque lo que digamos deba ser siempre traído de nuevo a la experiencia para su verificación⁸⁰⁷.

Esto se muestra en el ámbito de los medios de comunicación públicos en el mayor índice de confianza que normalmente se tiene en medios como el periódico o la radio sobre la televisión. Y, aplicado al conocimiento científico, significa que la pura experiencia, los hechos brutos no sirven como criterio o fuente de fundamentación para la ciencia, puesto que estos tienen que ser explicados, apoyados por una base teórica que, además, justifique la corrección de lo observado, es decir, la experiencia está mediada por la teoría, como notó Popper en este ámbito.

La causa de la prioridad de esta presencia objetiva tiene que ver con que todo fenómeno, que es aparición o mostración, implica de por sí, en su misma manifestación un ocultamiento, no es pura patencia o revelación, porque el aparecer en que consiste supone también la apariencia. Por esto dice A. Llano que “el fenómeno es una parte de la realidad, nunca es la realidad completa” y que “la des-velación implica que hay un velo que la mostración no elimina del todo”⁸⁰⁸. Pero de aquí no se debe concluir con un

⁸⁰⁶ No obstante, Grossmann insiste en que cada percepción sensible del objeto, en la que se nos ofrecen por la naturaleza misma del acto perceptivo sólo unos escorzos o aspectos de él según el punto de vista del percipiente, constituye una captación del objeto en su totalidad y no sólo de algunas partes suyas.

⁸⁰⁷ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 29.

⁸⁰⁸ Llano, A., *Caminos de la filosofía*, p. 116.

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

pensamiento de tipo kantiano según el que habría otra cosa más allá del fenómeno que no se manifiesta, que no es experiencial y, por tanto, no podemos conocer, sino que más bien lo que se manifiesta es lo que hay, aunque no se revele del todo. Por ello dice Llano que “aquello que comparece no es todo lo que es, pero no porque haya otra cosa, una cosa en sí”, y explica que, si no, tendría razón Berkeley al decir que hubiera sido más rentable, por un simple principio de economía metafísica, que Dios no hubiera creado el mundo si bastaba con sus apariencias.

Es cierto que en la presencia perceptual (y no meramente física) tiene lugar la distancia característica del tener presente intencionalmente, que ésta también se da en el conocimiento sensible en cierto grado pues, como Tomás de Aquino repara, no es lo mismo la inmutación orgánica que es necesaria para el conocimiento de algunos sentidos externos que la inmutación espiritual, como vimos en el epígrafe 2.3 del capítulo XII, y ésta última supone la distancia característica de todo conocimiento. En ésta –que no consiste en otra cosa más que en una cierta indiferencia frente a la presencia o ausencia física del objeto, en una independencia del carácter afectivo que suscita la cosa, su posesión o pérdida– se observa que no todo lenguaje ni, por tanto, pensamiento es puramente utilitario. Si no, todavía predominaría exclusivamente la afectividad sobre la función de nombrar, se permanecería pegado a la presencia inmediata, sin haber descubierto la dimensión de lo ausente que posibilita el nombrar. Pero también es cierto, como observa Sokolowski siguiendo a Heidegger, que el uso pragmático del lenguaje no constituye una forma derivada o secundaria de él, sino que, más bien, es la forma originaria en sentido temporal en que tiene lugar, y por lo menos tan fundamental como su uso no utilitario⁸⁰⁹. Además, el aprendizaje del lenguaje no tiene lugar aisladamente de la actividad, sino que algunas veces se requiere que se haga algo para aprender lo que es nombrado. El olvido de algunas de las posibilidades que ofrece el lenguaje dificulta la comprensión adecuada del proceso necesario para su adquisición, que termina en el uso pleno del lenguaje en la proposición.

Pero lo inteligible, la presencia intelectual del objeto, el tener su idea no puede lograrse de manera totalmente aislada de su captación sensible. En oposición explícita a Platón, Sokolowski afirma que no hay conocimiento de la esencia sin previa manifestación sensible y, además de que aquél reclama a ésta como su origen, exige una

⁸⁰⁹ Cfr. Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, pp. 44-45.

vuelta continua a la experiencia para confirmar los caracteres esenciales determinados⁸¹⁰. Así, sostiene que el discurso que no está basado en la propia experiencia directa y contacto afectivo con aquello sobre lo que se habla es un discurso repetido, tomado de otros y, por falta de criterio propio para la discriminación de lo esencial y lo accidental en la cosa, se vuelve rígido, se trata de una pura mediación en la medida en que las palabras no hacen referencia ni tienen ninguna relación, ni siquiera originaria, con la sensibilidad y afectividad, con la propia experiencia de las cosas. En estos casos puede traslucirse una comprensión vaga, una falta de discriminación de lo esencial, un juzgar oscuro que se adivina sobre todo cuando se repite lo que se ha oído sin cambiar prácticamente la forma de expresión pues, al no comprender todavía bien lo que se quiere decir, al no haberlo hecho propio, se tiene miedo a decirlo de otra manera.

Sokolowski previene contra el peligro de caer en el extremo del platonismo que supone, junto a un dualismo ontológico, uno correspondiente gnoseológico al que Grossmann también se opone. Como dice Sokolowski, la concepción del nombrar implicada en la teoría platónica delata “no una indiferencia respecto a la presencia y ausencia, sino una preferencia por lo ausente”, y esto supone “olvidar que lo que podemos decir sobre las cosas empieza y termina en nuestra experiencia de ellas”⁸¹¹. Así, Sokolowski se sitúa en la *vía media aristotélica* en la que queda enfatizado tanto el origen y continua revisión sensibles (verificación) del conocimiento intelectual, de los caracteres esenciales que él determina en el objeto, por una parte; como, por otra, la necesidad de ir más allá de la sensibilidad, de complementar la pura presencia sensible de los objetos con la palabra como conocimiento de lo esencial en ellos para comprender el sentido de lo que ahí se ofrece. (Y esto puede aplicarse también a la urgencia actualmente sentida por las imágenes, a la necesidad de proporcionar constantemente documentos gráficos exigida en los medios de comunicación en especial, pero también en la enseñanza, como método docente, si es que estos quieren ser realmente medios para favorecer la comprensión y, por tanto, la comunicación, y no el enmudecimiento o la paralización ante la imagen que, inexplicada, sin interpretar, sin un contexto, sin ir acompañada de la palabra, dice poco). Es decir, comprende que, aunque a lo inteligible le corresponde la primacía en el orden de la fundamentación, puesto que la articulación del mundo, la determinación de lo que son las cosas viene

⁸¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 29.

⁸¹¹ *Ibíd.*, p. 29.

CAPÍTULO XIII: SOBRE EL PENSAR: LA EXPLICACIÓN CONCRETA...

dada sobre todo por la inteligencia; lo sensible tiene una primacía temporal en el funcionamiento de nuestro conocimiento. Esta vía constituye, por tanto, la *superación de dos extremos en la manera de entender el conocimiento*: como *pura ausencia*, como ocurre en Platón, o como *pura presencia física* del objeto ante el cognoscente que, combinada con las leyes psicológicas de éste, y asociada con el sentimiento de agrado o dolor que esta presencia conlleva en él, constituye el paradigma de conocimiento como manifestación propio del empirismo.

CUARTA PARTE
EL SER Y LA EXISTENCIA EN LAS FILOSOFÍAS DE INCIARTE
Y GROSSMANN

Como parte final de este trabajo vamos a ver la concepción de la existencia que Grossmann desarrolla como teoría que atraviesa todo su planteamiento acerca de las categorías y que, aunque se presenta sucediendo a éste, constituye su presupuesto en el orden de la fundamentación. Este tema tiene, además, una importancia radical en la filosofía de Inciarte, en la medida en que este autor se inscribe en un pensamiento aristotélico-tomista en el que el ser se entiende como fundamento o acto último de todos los demás (*forma formarum*). En vista de las dos tradiciones en que se sitúan ambos filósofos –uno más cercano a la rama lógico-analítica en el tratamiento de la existencia, y otro que se desmarca en gran medida de lo que se ha dicho respecto al ser en estos ámbitos y aboga más bien por la concepción clásica– se pueden adivinar ya las diferencias notorias que separan a ambos en este punto.

CAPÍTULO XIV

EXISTENCIA Y CATEGORÍAS: LA NOCIÓN DE EXISTENCIA DE GROSSMANN COMO SUSTRATO O MATERIA DEL MUNDO

Después de haber visto en qué consiste el pensar y haberlo determinado como el reconocimiento de los esenciales de las cosas o sus aspectos para el que no vale la pura percepción sensible (y que tiene lugar en compañía de otros hablantes, con la ayuda del lenguaje), vamos a tratar acerca del ser, que no sólo es término intencional de la conciencia, sino que está presupuesto a ella en tanto que ésta misma no se da nunca sin él. Como decía Parménides, entender es lo mismo que entender que el ente es, pues nunca se encuentra el entender sin el ente. El ser se descubre por el pensar, y el pensar que realmente lo piensa es el que no se queda en parada al llegar a los entes, al 'lo-que' nominal que ejerce el estar-siendo, el ser en sentido verbal. Es el ser que no puede representarse como un ente, un modo de ser, como un tipo de cosa (una categoría) de manera lógica, que no puede, en consecuencia, categorizarse, pues si no se cae en un tipo de esencialismo, es decir, en la postura según la que las cosas son fundamentalmente su esencia, su lo-que, de modo que ésta precede o preexiste de alguna manera a la existencia (por ejemplo, en el modo de la posibilidad, como ocurre en Avicena). Y, si esto es así, no se puede conocer el ser en el concepto (nominal), sino en el juicio.

Grossmann se da cuenta efectivamente de que el ser no es un predicado cuando dice que, aunque puede pertenecer a las cosas individuales, no es una propiedad, ni de primer ni de segundo grado, esto es, ni de objetos ni de otras propiedades:

Defenderé que la existencia, contrariamente a la opinión recibida, no es un miembro de ninguna de estas categorías. Es más: estoy convencido de que ni siquiera constituye una categoría por sí misma, pues estoy convencido de que no es una propiedad⁸¹².

⁸¹² Grossmann, R., EW, p. 117.

En cierto sentido de ser, la existencia no puede ser una propiedad porque no es un contenido, y por ello, como dice Kant⁸¹³, no añade nada a la cosa, no cambia el contenido de aquello a lo que se refiere o, mejor dicho, “añade” (aunque ésta no es la mejor palabra) o pone algo, pero no un contenido, pues no es un qué, sino un cómo. Por esto rechaza la validez del argumento ontológico.

Sin embargo, se puede observar que en numerosas ocasiones Grossmann se refiere a la existencia de manera inadecuada, asimilándola a un tipo de cosa, como hace casi a continuación de lo que acaba de decir: “Necesitamos una palabra para el tipo de cosa que es la existencia”. O cuando dice: “Cada cosa es idéntica a una entidad, no a la entidad *entidad*”⁸¹⁴. También intenta determinar en un apartado lo que considera como “la naturaleza de la existencia”. Pero el ser no es ni un tipo de cosa, ni una cosa (entidad), ni puede, por tanto, expresarse adecuadamente en una palabra. Y hablar de su naturaleza implica esencializarlo.

Estas expresiones inapropiadas se deben a la falta de una terminología apta para tratar este tema que es completamente distinto –se sitúa en otro plano– al que ha venido estudiando hasta ahora. Su ontología está tan pegada a los tipos de *entidades*, que le resulta difícil separarse de esa temática y empezar a tratar de lo que no es un ente, sino aquello que hace que estos sean.

Uno de los argumentos que ofrece frente a la idea de que la existencia sea una propiedad es, además de que –a diferencia del resto de propiedades– pertenece a absolutamente todas las entidades, que está unida a las cosas de manera mucho más íntima a como lo están las propiedades a ellas:

Una cosa y su existencia son ‘una y la misma’, mientras que una cosa y una de sus propiedades son, como es claro, dos cosas completamente diferentes, que están una frente a la otra, conectadas por el hilo de la ejemplificación⁸¹⁵.

Se puede decir que Inciarte estaría completamente de acuerdo con lo primero, pues para él el ser es la última, más alta actualidad de una cosa y, por tanto, nada distinto de ella, es la cosa misma considerada desde el punto de vista de su realidad.

⁸¹³ No obstante, Grossmann sostiene que no ve que el razonamiento de Kant pruebe que la existencia no es una propiedad, y aduce el contraejemplo de que en muchos casos predicamos una nueva propiedad de un objeto previamente determinado con otras tantas propiedades, y no por ello se puede decir que aquello que hemos determinado con la nueva propiedad no es lo mismo que lo concebido anteriormente mediante sus otras propiedades. Véase EW, p. 125.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

CAPÍTULO XIV: EXISTENCIA Y CATEGORÍAS...

Pero, según él, la relación entre una cosa y sus propiedades no es tan distinta a ésta, pues los accidentes no son algo diferente de la sustancia en la que se dan, no se da una “cosa” *frente* a la otra, como Grossmann dice, sino que son la misma tomada desde dos perspectivas distintas, la de su permanencia o de su capacidad de cambio.

Según dice Grossmann, la relación de la existencia con el sujeto es de identidad, no simplemente de ejemplificación (“La existencia no es algo ‘externo’ a una cosa, no es algo ‘que se añade desde fuera’, sino que es la cosa misma. Está conectada con una cosa del modo más fuerte posible, al ser idéntica a ella”⁸¹⁶). O, mejor, se da una relación de identidad del sujeto con *su* existencia, es decir, cada cosa es idéntica a *un* existente (no a la existencia sin más, puesto que, si no, todos los existentes serían uno), no es nada más allá, aparte o previamente al ser, frente a las filosofías esencialistas.

Al decir esto parece que entiende que la existencia se da particularizada, individuada en cada cosa, retomando de alguna manera este motivo de la filosofía de Heidegger, y por ello considera que la existencia “viene, por así decir, en trozos y pedazos”, “la variable *entidad* se disgrega en muchos pedazos”⁸¹⁷. Es decir, habla de cada uno de los entes como un trozo de existencia: “Pero esto significa que cada cosa tiene su propia existencia, que cada cosa es un pequeño pedazo de la existencia”⁸¹⁸. Asimila entonces esta relación a aquélla que se da entre una variable y sus instancias: “La relación entre la existencia y los varios existentes es la relación entre la entidad *entidad* y las varias ‘instancias’ de esta variable. Es la relación entre *e*, por una parte, y *e*₁, *e*₂, *e*₃, etc. que se presentan como componentes de hechos cuantificados”⁸¹⁹.

Pero la relación que se da entre el ser y los entes que tienen el ser no puede ser de todo-parte, como si cada uno tuviera un trozo del que son privados los demás. En la tradición tomista se entiende más bien como una participación en algo que no se agota ni se reparte, sino que se tiene en diversos grados conforme a la esencia. Además, parece que no es la existencia, el ser en el sentido de una variable ligada al cuantificador del que habla Grossmann aquello que es distinto para cada cosa, sino más bien la existencia como su ser real, su actualidad o realidad, pues el hecho de existir corresponde a todos de la misma manera, la existencia en este sentido es unívoca, como él mismo dice.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 138.

Ante la imposibilidad de encuadrarla dentro de ningún tipo de ser, Grossmann afirma que es un rasgo del mundo, en concreto, que es el sustrato, el sujeto último de atribución que no se predica de nada:

La existencia, podemos decir, es el sujeto último que subyace a toda atribución; no es una propiedad de algo. 'Está por debajo' de todos los atributos del mundo. En un lema: *La existencia es el sustrato del mundo*⁸²⁰.

Y afirma que ella misma existe, pues ha de hacerlo para que haya cosas que la tengan, pero dice que esto significa simplemente que los existentes son autoidénticos, que son idénticos a los existentes, como se sigue de su análisis de la existencia de una cosa particular como “*a* es idéntica a un existente”⁸²¹.

En tanto que no es una propiedad según él, y en tanto que está inseparablemente unida a la cosa que la tiene, parece que la asimila, por una parte, a la sustancia entendida en sentido clásico, que no se predica, no se dice de nada, sino que es un sujeto, un subsistente. Pero, por otra parte, dice que, en la medida en que es un sustrato, podría compararse a la noción aristotélica de materia y considerarse así como la materia del mundo (no la del universo físico, que no es el objeto propio del ontólogo). Sin embargo, precisamente la materia en la tradición clásica es el elemento potencial que da cuenta de la variabilidad de los entes, y es más bien la forma la actualidad de la cosa a nivel esencial. Por eso Inciarte no puede estar de acuerdo con esta descripción de la existencia como “materia”, puesto que en el sistema aristotélico el ser entra en consideración a través de la noción de acto (ni siquiera todavía en la distinción hilemórfica, que es más bien esencialista en tanto que da por supuesta la existencia). Hace falta que uno de esos términos se entienda como actualidad, y esto no corresponde a lo que es informado, sino a lo que informa. Lo que ocurre aquí es que Grossmann habla de la existencia de la misma manera en todo caso. Pero conviene distinguir al menos dos sentidos de ella: lo que puede asimilarse a un sustrato (por el hecho de convenir a todos los entes) el es *hecho* de existir, pero en ningún caso la existencia tomada como el *ser real* de cada cosa, que es precisamente su actualidad y no ningún tipo de materia o elemento potencial en ella.

Si la existencia no es una propiedad, Grossmann mantiene que tampoco puede ser una propiedad de propiedades. Rechaza la propuesta de Frege de considerarla como

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 138.

CAPÍTULO XIV: EXISTENCIA Y CATEGORÍAS...

una propiedad de segundo grado, es decir, perteneciente a conceptos en lugar de a objetos (cosa que permite, sin embargo, solucionar las aporías que surgen respecto a algunos enunciados existenciales negativos). No es la propiedad que tienen algunas propiedades de estar ejemplificadas, de no ser vacías, puesto que entonces no podría corresponder a los individuos y, según dice Grossmann, “es seguro que tiene perfecto sentido atribuir la existencia a las cosas individuales”⁸²². Descalifica la postura de Frege –y la de Russell, a la que interpreta de la misma manera– porque la considera como un intento de reducción de la existencia a otra cosa, y según Grossmann fracasa, ya que en el enunciado “alguna cosa es F” (donde F es una propiedad), es decir, ésta no es vacía – que es el resultado de la reducción de enunciados del tipo “los x existen” o “hay x” – sigue estando presente la existencia en la palabra ‘cosa’, que representa la variable entidad, por lo que la existencia se muestra como un rasgo irreductible del mundo. En el mismo sentido dice Grossmann que no puede reducirse la inexistencia al número 0, por el hecho de que haya 0 entidades que ejemplifiquen cierta propiedad, es decir, que no existan entidades del tipo representado por esta propiedad⁸²³.

Ni tampoco puede eliminarse o reducirse a las propiedades por el hecho de que éstas implican ya por sí mismas la existencia, ni al cuantificador existencial, ya que, según dice Grossmann, éste, al igual que todos los demás cuantificadores definidos o indefinidos, no tiene nada que ver con la existencia (“El cuantificador es en este caso *alguno* (al menos uno), y ‘alguno’ tiene tan poco que ver con la existencia como *todo* o *ninguno*”⁸²⁴). Tampoco se puede definir, como hace Frege inicialmente, como una

⁸²² CSW, p. 399 y EW, p. 130. Al igual que Grossmann y a diferencia de Frege, Llano considera que efectivamente el ser en un cierto sentido (en sentido real, como actualidad) puede predicarse de los individuos mismos; pero, a diferencia de Grossmann y con Frege o Kant, mantiene que, en otro sentido, cuando se refiere al puro hecho de existir, sí puede tomarse como una propiedad de segundo grado, es decir, sin estar referida directamente a las cosas reales mismas, sino a los pensamientos que se tienen de ellas (y el ser referido a la proposición o a los pensamientos es, en terminología clásica, el ser en sentido veritativo). Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, cap.3.

⁸²³ Sin embargo, Llano sostiene que Frege establece una *analogía*, una *semejanza* –no una identidad con capacidad reductiva– entre el número y la existencia, en la medida en que considera a ambos como predicados de segundo nivel (pues son los conceptos los que tienen número, al igual que la existencia se dice de ellos y no de las cosas individuales mismas). En este sentido dice Llano que, por ejemplo, cuando se atribuye la existencia a Dios, éste ha de entenderse no como un individuo, sino como una propiedad, un término conceptual que hace referencia a una naturaleza (tal y como nosotros la entendemos, no en sí misma), de modo que ese enunciado equivale al que afirma que “algo es Dios”. Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, pp.197-204.

⁸²⁴ EW, p. 140. Dice que “nada” significa también un cuantificador (ningún) junto con una variable, como se ve al ofrecer su versión expandida en “ninguna cosa”. En este punto parece que Grossmann tiene razón, ya que la existencia se encuentra implicada más bien en la variable, no en el cuantificador.

relación de autoidentidad, pues, aunque ambas cosas son equivalentes, no son idénticas, sino que se refieren a cosas distintas.

Afirma que es algo irreductible y se encuentra en la *variable* que acompaña a veces al cuantificador, en la entidad (“La existencia... aparece en el mundo en la forma de la variable entidad”⁸²⁵). Sin duda es cierto que lo que existe es aquello por lo que está la variable que cae bajo el cuantificador, pero los entes a los que la variable sustituye no son el ser (en todo caso se puede decir que éste se encuentra en aquellos de manera inherente, no subsistente). Aquí se ve que Grossmann habla únicamente de la existencia en el sentido de un hecho (no del ser), pues para explicarla toma como paradigma el cuantificador (que afecta por igual a todo aquello que cae bajo su alcance y, en consecuencia, la considera como algo unívoco), aunque ciertamente no la asimila a él.

Nuestra explicación de la existencia se acerca a la ‘definición’ de la existencia, ampliamente aceptada, en función del llamado cuantificador existencial. Decir que *a* existe es decir ni más ni menos que algún existente es idéntico a *a*. Pero en este último hecho la existencia no queda eliminada a favor del cuantificador existencial. Propiamente hablando, no hay realmente una cosa tal como el cuantificador *existencial*⁸²⁶.

Aunque, por una parte, Grossmann critica la visión que achaca a Frege⁸²⁷ de que la existencia –al ser lo máximamente general o extensivo por atribuirse a todo– no tiene contenido⁸²⁸ y, por otra, mantiene –frente a Frege o Kant– que la existencia puede atribuirse perfectamente a las cosas individuales y no sólo a las propiedades, y en estos sentidos podría parecer que se aleja en su tratamiento del ser de un punto de vista exclusivamente lógico, no logra dar el paso hacia una consideración propiamente metafísica de él que no se reduzca al mero hecho de darse de las entidades, no consigue

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁸²⁶ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁸²⁷ Sin embargo, como indica A. Llano, Frege llegó a atisbar otro sentido de existencia como actualidad de una cosa, aunque no lo desarrolló como consecuencia sus intereses primordialmente matemáticos, por lo que sus disquisiciones fundamentales acerca de la existencia toman a ésta en un sentido meramente lógico como predicado de segundo nivel. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, pp. 219-220.

⁸²⁸ A partir de la visión de que la atribución de la existencia a algo *no le aporta nada nuevo*, un contenido adicional, es fácil pasar, como Grossmann observa, a la consideración de que *no tiene sentido* predicarla de los individuos mismos. Esto es lo que le ocurre a Frege y Russell, según Grossmann, de modo que un enunciado como “Hay Julio César” carece para ellos de sentido (en el caso de Russell, al menos cuando la cosa no es descrita, sino significada a través de un nombre propio). Es cierto que, en la presencia del individuo, cuando se tiene conocimiento directo de él, es obvio que él existe, pero entonces el enunciado que afirma su existencia no carece de sentido, sino que, simplemente, no es informativo. Dice Grossmann: “No debemos confundir nunca lo obvio con lo “vacío”, como parece ocurrir en Frege, ni incluso con lo “sin sentido”, como ocurre a veces en Russell. Saber lo obvio es todavía saber algo”. (Grossmann, R., CSW, p. 394). Además, esta versión de la existencia que no añade nada a la cosa, que es una noción vacía no corresponde a la noción metafísicamente más relevante de existencia, que es la actualidad.

CAPÍTULO XIV: EXISTENCIA Y CATEGORÍAS...

advertir a partir de aquí otro sentido de existencia como el ser real y más propio de cada cosa, su actualidad o realidad.

Dice que va a criticar la opinión de que hay distintos *modos de ser* –a la que se ha recurrido con frecuencia para resolver determinados problemas filosóficos– como si éstos fueran tipos de una “categoría” superior que es el ser⁸²⁹. Piensa que en la tradición griega la existencia se concibió así, como una propiedad o un género trascendental al no haber más categorías disponibles aparte de ella y la de cosa individual⁸³⁰. Y afirma que, para mostrar su rechazo a toda esta tradición que acepta distintos modos de ser, va a hablar de la existencia en lugar de hacerlo acerca del ser:

El ser, de acuerdo con una larga y venerada tradición, viene en varios modos. A veces se dice que tiene grados. Todavía otros hablan de niveles del ser. En cualquier caso, de acuerdo con esta escuela de pensamiento, ha de hacerse una distinción entre el género ser, por una parte, y varios tipos de ser, ciertas especies de ser, por otra. Creo que esta tradición está equivocada. No hay modos, niveles, grados del ser. El ser no es un género. Más bien, el ser es la sustancia única y última del mundo. La categoría de ser, para decirlo de manera diferente, consiste de una sola entidad. Para mostrar mi desacuerdo con gran parte de la tradición, hablaré a partir de ahora de la existencia en lugar del ser⁸³¹.

Es decir, mete en un mismo saco a los que hablan de modalidades de la existencia (posibilidad, subsistencia, etc.) como ciertos modos disminuidos de ser, y a aquellos que consideran que el ser no admite opuesto, pero se da graduado en las diversas entidades de acuerdo a su esencia, para rechazar ambas posiciones, como vamos a ver en el siguiente capítulo.

⁸²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 118.

⁸³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 123. Aunque la comprensión del ser como una propiedad no corresponde a la visión de Aristóteles, que en absoluto habla de que el ser sea una categoría. Al contrario, las categorías constituyen una de las formas posibles en que se puede decir que las cosas sean.

⁸³¹ Grossmann, R., CSW, p. 387.

CAPÍTULO XV
EL PROBLEMA DE LOS OBJETOS INTENCIONALES
INEXISTENTES Y LA CUESTIÓN DE LA DIVERSIDAD DE
MODOS DE SER

Al tratar de la relación de intencionalidad que se da entre la conciencia y sus objetos, vimos que uno de los problemas que ésta plantea viene dado por el hecho de que en ocasiones el término al que aquélla está referida no existe, como ocurre, por ejemplo, en el caso de las creencias falsas o ideas de objetos inexistentes. Si estos no existen, ha de explicarse cómo es posible la intencionalidad a *determinados* objetos inexistentes, es decir, cómo puede tenerse como objeto en concreto a cierta cosa inexistente *específica* en lugar de a otra, si es que éstas no existen (pues, aunque estos objetos no tienen esencia, sí son una *quiddidad*, un qué, cuyo correspondiente valor *extraquidditativo* es la pura objetualidad, en lugar de la existencia o el *esse*).

Que el objeto de los actos mentales no exista no significa que los actos mentales o, mejor, sus contenidos no tengan objeto, no sean de-algo, pues lo son; sino que esto a lo que apuntan no existe. Sobre esta distinción llamó Twardowski la atención al reparar en la diferencia entre contenidos mentales y objetos, como hemos visto más arriba en el epígrafe 1 del capítulo VII. El hecho de que el objeto del acto no exista no significa que su contenido tampoco lo haga, ni que éste no esté referido a algo. Por ejemplo, cuando se niega la existencia de algo contradictorio como un círculo cuadrado, se está negando la existencia no de la *idea* de éste, no de este contenido mental, no del círculo cuadrado en tanto que pensado, como objeto (y, por tanto, podemos pensar en objetos contradictorios, según él), ni tampoco el hecho de que esta idea sea *de* eso, sino la existencia de una cosa real que combina en sí esas propiedades de ser circular y ser cuadrado. De hecho, para negar la existencia de algo se requiere tenerlo presente como objeto ante la mente. Grossmann asume esta misma opinión cuando dice —en oposición a la premisa que lleva implícita el argumento de la alucinación de que, en la medida en

que los objetos de los actos mentales son impresiones sensibles, *todos* ellos existen—: “Aunque todo acto mental tenga un objeto, no todos estos objetos existen”⁸³², y así reconoce las alucinaciones como parte —si bien excepcional— de nuestra vida mental. Si esto es así, entonces, cuando se afirma que un pensamiento es verdadero, lo que se significa no es meramente que éste tiene un objeto, esto es, que se refiere a un estado de cosas (pues esto también ocurre con los pensamientos falsos), sino que se refiere a un hecho que *existe*, que efectivamente se da.

Sokolowski habla también de la referencia de la mente a lo ficticio e inexistente, y dice que ésta viene posibilitada por los *nombres*, que aportan el sentido de presencia y, correspondientemente, de ausencia, que es la que está implicada en este caso: “Si los nombres no fueran determinados por la acción de la presencia y la ausencia, el relato ficticio no sería posible”⁸³³. Es la actividad del nombrar —que también se puede encontrar en cierta medida en otros tipos de palabras aparte de en los sustantivos— la que trae al lenguaje la conciencia de la presencia (que también incluye la ausencia) de los objetos, de estos como presentes, que se refleja en nuestra indiferencia afectiva a su disfrute o pérdida⁸³⁴.

En los casos en que el objeto intencional no existe (sin que esto implique negar que los contenidos mentales sean de-algo), se plantea el dilema de tener que optar por una de dos opciones posibles (pues Grossmann considera inaceptable la propuesta de afirmar que la mente está dirigida siempre a entidades fenoménicas —impresiones sensibles o contenidos mentales, ideas y juicios—, por las implicaciones idealistas que esto lleva consigo): afirmar sencillamente el carácter especial —o “anormal”, dice Grossmann siguiendo a Twardowski— de la relación de intencionalidad, que conviene también a algún otro tipo de relación (las que se dan entre estados de cosas o entre sus componentes), o sostener que en realidad el objeto de la conciencia sí tiene cierto modo de ser, un grado disminuido de él, por lo que uno no se ve en la necesidad de separar estas relaciones del resto de entidades pertenecientes a esta categoría. Muchos han optado por esta última opción, y así han hablado de diversos modos de ser que se dan al lado del de la existencia, como la subsistencia o la posibilidad.

Entre ellos, Grossmann cita la visión de Bolzano, según el que las proposiciones como objeto intencional de los actos de juzgar (tanto las que corresponden a creencias

⁸³² Grossmann, R., FW, p. 66.

⁸³³ Sokolowski, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, p. 39.

⁸³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 27.

CAPÍTULO XV: EL PROBLEMA DE LOS OBJETOS INTENCIONALES INEXISTENTES...

verdaderas como a falsas y son expresadas, correspondientemente, en frases verdaderas o falsas) tienen el estatus ontológico de la *subsistencia* (frente al de la existencia, que es un modo de ser espacio-temporal, con carácter concreto)⁸³⁵. También habla de la subsistencia como modo de ser Meinong, aunque para él ésta sólo corresponde a los objetivos que se dan, mientras que los que no se dan no tienen ningún tipo de ser, y caracteriza a ese tipo de entidades como atemporales (no como necesarias), al igual que Grossmann hace con los estados de cosas, frente a las objeciones de algunos que los encuadran en el tiempo como a los objetos que son sus constituyentes⁸³⁶. Frente a ellos Grossmann defiende que no se puede concluir una diversidad de modos de ser a partir del hecho de que las entidades respectivas tengan propiedades distintas como, por ejemplo, su carácter espacio-temporal o su falta de él⁸³⁷.

También rechaza las soluciones propuestas por McTaggart y Ryle al problema. En el caso del primero, la intencionalidad a objetos inexistentes no puede explicarse según Grossmann porque el acto mental simplemente profese dirigirse a un hecho (aunque éste al final no exista), frente a las creencias verdaderas que realmente lo hacen, pues no sólo *profesa* dirigirse a él, sino que en efecto lo hace, como hemos visto (otra cosa es que el objeto al que se dirija no exista): “Una creencia falsa es real y verdaderamente una creencia *en* algo; es tanto una creencia *en* algo como las creencias verdaderas”⁸³⁸. Si no, ni siquiera podría ser falsa. Brentano elimina también la intencionalidad en una de sus soluciones a este problema, pues niega el carácter relacional de los actos mentales en la explicación del conocimiento, y los entiende como *propiedades* del sujeto que no incluyen en sí (aunque lo parezca) el objeto al que apuntan (de manera que el sujeto no entraría en ninguna relación con los objetos a los que se dirige).

Tampoco admite el planteamiento de Ryle que defiende que las creencias consisten en un conocimiento hipotético de lo formulado en ellas (saber lo que sería el caso si ocurriera aquello que se plantea en la creencia, que se pensara algo como algo) porque, si se admite esto, se acaba eliminando la creencia como un tipo de acto mental

⁸³⁵ Grossmann, R., CSW, p. 327.

⁸³⁶ Cfr. Grossmann, R., ME, pp. 103-104.

⁸³⁷ “Las cosas concretas difieren fundamentalmente de las cosas abstractas en que sólo las primeras tienen propiedades temporales y están en mutuas relaciones temporales. Pero este hecho, por impresionante e importante que sea, no tiene ninguna tendencia en absoluto a probar que, además de esta diferencia, existe también una diferencia en sus modos de ser”. Grossmann, R., EW, p. 122.

⁸³⁸ Grossmann, R., CSW, p. 332.

en favor del conocimiento, ya que, así concebida, no es inconsistente que se creen cosas contradictorias a la vez, ni tendría sentido convencer a alguien de nada⁸³⁹. La idea de Russell de entender la relación de intencionalidad como una relación no binaria, sino con tantos términos como constituyentes tenga el estado de cosas al que se dirige la mente, además de ella misma, tampoco le parece aceptable.

Entre los autores que recurren a la distinción de varios modos de ser se encuentran también su maestro Bergmann o H. Hochberg cuando determinan la *posibilidad* como un auténtico modo de ser que corresponde a los estados de cosas inexistentes por meramente posibles. Así, dice Bergmann que la posibilidad no es una mera nada: “Uno debe reconocer que las posibilidades existen”. “Decir que lo que una frase falsa representa es una entidad en el modo de la posibilidad es meramente otra forma de decir que su estar bien formada tienen un fundamento ontológico”⁸⁴⁰.

Bergmann da cuenta del nexo intencional entre la mente, entre el pensamiento-de-que-P (un hecho) y P (el hecho mismo), diciendo que este nexo (al que considera, además, subsistente⁸⁴¹) apunta a un objeto intencional que siempre tiene cierto estatus ontológico aunque no sea actual o real: es una posibilidad, un hecho posible en el cuarto sentido de ‘posible’ que él distingue en *Logic and Reality*⁸⁴²: posible₁ son proposiciones sintéticas que no contradicen las leyes conocidas de la naturaleza; posible₂ es todo aquello que no es la negación de verdades analíticas o formales; posible₃ es, por ejemplo, un mundo en que las verdades analíticas (que dependen de los subsistentes del mundo) son distintas de las de este mundo, y Bergmann pone el ejemplo de un mundo en el que hay tres valores de verdad; y posible₄ se dice de algunos universales, por ejemplo, “verde y no verde” es un universal posible, a pesar de que no sea posible por el segundo uso. Y dice que “las frases falsas representan un hecho posible (cuarto uso de ‘posible’!). [...] Algunas expresiones están bien-formadas... otras, no”⁸⁴³.

⁸³⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 333-334.

⁸⁴⁰ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 321 y p. 324, respectivamente.

⁸⁴¹ “Todos los nexos fundamentales son subsistentes” Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 91. “Cada ‘hecho’ tiene al menos un constituyente del tipo ontológico que llamo ‘nexo’, que es a su vez un subtipo del tipo ontológico que llamo ‘subsistentes’”. Bergmann, G., *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, p. 4.

⁸⁴² Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 90.

⁸⁴³ *Ibid.*, pp. 91-92.

CAPÍTULO XV: EL PROBLEMA DE LOS OBJETOS INTENCIONALES INEXISTENTES...

Resuelve el problema de las relaciones intencionales a objetos inexistentes al distinguir las relaciones de los nexos fundamentales, y decir que estos últimos, a diferencia de las primeras, sí pueden conectar algo existente con una mera posibilidad:

Básicamente, hay dos alternativas para dar cuenta de la situación en que una mente se dirige a algo. En la primera, la mente y la especie son ambas cosas y la especie en particular es una relación ejemplificada conjuntamente por la mente y por el hecho al que se apunta. P. ej., mientras percibo que este papel es blanco, mi mente y el hecho, el ser blanco del papel, ejemplifican conjuntamente el universal percibir. Esta alternativa fracasa en todos los casos en que el hecho apuntado no está ahí, no existe, como en la percepción errónea, creencia falsa, imaginar, etc. Las entidades posibles de mi ontología no pueden salvar la alternativa de un fracaso que es efectivamente inevitable; ya que una mera posibilidad no puede mantener una relación. La segunda alternativa supera la dificultad al sacar ventaja de una diferencia esencial entre un nexo fundamental y una relación. [...] La frase ‘P o no-P’ es verdadera. [...] La disyunción no es una relación, sino un nexo fundamental. Esto muestra la idea. Un nexo fundamental puede unir una mera posibilidad, cosa o hecho, a una cosa o hecho⁸⁴⁴.

Es decir, Bergmann habla de un tipo de conexiones que son los nexos fundamentales y da estatus ontológico a la posibilidad, dice que la posibilidad tiene ser (“En mi mundo un hecho que no está ahí sin embargo existe, aunque sólo en el modo de la posibilidad, que es por supuesto el de status ontológico más bajo de todos”⁸⁴⁵); mientras que Grossmann sostiene que las posibilidades no existen en ningún sentido, aunque podrían hacerlo, y el fundamento ontológico de ello –pues la potencia presupone la actualidad, ésta tiene que ser anterior– está en que no contradicen las leyes categoriales del mundo, mientras que sí lo hacen los estados de cosas imposibles. Es decir, Grossmann resuelve este problema de otra forma, dividiendo las relaciones en dos tipos según su carácter normal o anormal. Entre estas últimas se encuentra la de intencionalidad, que permite unir algo que existe, el acto –o, más concretamente, su contenido– con algo que no existe en ningún sentido, si bien es cierto que podría existir.

Al hablar del estatus ontológico de la posibilidad, Bergmann quiere dar cuenta del carácter bien formado de algunas expresiones en el lenguaje, que no corresponde a otras. Dice, por ejemplo:

‘Verde y cuadrado’ es una frase; ‘verde y o’, otra. La primera está bien formada; la segunda, no. Si una frase está bien formada o no depende de nuestro lenguaje. Nuestro lenguaje es lo que es porque el mundo es lo que es. Debe por eso haber algo en el mundo que sea el fundamento ontológico de esa diferencia notable entre las dos frases. En este sentido, la frase crucial representa algo. No quiero decir nada más cuando digo, en el lenguaje tradicional de la

⁸⁴⁴ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 136.

ontología, que representa un universal *posible*. Esto hace de la *posibilidad* un modo de existencia⁸⁴⁶.

Es cierto que el hecho de que una expresión del lenguaje esté bien formada, la potencia para existir de aquello que ésta representa ha de tener algún fundamento, como también Grossmann reconoce, pero para ello no hace falta dotar de cierto status ontológico a la posibilidad, sino que basta considerar que su corrección o su capacidad de existir se basa en que cumple, es consistente o no contradice ciertas leyes, a diferencia de otras frases que ni siquiera representan un estado de cosas posible porque son sólo una sucesión caótica de letras y espacios. Es decir, hay determinadas leyes que permiten el estado de cosas representado por una proposición bien formada, aunque luego éste no se dé, por ejemplo, porque no cumpla ciertas otras leyes.

Es decir, la noción de posibilidad de Grossmann es paralela a la que tiene de necesidad como aquello que se sigue de determinadas leyes⁸⁴⁷. Si esto es así, pueden distinguirse tantos tipos de posibilidad como leyes se tomen en consideración. Como dice Grossmann, “tantas como áreas de investigación haya”⁸⁴⁸. En el caso de la corrección de una expresión lingüística, la posibilidad de aquello que representa descansa en el cumplimiento de las leyes ontológicas o categoriales del mundo.

En base a esto se ve que concibe las propiedades modales de la posibilidad (y necesidad) de los estados de cosas como algo *relativo*, pues dependen del cumplimiento de estas leyes, y dice que éstas *podrían ser diferentes a como son* (por ejemplo, “si las leyes de la ontología fuesen otras distintas de las que son, entonces distintos estados de cosas serían necesarios y posibles”⁸⁴⁹). Fundamenta esta tesis en el hecho de que podemos efectivamente concebirlas (aunque no imaginarlas) de manera distinta, es

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁴⁷ También distingue otro sentido de necesidad como inimaginabilidad, es decir, inhabilidad para imaginar que cierto hecho no se dé, por lo que también se trata de una noción de necesidad relativa, en este caso, dependiente de la mente humana. Esto ocurre, según Grossmann, por ejemplo, con las leyes de la ontología o las verdades sintéticas *a priori* (pues no podemos imaginar, por ejemplo, ni que una propiedad ejemplifique un individuo en lugar de que ocurra al revés, ni que el verde no sea un color o que lo que tiene color no tenga forma). También las verdades de la lógica y la matemática frente a las proposiciones de la ciencia son necesarias en este sentido según Grossmann, pues no puedo imaginar, por ejemplo, un estado de cosas contradictorio, aunque sí lo entienda. Hay que notar que Grossmann admite la posibilidad de que haya algún estado de cosas posible pero inimaginable, como podría ocurrir, por ejemplo, en la física de partículas. Otra noción de necesidad tratada por algunos filósofos como Kripke es la que trae en juego el concepto de los ‘mundos posibles’. En este sentido se considera un estado de cosas necesario si se da en todos los mundos posibles, imaginables, como Grossmann afirma y, por ello, este concepto de necesidad es dependiente del que tiene en cuenta nuestra capacidad de imaginar. Cfr. Grossmann, R., CSW, pp. 265-268.

⁸⁴⁸ Grossmann, R., CSW, p. 370.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 370.

CAPÍTULO XV: EL PROBLEMA DE LOS OBJETOS INTENCIONALES INEXISTENTES...

decir, podemos pensar en ontologías alternativas, y también es ontológicamente posible que se den mundos con una lógica diferente. Esto se observa según él porque entendemos no sólo las contradicciones, sino incluso las expresiones mal formadas, es decir, sabemos a qué se refieren, nuestra inteligibilidad las alcanza –y por eso precisamente sabemos que no pueden representar ni unas ni otras estados de cosas–. En palabras de Grossmann:

La inteligibilidad no sólo llega más allá de las leyes de la lógica, incluso llega más allá de las leyes de la ontología. (Contrariamente a G. Bergmann, 1981). No sólo entendemos qué ocurriría si las leyes de la lógica fueran otras distintas de las que son, aunque no podemos, por supuesto, imaginar tal estado de cosas; incluso entendemos qué ocurriría si las leyes de la ontología fueran otras distintas de las que son⁸⁵⁰.

A partir de esto se puede ver que Grossmann (y también otros como Twardowski, en tanto que distingue los contenidos mentales de los objetos) están de acuerdo con la tesis que defiende Millán-Puelles de que algo carente de todo ser efectivo (por ejemplo, objetos contradictorios, imposibles o simplemente fácticamente inexistentes por incumplimiento de algún tipo de ley) puede tener un auténtico ser-objeto, puede ser objeto intencional de la conciencia. Podemos pensar en cosas imposibles: “Ni el concebir lo imposible es imposible, ni es impensable el concebir lo impensable”⁸⁵¹.

Este modo de entender la posibilidad de Grossmann no implica, por tanto, que se otorgue algún tipo de ser, de estatus ontológico, ni siquiera uno que sea menor que la existencia, una existencia posible, a los estados de cosas meramente posibles, al contrario de lo que mantiene Bergmann, sino que no tienen ser en absoluto, aunque pudieran tenerlo. Dice Grossmann: “La existencia posible es, no algún tipo de existencia extraordinaria, sino la posibilidad de existencia ordinaria”⁸⁵². Es decir, el ser posible, el poder tener ser es muy distinto a tener ser o existencia posible, porque ser posible significa no existir en absoluto.

Este error de dotar a las posibilidades de algún tipo de estatus ontológico viene ya de antiguo. Cuando, por ejemplo, Avicena distingue un tercer estado en que se encuentran las esencias –además de en las cosas y en el entendimiento– al ser tomadas en sí mismas, concede un tipo de ser a la esencia (*esse essentiae*). Este estado de la

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 365.

⁸⁵¹ Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, p. 178.

⁸⁵² Grossmann, R., CSW, p. 372.

esencia se confunde, se asimila con la posibilidad, entendiendo la existencia como un mero accidente, añadido o complemento extrínseco a ellas. Así se comienza un tipo de pensamiento posibilista, esencialista, frente al de Averroes (para el que las sustancias tienen el ser de suyo, por ser lo que son), según el que las esencias preexisten de alguna manera a la existencia, de forma que los posibles actualizados son esencias a las que les ocurre que existen.

Sin embargo, como Grossmann sostiene, los posibles no son entes, cuando algo todavía no existe, ni siquiera hay un posible, pues hasta que algo no es real no tiene un modo de ser. Es decir, la esencia es creada junto con la existencia, una no se da sin la otra. Las esencias no están presupuestas, no son el origen ni la condición previa de los existentes, el ser no es un estado posible de ellas y, por ello, a los posibles no les pasa nada al ser creados; las cosas reales no son posibles hechos realidad, sino que no hay nada presupuesto al acto de creación, ni siquiera las esencias. Lo único que hay, que preexiste es una capacidad real del sujeto; la esencia posible es un acto de pensar que es real como acto o, en el caso de los estados de cosas posibles, ciertas leyes que se dan. Esto es lo que significa que la creación tenga lugar de la nada. Es novedad, estreno, un después sin antes, como dice Inciarte⁸⁵³.

También Inciarte llama la atención sobre el hecho de que, incluso después de la creación, cuando ya hay algo, sigue estando vigente la nada, pues ese algo que hay volvería a ella si fuera lo único que existe. Así explica Inciarte que el “ser creado” del mundo no se da en un momento pasado de una vez por todas (dice que esta concepción de la creación se corresponde con la visión deísta, puramente científica de ella), sino que esa acción se da de manera continua en presente, no se deja atrás como algo de lo que pudiera independizarse: “Significa que *es* creada; no que haya sido creada. Que sin creación (activa) no habría creación (pasiva), que sin creador no hay creación”⁸⁵⁴. Porque, precisamente por ser de la nada, por no tener ninguna consistencia de suyo, para ser tiene que huir de sí misma, tiene que superar la nada continuamente. Aquí se puede apuntar a una similitud entre los conceptos (o los iconos, dice Inciarte, que presentan algo sin necesidad de parecerse a ello) y la creación entendida de esa manera metafísica o necesitada continuamente de la acción creadora (que es, precisamente, lo que pone a la vista el arte abstracto, según Inciarte, y lo que otorga a éste de un carácter sacro), en

⁸⁵³ Cfr. Inciarte, F., IPS, p. 170.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

CAPÍTULO XV: EL PROBLEMA DE LOS OBJETOS INTENCIONALES INEXISTENTES...

la medida en que ambos son semejanzas no semejantes a aquello a lo están referidos: en el caso de la creación, como dice Inciarte, de Dios: “¿Qué es propiamente [la creación]? Nada. Pura imagen del creador. Similitud sin semejanza”⁸⁵⁵.

Por otra parte, la solución al problema de los objetos intencionales inexistentes de la mente que entiende la posibilidad o la subsistencia como ciertos modos de ser resulta, además de inviable por lo que hemos visto, tampoco definitiva para resolverlo, ya que una relación que conectara la mente como entidad existente y alguna otra entidad con alguno de estos modos de ser podría calificarse también de ‘anormal’ o peculiar en tanto que sus términos no son simplemente entidades existentes, como lo son habitualmente los de la mayoría de las relaciones. Es decir, esta propuesta no consigue su objetivo, que era evitar la admisión de relaciones anormales, sino que lo replantea, al volverse necesario en ella una explicación de cómo es la relación que se da entre entidades existentes y subsistentes o posibles.

A pesar de que Grossmann sigue a Twardowski en su distinción entre contenidos y objetos, tanto aquél como Inciarte se separan de él cuando dice, anticipando la tesis de Meinong de la independencia de lo que algo es de su ser, que los objetos inexistentes han de tener propiedades para poder explicar así precisamente lo que les determina a la inexistencia (por ejemplo, la causa de la inexistencia del círculo cuadrado sería para Twardowski justamente el hecho de que tenga a la vez estas dos propiedades contradictorias). Según Meinong, estos objetos que no tienen ningún tipo de ser (ni la existencia ni la subsistencia) tienen efectivamente propiedades, por ejemplo, la propiedad de pertenecer a una determinada categoría (ser un objetivo, por ejemplo), y por ello dice que puede haber conocimiento sobre ellos (la teoría de las entidades como teoría de las intenciones se ocupa de ellos, independientemente de su estatus ontológico)⁸⁵⁶. También Bergmann parece afirmar que es posible que una entidad que no exista ejemplifique propiedades. Dice, en concreto, que es posible que el individuo *a* (un fantasma) sea blanco porque es dependiente de la mente. La razón de que esto sea verdadero (que el fantasma sea blanco) es la siguiente, según sostiene: “Dado que *a* es dependiente de la mente, es decir, dado que no existiría a menos que fuera presentado,

⁸⁵⁵ *Ibid.*, IPS, p. 175. Cfr. también p. 187.

⁸⁵⁶ Grossmann, R., ME, p. 112.

es plausible decir al menos que efectivamente ejemplifica los caracteres con los que se presenta”⁸⁵⁷.

Inciarte y Grossmann se oponen a esto. El primero dice, por ejemplo: “Si Sócrates no existe, es imposible que tenga o deje de tener nada en absoluto, y menos, si cabe, la propia existencia”⁸⁵⁸. Y también Grossmann sostiene que las entidades inexistentes no tienen ninguna propiedad ni se encuentran en relaciones (excepto en la de intencionalidad):

Recuérdese que yo creo en las dos leyes ontológicas siguientes: (L1) Las cosas que no existen no tienen propiedades. (L2) Las cosas que no existen no pueden ser idénticas a ninguna otra⁸⁵⁹.

No tienen propiedades –dice Grossmann–, sino que, más bien, *son imaginadas como teniéndolas*, y en este último caso no viene implicada la existencia de la cosa descrita. Es curioso, por otro lado, que Grossmann diga que los objetos inexistentes no pueden ser autoidénticos, que no pueden darse en esta relación porque no son algo (“Los objetos no-existentes, en la misma medida en que no pueden tener barba, vivir en el Polo Norte, etc., tampoco pueden ser autoidénticos”⁸⁶⁰), pero que sí pueden ser cuantificados: “Las cosas no existentes se pueden cuantificar porque caen bajo la noción de objeto de la mente”⁸⁶¹.

Grossmann divide las proposiciones existenciales negativas verdaderas en dos tipos, según incluyan un particular (que no existe) o una descripción suya (y en este caso, el hecho es cuantificado: “Contiene el cuantificador *el*, una variable, el nexos de ejemplificación, y la propiedad *F*”⁸⁶²). En este último caso surge el problema de qué variable está implicada, la variable entidad o la variable objeto, y Grossmann dice que ningún análisis en que ellas intervengan resulta adecuado: en un caso, porque es contradictorio (uno se refiere a una entidad de la que va a decir que no existe: la entidad que es una montaña de oro no es un existente) y, en el otro, porque presupone la admisión de que lo que no existe tiene propiedades (el objeto que es una montaña de oro no existe). Russell propone resolver este problema interpretando la negación como una negación externa (no es el caso que una entidad sea una montaña de oro). Pero

⁸⁵⁷ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 323.

⁸⁵⁸ Inciarte, F., TSL, p. 174.

⁸⁵⁹ Grossmann, R., EW, p. 141.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 145.

CAPÍTULO XV: EL PROBLEMA DE LOS OBJETOS INTENCIONALES INEXISTENTES...

Grossmann se adhiere a la opinión de aquellos que mantienen que no es lo mismo decir que cierta entidad, por ejemplo, la montaña de oro no existe (donde “montaña de oro” funciona como un nombre, referido, por tanto, a un determinado objeto), que decir que ninguna entidad es una montaña de oro, que no es el caso que haya una entidad que lo sea (donde “montaña de oro” funciona como una propiedad y, por tanto, se concibe como general y repetible), pues en el primer caso entresacamos un objeto para decir de él que no existe. Grossmann resuelve el problema diciendo que en estos casos no se adscribe una propiedad a la cosa, sino que se le adscribe la “característica” de ser imaginada como siendo tal y tal⁸⁶³.

Respecto a las proposiciones existenciales negativas, considera que es falso el principio implícito en la visión de Meinong según el que las entidades constituyentes de entidades complejas como los objetivos han de tener algún tipo de ser⁸⁶⁴ (*Aussersein*, como un tercer modo de ser además de la existencia y la subsistencia) para poder ser constituyentes de un objetivo que se da (que subsiste según Meinong). Grossmann observa, frente a esto, que las relaciones entre los constituyentes de un estado de cosas, o entre estados de cosas que forman parte de hechos complejos son también anormales, por lo que no relacionan siempre entidades existentes.

Grossmann elimina la paradoja en estos casos de negación de la existencia de una entidad al decir, frente a Twardowski y Meinong, siguiendo la teoría de las descripciones de Russell, que este tipo de proposiciones *no mencionan individuos o particulares no existentes*, sino sólo las *propiedades* con que estos se presentan (como Russell decía, aquí lo que está presente es una descripción y no un nombre propio), de modo que la existencia se refiere a ellas y no a ninguna cosa individual. Por esto dice, por ejemplo, que “si juzgar que no existen cuadrados redondos implica una presentación, deberá ser la presentación de la propiedad de ser cuadrado y redondo, y no una presentación de individuos cuadrados y redondos”⁸⁶⁵.

El problema es que la solución de Russell sólo sirve para eliminar particulares inexistentes, pero no propiedades complejas ni estados de cosas que no existen, por lo que el problema de los objetos intencionales inexistentes sigue existiendo para este tipo de entidades. Por ejemplo, la propiedad de ser ‘cuadrado y redondo’ es una propiedad compleja posible o el estado de cosas “el cuadrado redondo es redondo y cuadrado” es

⁸⁶³ Cfr. *Ibíd.*, p. 148.

⁸⁶⁴ Grossmann, R., ME, pp. 112-113.

⁸⁶⁵ Grossmann, R., SM, p. 148.

también posible, pero ninguna entidad ejemplifica aquella ni esta proposición representa ningún hecho.

Grossmann dice que no puede haber particulares *posibles* en el mismo sentido en que se habla de propiedades o estados de cosas posibles porque comparte la opinión de Bergmann de que “cualquier entidad posible sería necesariamente compleja si fuera actual”⁸⁶⁶, pero no hay particulares complejos (ya que dos particulares en una combinación producen un estado de hechos posible). Los particulares críticos –tal y como los llama Bergmann– son precisamente particulares.

Bergmann considera que estos particulares críticos, implicados en casos de percepciones existenciales erróneas o de afirmaciones correctas de la inexistencia de un objeto, son, por una parte, *dependientes* de la mente pero, por otra, *externos* al aparecer en hechos no-mentales y ejemplificar caracteres no-mentales⁸⁶⁷. Por tanto, aunque parezca paradójico, hay que decir que algo puede ser externo y depender de la mente por no ser real, actual. (Esto tiene similitud con la tesis de Millán-Puelles que vimos según la que hay que decir que la irrealidad sensible ha de ser auténticamente material aunque sea irreal. De la misma manera, también hay que decir aquí que algo ha de ser auténticamente externo aunque no exista).

Bergmann recalca que esta dependencia del acto mental por parte de la intención no se da en todos los casos, sino sólo en los de este tipo de error existencial, por lo que no es cierto que “cualquier acto cree su intención o que ésta dependa de aquél causal o lógicamente”⁸⁶⁸. Y también dice que el criterio para descubrir estos particulares críticos como tales es contextual, por lo que no los considera como un subtipo ontológico de particulares, esto es, como una subcategoría.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁶⁷ Bergmann, G., *Logic and Reality*, p. 324.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 323.

CAPÍTULO XVI

LA NOCIÓN GENERALÍSIMA DE OBJETO Y EL CONCEPTO TRASCENDENTAL INTENSIVO DE SER

Para oponerse a la idea de Meinong de que los objetos inexistentes tienen propiedades, Grossmann tiene que mantener que el ser objeto de un acto mental no es una propiedad de lo representado, no añade nada a ello, ni lo convierte en real:

Y así como ser una entidad, ser un existente, no es una propiedad, así también ser un objeto, ser algo ante la mente, no es una propiedad. Decir de algo que es un objeto no es atribuirle una propiedad, ni siquiera atribuirle una propiedad categorial. Antes bien, es decir que está en cierta relación con una mente (con unas mentes)⁸⁶⁹.

Y también dice:

Hablando correctamente, no hay una propiedad tal como la propiedad de ser pensado de cierta manera⁸⁷⁰.

Millán-Puelles afirma también lo mismo:

El ser-objeto no es, ni puede ser, algo real en lo que se comporta como objeto, porque, según ya vimos, propiamente no es nada en lo que así se comporta, ni siquiera en el caso de los objetos reales, los cuales, justamente por ser reales, no permiten que su respectivo ser-objeto ponga, o suprima, algo en su propia entidad. Y por lo que atañe a lo irreal, es cosa bien evidente que no cabe que sea real algo que es suyo, ni siquiera su *objicti*⁸⁷¹.

En todo caso la objetualidad modifica al cognoscente, pero no es un accidente de la cosa pensada misma. Lo mismo ocurre respecto a los estados de cosas, que no constituyen ninguna propiedad, ya que estos pueden no darse. Grossmann considera, en consecuencia, que la noción de objeto no representa ninguna categoría, aunque es una variable última irreductible junto con la existencia. Dice, además, que aquella (y no el ser) es la noción más *general*, puesto que abarca tanto lo existente como lo que no lo

⁸⁶⁹ Grossmann, R., EW, p. 141. Véase también CSW, p. 337.

⁸⁷⁰ Grossmann, R., EW, p. 148.

⁸⁷¹ Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, p. 176.

es⁸⁷². Esta concepción recuerda a la de Meinong de los objetos, en tanto que éste, desde la intención de adoptar una amplitud total de perspectiva, quiere hacer una teoría del objeto puro como un paso más allá de la metafísica al prescindir de la consideración de la realidad o irrealidad de las cosas.

Sin embargo, la adopción del punto de vista más amplio posible que éste persigue no se logra haciendo abstracción del ser, pues esta supuesta generalidad que se alcanza sería entonces una generalidad vacía. Si, en busca de la máxima generalidad, se abstrae hasta el punto de omitir el ser, uno se queda con la nada, es decir, no se queda con nada. No se puede hablar de lo que existe y lo que no como si ambos estuvieran al mismo nivel como especies de un género supremo máximamente universal, el objeto puro, que deja al margen el ser y el no ser, pues lo que no existe no constituye ninguna especie, no es una concreción particular de un caso general porque ni siquiera es un caso; en tanto que no existe no es susceptible de ser clasificado por sí mismo, a no ser que se haga por referencia a algo que existe. Es decir, esta visión comete el error de considerar como una alternativa lo que no se da.

Millán-Puelles apunta al carácter metafísico –y no al margen o más allá de la metafísica– de la teoría del objeto puro, que nos lleva a ver que se da, dentro del plano conceptual, una primacía del concepto del *ser* frente al de lo irreal. Esta prioridad, que se concreta en que aquélla es parte de la metafísica, no puede negarse, y se observa en varias cosas: por una parte, porque pensar el ser, lo real es condición de posibilidad de todas las demás intelecciones, como dice Millán-Puelles⁸⁷³. Y, por otra, porque el mismo concepto de objeto puro –que pretende caracterizarse por su amplitud al hacer abstracción tanto de lo real como de lo irreal– presupone ya la noción de realidad, pues el darse a la conciencia –que es lo característico de los objetos– implica que ha tenido lugar cierto acto mental, es decir, supone la realidad de éste. Es decir, la misma posibilidad de los objetos se da por referencia a la realización de un acto de conciencia, pues sin éste aquélla se desvanece.

La universalidad más amplia se alcanza con el ser; todo aquello sobre lo que versan las ciencias particulares tiene ser, y éste es aquello que no admite alternativa. Pero el ser no constituye tampoco ningún género, pues si todo lo que hay es ente (y no

⁸⁷² Grossmann, R., CSW, p. 337.

⁸⁷³ Cfr., Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, pp. 34-35.

CAPÍTULO XVI: LA NOCIÓN GENERALÍSIMA DE OBJETO...

hay nada más fuera de él porque el ser no es simplemente un estado de la esencia), éste no puede ser un género, sino que es supragenérico, trascendental, abarca todos los géneros⁸⁷⁴. Además, considerado en un sentido real, su universalidad no es meramente extensiva, no tiene la universalidad propia de un concepto lógico, esto es, una generalidad puramente indeterminada, sino, según considera Inciarte, intensiva, que no supone ningún empobrecimiento, pues en ella como última diferencia se encuentra conservada toda la diferenciación de las formas a la manera de un sistema de sistemas⁸⁷⁵, indica plenitud en la medida en que a través de ella son dadas todas las perfecciones de las cosas.

Ésta es la diferencia que se da entre dos tipos diferentes de conceptos, los *categoriales*, propios de la lógica, para los que vale la regla de que, a más extensión, menos intensión o contenido, y viceversa; y los *trascendentales*, a los que no se les aplica esta regla. Para tratar acerca del ser en sentido real, como actualidad, es decir, como aplicado a los individuos y no simplemente a las proposiciones⁸⁷⁶, hay que pasar a la perspectiva trascendental, pues respecto a los conceptos de este tipo es posible que lo máximamente universal y común sea a la vez lo más intensivo y propio (en tanto que contiene todo lo demás, todas las demás formas que se encuentran bajo él como potencia actualizándolas). Hegel no tiene presente esta diferencia, como se observa cuando considera el ser como un género, cuya universalidad implica vaciedad, carencia de contenido, por lo que lo acaba identificando con la pura nada. Aunque no saca las mismas conclusiones que Hegel, también se ve que Grossmann lo piensa como algo indeterminado, en tanto que no tiene ninguna propiedad ni lo es él mismo. Dice:

Pero del hecho de que el ser es indeterminado no se sigue que no puede tener ser. Aunque es verdad que la entidad *entidad* no es esto, aquello o lo otro, no se sigue que no existe. La entidad *entidad*, como he subrayado antes, es una entidad⁸⁷⁷.

Inciarte sostiene que al trascender el ámbito categorial puramente lógico se produce una inversión en la que aparece lo que es más alto lógicamente no sólo como lo

⁸⁷⁴ Con este rechazo a considerar el ser como un género “la metafísica esquiva *ab initio* lo que, con todo, constituirá también su continua tentación: la concepción de su tema capital como lo supremamente abstracto y vacío y, por lo tanto, de adecuado encuadramiento en un esquema lógico-formal”. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 147.

⁸⁷⁵ Cfr. Inciarte, F., FF, p. 76.

⁸⁷⁶ Una pista o indicación de que este ser está implicado se produce cuando entra en consideración el tiempo, ya que éste no afecta a los estados de cosas que expresan las proposiciones y, en consecuencia, al ser en sentido veritativo, pero sí a los individuos.

⁸⁷⁷ Grossmann, R., EW, p. 153.

más bajo ontológicamente, sino también como lo más particular o menos amplio. Lo más bajo lógicamente, en cambio, aparece como lo más general ontológicamente⁸⁷⁸. Y esto general ontológico es al mismo tiempo lo más concreto; generalidad y concreción no se encuentran opuestos en este plano, pues en él se abre paso a la consideración de algo que es general-analógico.

Inciarte ejemplifica esto en unos casos del ámbito de los seres vivos y de las artes prácticas y poéticas, y dice que “la característica de la amplitud mayor ofrece un criterio para la generalidad sólo en sentido lógico”⁸⁷⁹. Para ver en qué sentido lo intelectual y lo político es más general que lo vegetativo y mecánico debe prescindirse del criterio de la pura amplitud externa en favor de un recogimiento o concentración mayor en la dimensión más alta. Inciarte explica que en estos casos esa mayor generalidad consiste en que “el alma sensitiva y vegetativa son ambas la intelectual según la posibilidad, al igual que la dotación de órganos es el alma vegetativa según la posibilidad. En el hombre el alma espiritual... es toda la realidad (perfección) del sistema sensitivo y vegetativo, así como en las plantas el alma vegetativa... es toda la realidad del cuerpo físico dotado de cierta manera”⁸⁸⁰.

Inciarte detecta en distintos momentos de la obra de Tomás de Aquino estos distintos niveles lógico y ontológico de consideración del ser, que se reflejan en su tratamiento de él al principio únicamente como respuesta a la pregunta *an sit* o como lo más general, como una especie de género, y después como aquello que pertenece a algo de la manera más interna y propia, cuando se entiende el *esse* como el ser real de cada cosa, tomando el papel de la diferencia, con un carácter diferenciado y diferenciante⁸⁸¹. Por esto considera que el auténtico principio de individuación, de constitución individual de las cosas no es la materia (responsable más bien de su multiplicación o plurificación), sino el ser que, como último acto y no como algo añadido desde fuera, contiene y, por tanto, unifica y concentra todas las demás formalidades en sí mismo. Por

⁸⁷⁸ Inciarte, F., FF, p. 77-78. “Pero tan pronto como el ámbito categorial es trascendido, aparece por sí misma la inversión de las relaciones de generalidad”.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁸⁸¹ Llano advierte, frente a algunos tomistas como Manser, que la distinción real entre esencia y existencia no corresponde a la distinción entre el sentido veritativo y existencial de ser, entre la existencia veritativa y el ser como acto, ya que aquélla pertenece al plano propiamente ontológico, del *esse proprium*, es decir, es una distinción entre dos principios *reales* de las cosas, por lo que no puede corresponder con la distinción entre lo lógico y lo ontológico. Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 248-253.

CAPÍTULO XVI: LA NOCIÓN GENERALÍSIMA DE OBJETO...

ello dice que se le podría llamar “*esse individuum*”⁸⁸². Desde esta perspectiva, el ser no puede considerarse como un mero accidente, como ocurre en otras concepciones, sino más bien como la sustancia de la cosa.

Desde esta concepción del ser se entiende que pueda decirse que nos resulta desconocido en su fundamento más interno, pues es mucho más que aquello que da meramente la respuesta a la pregunta *an sit*, hace referencia a algo más que el puro hecho de existir, del que no hay más que saber. El conocimiento de este hecho existencial no proporciona ningún conocimiento del ser real de la cosa a la que el hecho se refiere. Como dice Llano, “la proposición nos transmite cierto conocimiento acerca –al menos– de la esencia nominal de los objetos existentes en tal universo de discurso. Pero, ni aún así, se nos da a conocer qué significa realmente ser para esos individuos”⁸⁸³. Sólo podemos conocer en abstracto, no de manera intuitiva lo que es eso general-concreto que es el *esse* como actualidad de todas las formas. Es el acto de todos los actos que es idéntico con la existencia, pero una existencia que no es el puro hecho que puede ser alcanzado mediante la experiencia inmediata. Así, entre la particularidad concreta y la generalidad abstracta que se constituyen como un par de opuestos en el plano lógico, se encuentra lo general-analógico, lo universal-concreto que es el ser en su sentido más rico y más pleno, y que sólo es alcanzado en el nivel propiamente metafísico. Es decir, sólo en este plano puede aparecer lo común, lo que conviene a todos como diferenciado (analógicamente) y diferenciante para cada uno.

Como mantiene Inciarte, el ser en sentido real (que en la filosofía de Aristóteles se asimila a una determinada consideración de la sustancia como acto) se descubre en esta transformación que se produce cuando se dejan de lado los contenidos, el qué que puede captarse en una definición unívoca, y se toma en su lugar la modalidad, el cómo, las relaciones estructurales entre los elementos materiales y formales, abriendo el camino de la analogía que culmina en el acto puro, la actividad pura autosubsistente que no depende de ningún contenido y que Inciarte relaciona con lo verdaderamente originario, lo imprevisible o absolutamente novedoso que constituye, además, lo característico del auténtico arte, que no es resultado de la mera aplicación de una técnica⁸⁸⁴.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 156.

⁸⁸³ Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 235.

⁸⁸⁴ Inciarte, F., TSL, pp. 28-29.

Por tanto, de los diversos sentidos del ser que Aristóteles distingue en la *Metafísica* (que no tienen que ver con los grados disminuidos de él que Grossmann critica como la subsistencia, etc.) se puede ver que el ser en el sentido de las categorías no es el fundamental en metafísica, pues está relacionado más bien con los contenidos, y el ser como objeto más propio de esta disciplina no hace referencia a ningún contenido. Además, esta división más bien lógica de las entidades no da cuenta de la unidad efectiva de los seres, sino que de ella resulta una comprensión de ellos de manera dual, como un compuesto o suma de elementos –materia y forma, sustancia y accidentes–.

Descartados también el ser *per accidens*, y el ser en sentido veritativo, pues, como estudiamos, éste hace referencia al ser considerado no por sí mismo, sino desde el punto de vista del pensamiento, es decir, tomando en cuenta la intervención de la conciencia en tanto que, por ejemplo, es verdadero afirmarlo, sólo queda el sentido del ser como acto. El hecho de que Aristóteles en la *Metafísica* interprete la forma, la esencia de los seres –que constituye su sustancia en sentido propio– como acto apunta a la consideración de este sentido del ser como el primario (el analogado principal) que, además, fundamenta la unidad de los seres. Así, al contemplar la relación entre materia y forma o accidentes y sustancia desde la perspectiva de la potencia y el acto, al considerar el ser como acto y no sólo como sujeto de predicación, la metafísica pasa, como dice Inciarte, de un nivel nominal, de predicación, al nivel verbal que evita toda tendencia cosificadora⁸⁸⁵.

En tanto que la ontología pura de Grossmann –pura, porque no va más allá de ella o incluso se queda en su dimensión meramente lógica– no da cabida a la analogía, que va asociada a la noción de acto, su consideración de la existencia –tanto en su refutación de la doctrina de los diversos modos de ser, como en su tratamiento directo y explícito del ser– se limita visiblemente al punto de vista lógico que corresponde también a su tratamiento de las categorías, constituye sólo la respuesta a la pregunta *an sit* y, en consecuencia, aparece concebida como un género al que él califica como sustrato del mundo. La univocidad que se adjudica al ser –que corresponde más bien al hecho de la existencia– sustituye a la consideración análoga del ser como acto. Pero no se trata tanto de encontrar o determinar lo más general, lo más relevante ontológicamente no es esto –la noción de objeto, que permanece indiferente a la existencia–, sino lo más intensivo, lo más actual, el acto de ser.

⁸⁸⁵ Cfr. Inciarte, F., FPSA, pp. 168-169.

CAPÍTULO XVI: LA NOCIÓN GENERALÍSIMA DE OBJETO...

El ser se puede expresar, y se ha expresado de forma muy variada: a través del ‘hay’, ‘se da’, ‘existe’ o con otros verbos. Grossmann da cuenta de ello:

Es un hecho que Santa Claus no *existe* y es también un hecho que los tigres *existen*. Los mismos hechos se pueden expresar diciendo, en vez de ello, que *no hay* Santa Claus y que *hay* tigres⁸⁸⁶.

En todos estos casos se expresa *unívocamente*. Grossmann considera que sólo hay un tipo de existencia que pertenece a muchos tipos de cosas:”La existencia es el único tipo de ser que hay”⁸⁸⁷. Y es cierto lo que dice acerca de que no hay modos de ser empequeñecidos o limitados como la subsistencia o la posibilidad entendidas como estatus ontológicos disminuidos que correspondan a lo que no es, porque el ser no admite alternativa, el no ser no es de ningún modo, ni siquiera en este modo limitado.

La tesis tomista de la graduación del ser conforme a la esencia finita de cada uno de los entes no tiene que ver con estos modos de ser disminuidos que corresponderían a lo que no es, sino que, a partir de la aceptación de que el ser no tiene alternativa, llama la atención sobre el hecho de que el grado de realidad, de actualidad de los distintos entes no puede ser el mismo, sino que depende de sus respectivas esencias y de la actualización de sus capacidades propias. Como lo explica Llano:

Cada una de las cosas tiene el ser real a su modo, si bien todas convienen precisamente en ser. Todas las cosas realmente existentes poseen su acto de ser, el ser propio e inalienable de cada una; todas ellas participan en el ser, pero se diferencian en su ser⁸⁸⁸.

Esto se ve claramente al considerar entidades con mayor o menor grado de unidad. Por ejemplo, no tiene la misma intensidad de realidad un árbol que una arboleda, pues ésta requiere de la intervención del entendimiento, que lleva a cabo una unión de razón *cum fundamento in re*. Lo mismo ocurre respecto a otras realidades como el tiempo extendido (frente al tiempo objetivo o metafísico), los eventos o el movimiento, que implican la mediación de la conciencia y, por tanto, tienen menor grado de entidad, como observa Inciarte. Caer en la cuenta de estos distintos grados de realidad explica precisamente que podamos hablar de lo inexistente, que es lo que sólo existe en dependencia del pensamiento. Desde esta perspectiva se puede decir que la univocidad con que se afirma la existencia de todas las cosas pertenece únicamente al *modus dicendi* o a las segundas intenciones (al modo subjetivo de considerar un objeto,

⁸⁸⁶ Grossmann, R., EW, p. 117.

⁸⁸⁷ Grossmann, R., CSW, p. 9.

⁸⁸⁸ Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 258-259.

es decir, es dependiente de la mediación mental), pero no a la realidad de lo dicho. Por ello, como tanto Inciarte como Llano sostienen, es necesario que la filosofía analítica deje de considerar el ser sólo en un sentido lógico-lingüístico (el rechazo de la esencia real tiene su fuente precisamente en esta limitación al sentido puramente proposicional del ser, por lo que se basa en una petición de principio) para plantearse a fondo la decisiva pregunta, situada en un plano real y no meramente lingüístico: “¿qué significa *ser* para una cosa real?”⁸⁸⁹.

Además, la referencia a los sentidos del ser que distingue Aristóteles proporciona una riqueza en el estudio del ser que corresponde a la variedad actual de los fenómenos⁸⁹⁰, si bien sigue siendo cierto que el no-ser no constituye algo además del ser y, por tanto, no hay grados disminuidos del ser entre la existencia y la inexistencia. Llano, por ejemplo, observa que el reconocimiento de esta pluralidad en los modos de darse el ser, que abarca en sí también lo que simplemente ocurre o acontece y no es, por tanto, por su misma esencia (esto es, los entes *per accidens*), lleva consigo una cierta concepción del mundo, nos hace darnos cuenta de la diferenciación y el carácter hasta cierto punto indeterminado, no necesario del mundo, que “no es un perfecto ensamblaje de esencias puras, penetrables de punta a cabo por la razón”⁸⁹¹. Real no sólo es lo actual, sino también la potencia, que fundamenta posibles actualidades. Por tanto, admitir este fundamento ontológico que Grossmann mismo reconoce a lo que puede darse (ya sea de manera próxima o lejana) implica admitir el carácter análogo del ser, sin que por esto se invalide la tesis de Grossmann de que lo posible en tanto que tal no es actual de ninguna manera, sino en todo caso sólo como su fundamento u origen en el caso de los seres finitos.

La diversificación del ser en atención a las categorías no implica tampoco según Inciarte la necesidad de distinguir dos tipos de ser distintos, subsistencia e inherencia, que correspondieran a la sustancia y a los accidentes respectivamente, por lo que no se puede decir que Inciarte caiga en el error que denuncia Grossmann de afirmar distintos

⁸⁸⁹ Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 256.

⁸⁹⁰ Llano observa que, mientras que el criterio de clasificación adoptado por los analíticos al tratar del ser es puramente lingüístico; la división de Aristóteles en cuatro grupos de sentidos toma correspondientemente cuatro criterios distintos de división, dos de los cuales (ens *per accidens* y el ser en sentido veritativo) responden a una perspectiva lógica, y otros dos (ser según las formas de predicación y el ser en potencia y en acto) se sitúan en un plano ontológico, es decir, se refieren a la realidad (y, en consecuencia, constituyen el objeto de la metafísica, excluyendo los otros dos), en una sucesiva gradación de fundamentación. Cfr. *Metafísica y lenguaje*, pp. 153-154.

⁸⁹¹ Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 163-164.

CAPÍTULO XVI: LA NOCIÓN GENERALÍSIMA DE OBJETO...

modos de existir para diversas cosas a partir del puro hecho de que éstas tengan propiedades diferentes –por ejemplo, que la sustancia sea en sí misma y los accidentes en otro–. La diferencia de lo que es *per se* o *per accidens* y en sentido existencial o veritativo aporta matices que sirven para clarificar tanto problemas ontológicos como epistemológicos. Aquélla distinción nos sirvió para ser más precisos acerca del objeto de algunos actos mentales. Más abajo veremos cómo estos últimos sentidos –existencial y veritativo– arrojan luz en el tratamiento de los hechos negativos o, en general, de los hechos mismos.

Más cercano se encuentra Grossmann a los distintos sentidos del ser distinguidos desde ámbitos lógicos: la predicación se reduce a la relación de ejemplificación en la filosofía de Grossmann; la identidad, a este otro tipo de relación (que puede ser de varios tipos según sean informativas o no lo sean y sus términos vengán expresados por nombres propios y, por tanto, se refieran a individuos, o por descripciones), y la existencia, que es a la que se refiere, es para él el único sentido auténtico de ser, y no es equiparable, por lo que hemos visto, con el ser de la tradición clásica.

Por tanto, aunque no admita alternativa –y en esto está completamente de acuerdo con Grossmann la tradición aristotélico-tomista en la que Inciarte se enmarca–, hay que decir que el ser único se puede considerar en atención a todas estas dimensiones, lógicas y ontológicas, *de dicto* y *de re* –que aportan matices o distinciones en las que conviene reparar y que facilitan el tratamiento de muchos puntos difíciles en filosofía⁸⁹²– y, además, entendido en su versión ontológica, se da graduado, según un más y un menos conforme a la naturaleza de cada uno de los entes. Esta consideración de lo mismo que se da de manera distinta en cada uno de los seres abre el camino de la analogía del ser que consiste en que, a pesar de la diferencia de contenido de cada uno de ellos (en el caso de los seres finitos, cada uno son un qué diferente, una cosa distinta), se da una identidad de función entre ellos, por esta relación de sus elementos potenciales al principio actual, que en el ser supremo es único, es decir, se da despojado de cualquier posibilidad.

⁸⁹² Como dice Llano, “la consideración de la pluralidad significativa del verbo ‘ser’ tiene que adoptar una perspectiva más amplia, en la que encuentren acogida, junto con los sentidos proposicionales del ser, aquellos otros que se dicen de la realidad” (*Metafísica y lenguaje*, p. 146).

CAPÍTULO XVII

EL SER DE LOS HECHOS NEGATIVOS

Tanto la doctrina que adjudica diversos modos de ser a los objetos inexistentes, como la consideración de lo que existe y lo que no existe como especies de un género superior común que es el objeto puro son erróneas. No hay término medio entre el ser y el no-ser, como pretende la primera. O, mejor, lo único que hay es el ser, porque el no-ser no es. Esto significa que la alternativa entre ser y no-ser que sugiere la noción de objeto puro *no es una alternativa auténtica o real*. Si se admitiesen cosas con modos de ser distintos de la existencia, se multiplicarían las entidades que hay en el mundo, habría que afirmar que hay de alguna manera lo que no hay, y así se invalida el PNC. Por lo mismo, tampoco se puede afirmar que existan (en sentido existencial) los hechos negativos, a no ser que sea en sentido veritativo.

El PNC puede cumplir su función de exclusión porque hay algo que es único: el ser, que no tiene alternativa, a diferencia del sujeto (pues pueden darse una pluralidad de ellos) y de la esencia o los modos de ser (ya que ellos siempre tienen opuesto, son uno entre otros, un caso particular) –por esta pluralidad de sujetos y esencias ocurre precisamente el error–. Cuando se excluye algo, se muestra lo que es, descartando lo que no es, lo cual significa que lo que no es no forma parte de lo que es, no es un estado suyo o una dimensión más de la realidad, de lo que hay. Lo falso y lo verdadero son opuestos que se refieren a lo que es, el ser es su fundamento, y por referencia a éste son opuestos. Es decir, porque sólo hay lo que hay pueden decirse cosas falsas, esto es, existe el error.

Esto enlaza con el tema de la negación. Si sólo hay lo que existe y se es coherente con el descubrimiento parmenídeo de que el no ser no es⁸⁹³, no se puede decir que los hechos negativos verdaderos, las propiedades o relaciones negativas ni los

⁸⁹³ Aunque, ciertamente, puede darse con un ser veritativo, y a través de esta distinción se encuentra salida a la aporía que Parménides plantea.

particulares críticos existan en un sentido existencial del ser. Por ejemplo, cuando algo se niega de algo con verdad, se habla del ser, de lo que es, de la realidad que es lo único que hay (por ejemplo, al decir que las plantas no sienten no se habla del no-sentir de ellas, sino de su modo de ser, su naturaleza). Grossmann dice efectivamente que no hay propiedades negativas: “Afirmar que algo no tiene P no es afirmar otra propiedad, llamada no-P, de ese algo”⁸⁹⁴. La negación es una exclusión, y toda exclusión se refiere a algo que es único, los opuestos son precisamente tales porque se refieren a lo que es.

Por tanto, se puede decir desde la perspectiva de Inciarte que un hecho negativo puede ser en el sentido de que es verdadero afirmarlo, puede tener ser en sentido veritativo si es adecuado o tiene fundamento en la realidad, pero no porque propiamente los haya en sentido existencial; no hay que ontificar lo inexistente pues, si no, habría infinidad de entidades de este “tipo”. En esto los hechos negativos verdaderos son iguales a los positivos⁸⁹⁵.

Sin embargo, en varios lugares se observa que Grossmann dice que hay hechos negativos, que el no-ser de estos existe, aunque diga que éste no constituye una propiedad o rasgo del mundo ni, por tanto, tenga que añadirse de ninguna manera a los que se dan (y en base a esto afirma la primacía del ser):

Hay, hablando con propiedad, un hecho tal como que Santa Claus no es (idéntico a) un existente, y hay los componentes de este hecho, a saber, el cuantificador *ningún*, la variable *entidad*, el nexa *es-tal-que*, y la relación de *identidad*. (¿Es Santa Claus un componente del hecho de que no existe? No lo creo. [...]). En la medida en que estos componentes del hecho existen, se puede decir que el no-ser existe⁸⁹⁶.

También afirma:

Espero que el lector no tire este libro enfadado cuando declare ahora que asumiré simplemente que hay hechos negativos. Creo que es simplemente puro sentido común que hay tales hechos negativos como que la tierra no es plana y que tres veces tres no es diez⁸⁹⁷.

Dado que no diferencia entre los sentidos existencial y veritativo del ser, su tesis de que hay hechos negativos da lugar o invita a la confusión, provoca desconcierto por la indistinción –que se refleja en el “hay”– entre ambas formas de decir que se dan. En

⁸⁹⁴ Grossmann, R., EW, p. 152.

⁸⁹⁵ Vimos en el capítulo VII que, desde la perspectiva de Inciarte, tampoco se puede decir que los hechos *positivos* que se dan tengan ser existencial, sino que el ser que les corresponde es aquél por el que pueden ser afirmados con verdad. Desde este punto de vista tanto los hechos verdaderos negativos como los positivos están al mismo nivel, frente a los hechos falsos negativos o positivos, de los que no se puede decir que son el caso y, por tanto, carecen de ser veritativo.

⁸⁹⁶ Grossmann, R., EW, p. 154.

⁸⁹⁷ Grossmann, R., CSW, p. 355.

CAPÍTULO XVII: EL SER DE LOS HECHOS NEGATIVOS

lugar de decir que *hay* un hecho como que Santa Claus no es, Inciarte considera que es verdadero afirmarlo. Pero no por ello existen en sentido existencial estos hechos, independientemente de que sus componentes lo hagan, al igual que tampoco hay cosas inexistentes (particulares críticos): ni Pegaso se da en este sentido, ni el hecho de que él no exista.

Si esto es así, la diferencia entre los hechos negativos verdaderos (estados de cosas que contienen negación que se dan o son el caso) y los meros estados de cosas (estados de cosas que no se dan) se cifra en que, aunque ninguno de ellos tiene ser existencial, los primeros tienen ser veritativo, mientras que los segundos no, es decir, no es verdadero decir de ellos que se dan.

Al afirmar de esa manera ambigua que “hay” hechos negativos, Grossmann mantiene que los conocemos *directamente* mediante la percepción misma y no a través de inferencia o razonamiento; es decir, que la percepción de ellos es tan originaria como la de algo positivo:

Concuerdo con Sartre en este punto particular: percibimos realmente estados de cosas negativos. Puedo ver que Pedro no está presente, puedo oír que la radio no está sonando, puedo saborear que el vino no es dulce, puedo sentir que el dolor no es lancinante. Y así sucesivamente. Me parece que los actos mentales de percepción (así como otras clases de actos mentales) nos presentan estados de cosas negativos tan inmediata, tan directamente como nos prestan estados de cosas positivos. Pero tengo que admitir que no sé cómo argumentar a favor de mi convicción⁸⁹⁸.

Grossmann considera, entonces, que la negación es un rasgo del mundo, forma por sí misma una categoría irreductible⁸⁹⁹, pues no puede eliminarse en favor de propiedades o relaciones negativas, por ejemplo, por una ejemplificación negativa (pues hay hechos negativos que no contienen propiedades ni ejemplificación y, si se admite que para cada una de las propiedades y relaciones que se dan, existe también una correspondiente negativa igualmente originaria o primitiva, se multiplicarían infinitamente las entidades y la negación no podría ser unívoca), ni en favor de una relación de incompatibilidad entre estados de cosas, por ejemplo, pues en ésta la negación ya está presupuesta (algo es incompatible respecto de otra cosa si y sólo si, cuando ella se da, entonces *no* se da la otra)⁹⁰⁰.

⁸⁹⁸ Grossmann, R., EW, p. 156.

⁸⁹⁹ Dice que, al igual que ocurre con las conectivas o los cuantificadores, la negación no es una entidad que sólo ocurra en enunciados lógicos, propia de esta disciplina, sino que todas estas cosas ocurren en toda clase de hechos y, por tanto, no caracterizan a la lógica en particular.

⁹⁰⁰ Las objeciones que plantea Grossmann a estas posturas pueden encontrarse en CSW, pp.355-358.

Grossmann la describe como algo añadido desde fuera a estados de cosas (pues no es un componente suyo, ya que no corresponde a ninguna de las entidades que se dan en ellos) que es similar a una relación anormal, en tanto que se une o se añade a meros estados de cosas, estados de cosas que no se dan, para dar lugar a hechos. No obstante, se diferencia de las relaciones porque la negación puede darse respecto a toda clase de hechos, respecto a hechos que contienen todo tipo de entidades, es decir, entidades de todas las categorías⁹⁰¹.

Por tanto, según Grossmann la negación (a diferencia del no-ser, pero al igual que la existencia⁹⁰²) es de alguna manera un componente del mundo. Frente a esta visión se encuentra la de Inciarte, quien se refiere a las negaciones al tratar el tema de la relación entre la sustancia y los accidentes y, siguiendo a Aristóteles, compara estos últimos con las negaciones, de las que dice que “sólo en un sentido puramente lógico o lingüístico se puede decir que sean o existan”⁹⁰³. Dice:

En la *Metafísica* de Aristóteles se encuentran textos en los que los accidentes llegan a equipararse precisamente con las negaciones, subrayando así su inexistencia en el sentido dicho no de inherencia sino de no-existencia⁹⁰⁴.

Esto le sirve para apoyar su idea de que el conocimiento –que en ocasiones es conocimiento negativo– no consiste simplemente en una trasposición y reproducción de lo que hay en la realidad en el intelecto, pues algunas cosas como la negación no tienen su contrapartida directa en aquélla, sino que sólo se dan de manera lógica y, sin embargo, muchos enunciados que la contienen pueden ser adecuados a la realidad.

Esta concepción corresponde a la que Grossmann describe como una eliminación de la negación en el mundo para situarla en la mente en forma de actos mentales de negar o, mejor, actos de juicio negativos (de modo que no todos estos serían positivos):

Naturalmente, cabe evitar completamente el problema de cómo conocemos directamente la negación en cualquier forma que se presente en los estados de cosas negativos, si se adopta la posición extrema de que no hay nada negativo en los llamados estados de cosas ‘negativos’ [...]

⁹⁰¹ Cfr. Grossmann, R., EW, pp. 162-163.

⁹⁰² Resulta cuanto menos curioso que diga que el no-ser *no* es un rasgo del mundo, pero que sí lo son la negación y la existencia. Distingue entre nada, no-ser y negación, y dice que la primera corresponde a un cuantificador unido a la variable; el no-ser, por su parte, es la negación del ser, es la existencia negada, que es lo mismo que negar que algo sea idéntico a un existente. Y, por último, mantiene que la negación sí constituye un rasgo del mundo, un componente ontológico irreductible que es similar a una relación, como hemos visto. Cfr. Grossmann, R., EW, pp. 151-154.

⁹⁰³ Inciarte, F., TSL, p. 77.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 75.

CAPÍTULO XVII: EL SER DE LOS HECHOS NEGATIVOS

La negación desaparece de los estados de cosas y reaparece en la mente bajo la forma de un ‘negador’ acto mental de negación⁹⁰⁵.

Según Grossmann, en cambio, ocurre precisamente lo contrario: hay negación, ésta constituye un ingrediente ontológico del mundo, según hemos visto que él explica, pero no actos mentales de negar, pues asimila estos a la afirmación de que algo no es el caso:

Me inclino a creer que no hay en realidad actos mentales tales como el acto de negar. Negar *p*, me parece, es afirmar que *p* no es el caso. [...] Si esto es correcto –y no estoy completamente seguro de que lo sea– entonces no hay realmente un acto independiente y especial de negar⁹⁰⁶.

Es decir, de acuerdo con él no hay necesidad de actos mentales de este tipo porque la negación se da ya en el mundo, uniéndose o añadiéndose desde fuera a un mero estado de cosas.

En la consideración de Grossmann de que negar un estado de cosas es afirmar que tal estado de cosas no es el caso está implicada la negación interna o externa a la que Inciarte también hace referencia. Éste mantiene que la apariencia de paradoja en los casos en los que uno se refiere a algo de lo que va a decir correctamente que no existe (“Sócrates no existe” o “la montaña de oro no existe”) se elimina si se interpreta la negación de la proposición no como una negación interna o *de re*, sino externa o *de dicto*, ya que “la negación interna hace referencia *de re* a algo que no tiene o que le falta a la persona de Sócrates. Pero si Sócrates no existe, es imposible que tenga o deje de tener nada en absoluto, y menos, si cabe, la propia existencia”⁹⁰⁷. Si se interpreta de manera externa la negación, se obtiene una proposición no sobre una cosa (*de re*) –ni resulta implicado, en consecuencia, el ser existencial–, sino sobre otra proposición (*de dicto*) (“no es el caso que Sócrates exista” o “primero era el caso de que Sócrates existía, pero después dejó de ser el caso”) –y, por tanto, el tipo de ser implicado en estos hechos negativos es el ser veritativo, el ser en el sentido de ‘es verdadero decir que...’, ‘es un hecho que...’, y no el existencial, que tampoco corresponde a los individuos a los que estos se refieren. Entonces desaparece la paradoja porque el ser (o, mejor, el no-ser)

⁹⁰⁵ Grossmann, R., EW, p. 158.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁰⁷ Inciarte, F., TSL, p. 174. Llano recoge otra forma de resolver este tipo de paradojas tomada de Miller, que consiste en distinguir lo que se ‘predica’ del sujeto de lo que se ‘asevera’ de él. Por ejemplo, en el caso de la proposición “Sócrates no existe”, que ha de interpretarse como “No es el caso que Sócrates exista”, lo que se predica (no asevera) de Sócrates es la existencia, pero se asevera que no es el caso que él exista. Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 231.

implicado pasa a ocupar una posición externa, tiene una ocurrencia secundaria, dejando así de aparecer como una propiedad que el sujeto pueda perder o adquirir.

Así se observa más fácilmente siguiendo a Inciarte que, al igual que las cosas a las que estos hechos se refieren no existen, tampoco hay estados de cosas negativos, no tienen ser por sí mismos, aunque sean verdaderos, porque lo que no es no existe. Si esto es así, más bien es la mente la que, con fundamento en la realidad, puede afirmar o negar con verdad ciertos estados de cosas, que ciertas cosas se dan o no lo hacen. En ambos casos que hemos visto, tanto si la negación se refiere a las cosas como a una proposición, hay una negación implicada, es decir, se trata de juicios negativos, aunque el segundo de ellos es un juicio negativo referido a otro afirmativo. Esto significa, frente a Grossmann, que sí hay actos de juicio negativos además de los positivos, ya que lo que él llama un acto de afirmar que p no es el caso (que equivale según él a negar p) es en realidad un acto de negar en el que la negación es externa. Un acto de afirmar sería: el caso es/es un hecho que p . Por esto parece necesario distinguir dos tipos de actos mentales o dos tipos de juicios, afirmativos y negativos (y en estos la negación puede tener distintos alcances, una aparición interna o externa), que se refieren ambos a lo que es, que es lo único que hay, y cuyos contenidos pueden ser verdaderos y afirmarse como tales.

La pregunta que se plantea entonces es, como dice Grossmann, si estos dos tipos de juicios afirmativos y negativos están al mismo nivel o más bien es uno simplemente la negación del otro, de modo que se daría originariamente sólo uno de ellos (por ejemplo, si sólo hay actos de negar –actos de juicio negativos–, entonces el afirmar consiste simplemente en no-negar. O, si sólo hay actos de afirmar, negar sería lo mismo que no-afirmar). Grossmann observa con razón que no es lo mismo no afirmar algo que negarlo, pues puede darse el caso de que alguien ni siquiera piense en algo y por ello no lo afirme, sin que esto implique que lo niegue. También, dado que se conceda que se dan estos dos actos irreductibles, se pregunta si es lo mismo negar p que afirmar no- p , y dice que le parece que no, pues en cada caso hay algo distinto presente ante la mente, p y no- p respectivamente⁹⁰⁸.

Entonces, si lo que hay es positivo, pues lo que no es el caso no existe, aunque pueda llamarse verdadero, no se puede decir que conozcamos los hechos negativos directamente mediante la percepción. Nada que no exista en sentido existencial puede

⁹⁰⁸ Cfr. Grossmann, R., EW, pp. 158-159.

CAPÍTULO XVII: EL SER DE LOS HECHOS NEGATIVOS

considerarse objeto de la percepción. Según dice Inciarte, lo que tiene ser en sentido veritativo es una operación del juicio:

El ser veritativo es una operación intelectual, la *compositio* o *divisio* del juicio, como dice Santo Tomás, que supera radicalmente todo lo corporal y todo lo animal⁹⁰⁹.

Dice Grossmann como ejemplo de percepción directa de hechos negativos que podemos oír que la radio no está sonando. Es cierto que en la tradición clásica se afirma que el sensorio común es una facultad sensible que capta las acciones de los sentidos externos (y la ausencia de ellas), como vimos. Por ejemplo, puedo notar el silencio, que no oigo. Pero el sentir el oír o su falta no es lo mismo que el oír *que* la radio no suena, es decir, un hecho negativo. Éste es más bien un juicio referido a la realidad que tiene lugar a partir de la experiencia aportada por el sensorio común de que no oigo nada, enlazada con la percepción de que hay una radio en mi entorno. Es decir, no es lo mismo notar, experimentar o sentir que oigo o que no oigo, que juzgar que cierta cosa suena o no lo hace, que se da así en la realidad pues, de hecho, muchas veces experimento ciertas impresiones sensibles con ciertas propiedades, pero no por ello juzgo que los objetos que en parte las han causado tienen también esas propiedades, como dice Grossmann mismo. El sensorio común no juzga pues, como dice Millán-Puelles, aunque siente las sensaciones externas, no las entiende⁹¹⁰.

Otro ejemplo que pone Grossmann es que puedo ver *que* Pedro no está presente. Pero si la negación (*divisio*) es una operación del juicio o una modalidad suya, no puede estar dada a los sentidos, al igual que tampoco los juicios afirmativos (*compositio*) lo están, sino que se llega a ellos a partir de los datos proporcionados por los sentidos. Estos datos son positivos pues, como capacidades sensibles, se refieren únicamente a lo que hay, están pegadas a lo existente. Así, se podría decir desde el punto de vista de Inciarte que Grossmann confunde, como resultado de su empirismo radical, el hecho de ser objeto de la mente, que es propio muchas veces de los hechos negativos (juicio negativo), pues pueden ser conocidos, puede afirmarse su verdad (hay, de hecho, conocimiento negativo), con el hecho de ser objeto del conocimiento sensible.

Esta confusión entre los sentidos existencial y veritativo del ser que se observa respecto a los hechos negativos puede extrapolarse a la cuestión general de los hechos, pues Grossmann afirma que son ellos lo que hay, ya sea en su modalidad positiva, ya

⁹⁰⁹ Inciarte, F., TSL, pp. 180-181.

⁹¹⁰ Cfr. Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 346.

negativa (su premisa presupuesta es la identidad entre ser un hecho y existir). Esta indistinción trae como resultado la confusión ulterior entre el ser y la existencia, entre la existencia como el ser real, la actualidad de una cosa y la existencia como puro hecho, que también hemos detectado en su filosofía, pues todo su tratamiento del ser se limita a la consideración del hecho de darse de las entidades como substrato del mundo. Sin embargo, como Llano afirma, la distinción entre el ser y la existencia, entre el ser en la proposición y el ser real de las cosas es patente en algunos casos límite como el del ser Absoluto, como también Inciarte sostiene siguiendo a Tomás de Aquino, o en el caso del mal, que no tiene ser positivo pero sí existe⁹¹¹. El estudio del ser como algo que trasciende el puro hecho unívoco de existir supone el abandono de un punto de vista puramente lógico (cuya explicación de la noción de existencia está relacionada con la variable que cae bajo el alcance del cuantificador y, por tanto, referida únicamente a las proposiciones) para penetrar en un nivel metafísico, centrado en el ser real de los entes, que es el que corresponde propiamente al ontólogo. Éste es el que proporciona el fundamento y la amplitud de perspectiva para tratar, a partir de él, los otros sentidos proposicionales del ser y su mutua conexión.

⁹¹¹ Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 240-242, y *Caminos de la filosofía*, p. 273.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha pretendido abordar desde una perspectiva netamente metafísica la cuestión del conocimiento a través de las propuestas de los dos autores estudiados, Reinhardt Grossmann y Fernando Inciarte, para intentar determinar un poco más la naturaleza del pensamiento y los actos cognoscitivos más básicos desde los que éste tiene lugar. Se han presentado algunos de los problemas fundamentales que surgen en torno a este tema y, en consecuencia, la pregunta correspondiente por la mente humana, esto es, su estructura en facultades o potencias, la naturaleza de las entidades fenoménicas que se dan en ella, como sus contenidos o impresiones sensibles, y su modo de relación con lo extramental. El planteamiento conjunto de las tesis de estos dos filósofos se ve favorecido porque, a pesar de su diferente concepción de la tarea metafísica, comparten las premisas básicas del realismo, por lo que la discusión entre ellos adquiere mayor significatividad.

A pesar de la coincidencia general de ambos autores en el planteamiento ontológico, sus posiciones epistemológicas se separan. Los rechazos de Grossmann a gran parte de la explicación tradicional del conocimiento que, sin embargo, Inciarte adopta, se deben a una interpretación muy concreta de ella que no es aristotélica, aunque en ocasiones Grossmann así lo cree.

Grossmann acusa al realismo moderado en el que se inscribe Inciarte de conceptualista, y afirma –quizá por falta de consideración de la analogía, que es fundamental en la filosofía de éste– que el conceptualismo es, al fin y al cabo, una variedad de nominalismo. Frente a esto, se declara a sí mismo como realista radical, pues considera que la radicalidad en este ámbito constituye la única forma posible de ser auténticamente realista, es decir, de abogar por la tesis de que hay en efecto universales en la realidad y estos no son únicamente producto de nuestra mente ni resultado de la utilización de nombres en el lenguaje. Se plantea, por tanto, el debate filosófico entre el realismo moderado y el exagerado, que acarrea, como es de esperar, tesis también diferentes en el plano gnoseológico.

Las posturas de estos dos autores contemporáneos pueden verse curiosamente ejemplificadas en las de otros dos, antiguo y medieval respectivamente, que precisamente Inciarte pone en contraste: Aristóteles y Duns Escoto. Inciarte, en la posición del primero, caracteriza al realismo moderado por la tesis de la distinción *lógica* o mental de las formas de los objetos que en la realidad se identifican—*distinctio rationis cum fundamento in re*—, en la medida en que considera que el universal se da en la realidad, pero sólo de manera potencial; y Grossmann, algunas de cuyas tesis pueden asimilarse a las de Escoto (para el que la distinción de las formas tiene lugar *a parte rei*, éstas están ya distinguidas en la realidad misma —*distinctio formalis a parte rei*—, de modo que existen de la misma manera en el entendimiento y en la realidad), aboga por la perspectiva ontológica radical.

Esta comparación que Inciarte lleva a cabo entre Aristóteles y Escoto, y que es aplicable igualmente a las concepciones de los autores que hemos estudiado, representa en el plano de la teoría del conocimiento la distinción entre la postura que admite la abstracción y otra que Inciarte llama “abstraccionista”. Aunque es cierto que Grossmann rechaza toda explicación del conocimiento a través de un proceso abstractivo —pues su gnoseología puede calificarse más bien como un intuicionismo, como es propio de la filosofía empirista que él adopta—, en tanto que la abstracción en Duns Escoto toma más bien la forma de una “*cognitio intuitiva*” por el modo igual de darse las formas en el ámbito real y mental, las similitudes entre las visiones del conocimiento de éste y de Grossmann son llamativas.

La forma intuitiva de conocer que hay que acabar deduciendo de un planteamiento que afirma un paralelismo estricto entre el plano ontológico y lógico tiene semejanzas con el empirismo de Grossmann que es, correspondientemente a su realismo, también radical. Es decir, es un empirismo que, por su relación con el realismo, no va unido como es habitual a una posición nominalista, sino que, a partir del reconocimiento de que en la realidad se dan de manera plenamente actual entidades universales, afirma que podemos conocerlas intuitiva y, por tanto, directamente.

La aportación de Grossmann en teoría del conocimiento se concentra en lo que he denominado los *momentos o elementos estructurales del acto perceptivo*, que podrían resumirse en los siguientes: en primer lugar, la tesis de la intencionalidad del

CONCLUSIONES

conocimiento, es decir, su carácter relacional, que conviene a todo tipo de actos mentales, incluso aunque el objeto al que la mente se encuentre referida no exista; en segundo lugar, su carácter proposicional (tesis de la que puede encontrarse una variante en la consideración heideggeriana de la percepción como interpretativa) en tanto que considera que todo acto mental se dirige siempre a un cierto tipo de objetos complejos, estados de cosas, y no a cosas aisladas y es, en consecuencia, susceptible de verdad o falsedad; en tercer lugar, la corporalidad de su sujeto, que se refleja en la experiencia de impresiones sensibles que tienen lugar de manera simultánea al acto de percepción, y, por último, el carácter siempre perspectivo o relativo de este tipo de acto, fruto de la materialidad de ambos términos de esta relación, que Grossmann analiza en su estudio del argumento de la relatividad del sentir.

En tanto que realistas, tanto Grossmann como Inciarte asumen la relación de intencionalidad como la relación específica del conocimiento, que no es asimilable a otros tipos de relaciones que se dan en el ámbito físico como la causal, todo-parte, espacial, de semejanza, representación lingüística, etc. Pero no coinciden en el análisis de los dos términos que conecta esta relación: ni en la consideración de los actos mentales y su sujeto, ni en la determinación del tipo de entidades a las que puede estar dirigida la mente. La forma de Grossmann de concebir los actos mentales como individuos que no pertenecen a una unidad ontológica superior deja traslucir su postura no sólo antiesencialista, sino también antisustancialista o accidentalista respecto al sujeto humano, como se observa también en su concepción de la mente –habitual en las filosofías empiristas más radicales– como una pura sucesión de estados conscientes y sus respectivos estados mentales.

La manera clásica de Inciarte de entender la subjetividad humana se refleja en la determinación de ésta como una *sustancia* cuya esencia es idéntica a la forma sola de esta entidad (no a su materia ni al compuesto), que es la que posibilita hablar de una verdadera *continuidad* (y no mera sucesión, ya sean sus elementos contiguos o consecutivos) que permita fundamentar la *identidad* del sujeto a lo largo del tiempo. La consideración de esa forma como acto posibilita según Inciarte, además, dar cuenta de la *unidad* de los seres (en tanto que todas sus formalidades aparecen reunidas o concentradas como la potencialidad de esta última que, al representar el todo, es a su vez la forma primera y actúa, en consecuencia, a la manera de un sistema de sistemas), que no quedan bien determinados como una mera composición o suma de sus elementos

o partes constitutivas. La consideración de los elementos material y formal del ente como la potencialidad y actualidad respectivamente constituye su unidad originaria, en la que la pregunta por un nexo ulterior que relacione ambos elementos llega demasiado tarde, pues ésta viene determinada por la propia constitución interna de esos elementos, exactamente como dice Grossmann que ocurre respecto a las entidades que caen bajo la categoría de relación, que llevan a cabo su función conectora por sí mismas y sin necesidad de otras relaciones de segundo grado.

Por tanto, Inciarte recupera la noción clásica de sustancia entendida en su sentido más pleno como esencia, a la que considera necesaria para dar cuenta adecuadamente de la identidad y unidad de los seres, frente a la grossmanniana empobrecida de particular desnudo y frente a otras posiciones como la de Quine que sustituyen la sustancia por los estados espacio-temporales por los que ella pasa. Profundiza en el sentido de su relación con los accidentes, cuestión que va entrelazada con la del cambio y permanencia de la sustancia, como muestra en su interpretación de la filosofía de Aristóteles, y que ha sido frecuentemente malentendida o simplificada a causa de la tendencia cosificadora humana que resulta de la inclinación a imaginar espacialmente las cosas. Frente a esto, Inciarte propone una manera *temporal* de entender la sustancia que no cae en este error y resulta más adecuada a lo que hay, a la realidad fundamentalmente temporal que nos rodea, aunque habitualmente no caigamos en la cuenta de este carácter que le es propio. Así, Inciarte repara en las reconstrucciones abstractas que realiza la conciencia y esto le sirve para llamar la atención acerca de las diferencias fundamentales entre el ámbito lógico y ontológico. Dado que la metafísica trata acerca de lo que es en tanto que tal, ha de dejar de lado la consideración de los entes que es dependiente del pensamiento, que reviste al ser con las estructuras lógicas de la conciencia. Da cuenta entonces del comportamiento retentivo y proyectivo de la conciencia de la subjetividad humana, en su distensión temporal que ha de servir de marco a los actos de intencionalidad, como también muchos otros autores han subrayado, si bien Grossmann no trata de manera explícita este tema.

Por lo que respecta al objeto del acto perceptivo, tampoco hay acuerdo entre nuestros dos autores. El empirismo radical de Grossmann le lleva a afirmar que captamos sensiblemente (ya sea mediante la percepción o la experiencia, que son según él las dos únicas fuentes sensibles por las que adquirimos nuestros conocimientos)

CONCLUSIONES

estados de cosas, entre cuyos constituyentes hay, además, entidades abstractas o universales, y por esto llama a la percepción ‘proposicional’.

Con esto, en primer lugar, Grossmann se suma a la tradición de filosofía analítica que reconoce una importancia de primer orden a los hechos y los entiende como la categoría fundamental. Sin embargo, Inciarte mantiene que lo que hoy en día se llaman “hechos” corresponde a uno de los sentidos del ser que ya Aristóteles distinguió, el sentido veritativo del ser que es propio de aquello que puede ser afirmado con verdad, por lo que no se trata en absoluto de un descubrimiento de los autores de los últimos siglos, sino más bien de un redescubrimiento por parte de la filosofía analítica de distinciones que ya estaban presentes en la tradición. Dado que lo que tiene ser en sentido veritativo no se puede decir que tenga ser totalmente por sí mismo (pues todo su ser se reduce a poder ser afirmado con verdad por la conciencia), se deduce de su tratamiento de los hechos que no constituyen propiamente una categoría ontológica, es decir, no son objeto propio de la metafísica, que se ocupa de lo que es con independencia del pensamiento, frente a lo que Grossmann piensa. También hemos visto en qué sentido han de considerarse como abstracciones de abstracciones. Por esta dependencia de los hechos de la mente para existir hemos dicho que, llevando esta tesis al límite, se puede afirmar que son ellos mismos interpretaciones.

Como consecuencia del carácter proposicional de los actos mentales, Grossmann ha de afirmar que a los contenidos de la mayoría de ellos les corresponden las propiedades de la verdad y falsedad –que, por cierto, son determinadas a través de nuestras fuentes disponibles de conocimiento y por un criterio de coherencia–, incluso también a los actos de la sensibilidad (como se observa, según él, en las alucinaciones). Tomando en cuenta la reflexión de Millán-Puelles a este respecto, hemos dicho que sólo puede llamarse falso o erróneo (o verdadero) al conocimiento sensible en sentido impropio o *per accidens*, porque su constitución como tal viene dada por la facultad intelectual, es decir, su carácter erróneo es reconocido en un juicio únicamente por el entendimiento, en tanto que la sensibilidad está relacionada con él, por la capacidad específica de éste para captar lo real como tal, para captar la realidad *formaliter*, que falta a los sentidos al carecer ellos de una reflexión completa sobre sí mismos. Respecto a la cuestión de la verdad y falsedad se observa que los autores pertenecientes a la tradición aristotélico-tomista como Inciarte asumen distinciones mucho más complejas

y abundantes (sentidos lógico y ontológico, formal y material, *per se* o *per accidens*, etc.) que faltan en la filosofía de Grossmann.

Si, como dice Grossmann, los hechos son los auténticos objetos de nuestros actos mentales y estos son todos actos de la sensibilidad, esto significa, en segundo lugar, que los actos de conceptualización o simple aprehensión de los que había hablado la tradición clásica son míticos, y que no hay más facultad de conocimiento que la sensible, que nos presenta con entidades tanto concretas o espacio-temporales como abstractas. Grossmann acusa a la tradición de haber caído víctima de lo que califica como un “dogma” que instauró Platón y que se encuentra asumido en muchos autores a lo largo de la historia de la filosofía, según el que la mente humana se hace con las entidades concretas y abstractas en actos distintos de intuición y entendimiento (que se interpretan a veces, además, como teniendo lugar aisladamente uno de otro, como ocurre en el conceptualismo, según Grossmann). Hemos visto que su defensa del carácter proposicional de la percepción es paralela a su crítica de la concepción conceptualista, y hemos entresacado los argumentos por los que Grossmann asume esta tesis (que no hay universales ejemplificados, que la tesis de la localización es falsa y que esta tesis de la percepción proposicional constituye la única manera válida de explicar la predicación), así como las posibles objeciones y respuestas que podrían plantearse a estos argumentos desde la posición más clásica. Éste constituye uno de los puntos centrales de este trabajo como estudio de la que se puede considerar probablemente como la tesis fundamental de la filosofía de Grossmann. Se analiza también cómo quizá esta tesis gnoseológica grossmanniana puede tener su fuente en su concepción determinada de las categorías como entidades que tienen ser cada una por sí mismas, y se observan los contrastes en este punto respecto de las tesis ontológicas y gnoseológicas básicas de Inciarte.

Como parte de la teoría del carácter proposicional de la percepción, hemos analizado también los problemas que suscita la tesis empirista radical de Grossmann de que podemos tener conocimiento *sensible* de las entidades abstractas. A este respecto he considerado algunas aportaciones de Millán-Puelles, que señala una serie de hechos que apuntan –frente a la consideración de Grossmann– a la imposibilidad de una percepción sensible del universal, cosa que coincide con su justificación de la necesidad de distinguir de dos facultades esencialmente diferentes y, por ello, irreductibles, de conocimiento, como se ha creído en la tradición aristotélica.

CONCLUSIONES

La contribución de Inciarte a este tema puede resumirse en su tesis de la necesidad de distinción, frente a Grossmann, de conceptos y juicios (y, correspondientemente, dos operaciones intelectuales diferentes, distintas, por tanto, de las operaciones de las facultades sensibles) y, dado que considera los primeros como fundamentales o más básicos que los juicios desde el punto de vista metafísico del conocimiento (no, claro está, desde el punto de vista de la comunicación o del lenguaje, en tanto que la unidad fundamental de significación son los juicios), la explicación de su origen en la abstracción como operación del entendimiento. En este punto se observa la máxima distancia entre ambos autores, pues indican fuentes absolutamente diversas de los conceptos: la percepción sensible, que se hace con ellos de manera directa e intuitiva en el caso de Grossmann, o el entendimiento, que realiza una operación que se ejerce en base a los datos sensoriales presentados por las facultades sensibles y llega de esta manera mediada a los conceptos, que no se ofrecen al cognoscente de manera inmediata por no existir por sí mismos actualmente.

Hemos apuntado a la causa de sus diferencias de planteamiento, que tiene que ver con las perspectivas distintas desde las que filosofan ambos autores y con el uso ambiguo que hemos señalado del término ‘percepción’ en la filosofía de Grossmann. Se observa cómo sus tesis gnoseológicas pueden acercarse hasta cierto punto si se aplican a ellas distinciones clásicas como la de lo que es *per se* o *per accidens*, y se precisan los sentidos en que puede hablarse de sustancia. Por ejemplo, hemos dicho que puede decirse dentro de la tradición clásica que se *percibe* la sustancia si este acto mental se entiende de manera más amplia que la operación propia de los sentidos externos, y si se precisa también el sentido en que aquí se habla de sustancia.

Inciarte se apoya en la argumentación de Aristóteles en su defensa del PNC frente a sus opositores para justificar la necesidad de separar dos operaciones distintas, el significar una cosa (o un número limitado de ellas, pues, como dice Aristóteles, no significar algo determinado es no significar nada) y el significar *acerca* de ella, que no se confundan ni constituyan mutuamente, para poder mantener la validez del PNC, dando así cuenta de la posibilidad del diálogo y la comunicación, y evitar una postura holista (como la que es propia de la sofística griega o la hermenéutica radicales, según Inciarte). También hemos visto cómo otro autor como Robert Sokolowski está de acuerdo con Inciarte en este punto, pues repara en que, aunque ambas operaciones (a las que él llama el nombrar y la gramática) se dan de forma inseparable en el lenguaje

actual, este darse juntas no implica que se confundan o que no sean realmente distintas. Es decir, no hay que caer en el error de identificarlas por el hecho de que tengan lugar simultáneamente. Esto significa en último término que el significado de las palabras no viene constituido por los juicios, por lo que se dice *acerca* de ellas.

La determinación de la abstracción como origen de los conceptos ha estado ausente en una gran parte de la historia de la filosofía, por ejemplo, en las épocas de pensamiento en que se ha concebido el conocimiento como intuitivo, cuando se ha rechazado la existencia de un auténtico conocimiento, o cuando el lenguaje y la actividad de interpretación y manejo de signos característica de él ha acaparado toda la atención de la reflexión filosófica y se ha entendido como la operación exclusiva del pensamiento, con la que éste se identificaría, dejándose en la sombra otros aspectos suyos.

Mientras que Grossmann acusa a la tradición clásica de haber entendido los conceptos como representaciones semejantes (en sentido físico) a las cosas, Inciarte aclara que esto no ha sido así en autores fundamentales de esta tradición como Platón, Aristóteles o Tomás de Aquino. Así, arroja luz sobre su naturaleza y explica en qué sentido se han llamado similitudes de las cosas, que no tiene nada que ver con que puedan asimilarse a las representaciones y, por tanto, a signos físicos o materiales. Desde esta comprensión de ellos se puede entender la tesis clásica de la identidad en acto del sujeto cognoscente y del objeto conocido. Además, se observa que la crítica a los conceptos que se da en la tradición de rechazo a la metafísica que comienza sobre todo con Nietzsche y se convierte a partir de él en un motivo recurrente en muchos autores, que se apoya en el hecho de la imposibilidad de un paralelismo o adecuación perfecta entre los conceptos y la realidad, no se aplica tanto a la concepción clásica de los conceptos como a la moderna, que los entiende como semejanzas en sentido físico. La diferencia fundamental entre los modos de ser del orden lógico y del real, que Inciarte aclara como una tesis básica del realismo, previene de esta crítica, en tanto que no se puede pretender un paralelismo estricto entre dos “cosas” que pertenecen a ámbitos con modos de ser tan distintos, sino más bien su completa desemejanza.

Inciarte estudia a fondo la posición que denomina abstraccionista, que se construye sobre un planteamiento ontológico de realismo exagerado, y que corresponde en cierta medida a la filosofía de Grossmann. Por esto, algunos de los errores que ella conlleva (una concepción del conocimiento como mero reconocimiento o trasposición

CONCLUSIONES

pasiva de formas de la realidad a la mente, una representación espacialista de la sustancia, que se remonta a una confusión de las propiedades por partes, etc.) pueden aplicarse igualmente a la concepción de éste.

También hemos tratado de otras objeciones que se han hecho a la concepción epistemológica que basa la obtención de los conceptos en la abstracción. Por ejemplo, la acusación a esta teoría de tener implicaciones idealistas a causa de la intervención activa del cognoscente en la operación del conocimiento, de que elabora algo que no se encuentra como tal en la realidad. Hemos analizado los supuestos en los que se puede decir que una filosofía se vuelve idealista para ver que en aquélla no se dan estas consecuencias. Por ejemplo, el idealismo viene anunciado al tomar como objeto de conocimiento los contenidos mentales en lugar de las cosas mismas a las que estos se refieren, como dice Grossmann, o al considerar que el sujeto cognoscente participa en la constitución de los objetos, de manera que estos no están dados de antemano. Aunque tanto Bergmann como Grossmann dicen reconocer el principio de inmanencia en el planteamiento clásico del conocimiento, apoyándonos en el estudio de García López hemos visto cómo en la filosofía de Tomás de Aquino el conocimiento del concepto producido por el entendimiento constituye ya conocimiento de aquello representado por él, por lo que este último conocimiento no tiene lugar sólo *a partir* (y, por tanto, en dos fases) de aquél, sino *en* él mismo, de modo que no se aplica a esta postura la objeción primera de representacionalismo. Grossmann enfatiza repetidas veces, frente a algunas versiones del argumento a partir de la relatividad de sentir o de la alucinación, el carácter *directo* del conocimiento (y, por tanto, simple e inanalizable de los actos mentales de percepción) que no tiene lugar en ningún caso a partir del conocimiento de entidades fenoménicas: ni impresiones sensibles ni ideas o conceptos, y explica cómo la afirmación contraria da paso inevitablemente al escepticismo.

En segundo lugar, hemos visto que mantener la abstracción como origen de los conceptos no implica admitir una participación *creadora* del cognoscente en la constitución de la realidad porque, a pesar de que el concepto como medio en el que se conoce la realidad es producido por el entendimiento, no se dice que el sujeto lo invente, ni que esté determinado por su configuración mental, sino que es producido con fundamento en la realidad, responde a ella en la medida en que tiene su origen en una afección, en el efecto que produce la realidad empírica en el sujeto (un momento de receptividad que corresponde a lo que se ha denominado la producción de la especie

impresa). En este sentido se explica que la tesis de la actividad del cognoscente no constituye la tesis básica de toda posición idealista, así como tampoco debe uno adherirse a la tesis de la pasividad del sujeto para mantener una postura auténticamente realista. Más bien, se muestra a partir de la distinción aristotélica y tomista de varios sentidos de padecer, y con la aclaración de las condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento, que se da con la clave de aquello que es la actividad cognoscitiva cuando se repara en que *no puede consistir formalmente o en su sentido más fundamental en ningún tipo de pasividad ante al objeto* que pretende ser conocido, ni siquiera en el caso del conocimiento sensible. Y esto es así aunque todo conocimiento implique de manera inicial una cierta pasividad (que llega a ser más patente en el caso de la captación de algunos sensibles propios, cuando ésta implica una afección física del sujeto), en tanto que las potencias cognoscitivas no están siempre conociendo, y porque el conocer no es una actividad de la pura autonomía humana, sino que requiere de un objeto distinto del cognoscente, de modo que ha de ser de algún modo influido o determinado por él.

Otra objeción que, por ejemplo, Grossmann hace a la manera tradicional de explicar el conocimiento problematiza en ella el conocimiento de la individualidad de los objetos, en tanto que la facultad intelectual se dirige sólo a lo universal en las cosas y no a su particularidad. Millán-Puelles resuelve este problema apoyándose en Tomás de Aquino al decir que tenemos conocimiento indirecto de ella, en tanto que, a la vez que se da la captación de lo universal por parte del entendimiento, se tiene también un conocimiento sensible de la cosa; es decir, cuando el conocimiento intelectual se proyecta sobre los datos aportados por la sensibilidad.

Por último, hemos tratado de otras críticas a la abstracción que se suscitan al confundir la abstracción metafísica con otra psicológica que no tiene el mismo alcance y que la asimila a la actividad de una comparación o a una concentración de la atención en algún rasgo del objeto, dejando al margen los demás, o a un modelo de conocimiento basado en la asociación psicológica. Hemos visto cómo, a partir de estas visiones, no puede obtenerse ningún resultado propiamente universal, a diferencia de lo que ocurre en la abstracción metafísica.

Por otra parte, la aportación de Robert Sokolowski a este tema sirve para determinar de manera más concreta cómo tiene lugar el proceso de desarrollo de los conocimientos en el hombre, que se da a partir de la percepción (que tiene en su

CONCLUSIONES

fundamento la acción, la utilización pragmática de algo como algo y, en consecuencia, la distinción entre una cosa y su aspecto o modo de manifestarse), y de manera paralela a la adquisición progresiva del lenguaje, es decir, con la intervención decisiva de la presencia de otros hablantes. En este punto se trata, por tanto, de la cuestión de máxima actualidad de la relación entre pensamiento y lenguaje. Hemos visto cómo este autor explica el aprendizaje del lenguaje, en que radica a su vez el desarrollo del conocimiento, como un proceso en el que se solapan, por una parte, las evidencias de la propia percepción y acción con los objetos y, por otra, la experiencia del lenguaje de otros hablantes referido a esos objetos, es decir, lo que estos hacen y dicen ante ciertas cosas.

En las etapas iniciales de este proceso de aprendizaje se observa que el sujeto adopta, como es natural, un comportamiento fundamentalmente pasivo, al asumir imitativa y acríticamente lo dicho por otros y las distinciones establecidas en ello. Más adelante toma una mayor iniciativa intelectual hasta que se convierte en un sujeto con una identidad propia como hablante, que puede revisar la conformidad de las categorías recibidas con el modo como las cosas se nos aparecen.

La explicación de este autor del conocimiento propiamente intelectual como el reconocimiento de esenciales en las cosas (en esto consiste al fin y al cabo la abstracción correcta), que tiene en su origen la detección de la identidad entre varias cosas, el reconocimiento de una cosa como la misma (y no meramente similar) a otra, es iluminadora y conecta con las tesis de Inciarte, en tanto que considera que esta actividad no está dada a la pura evidencia sensible.

Sokolowski encuentra en la evolución del niño (en el paso, al que califica de cambio cualitativo, del período prelingüístico al lingüístico) una muestra de este proceso clave de identificación de dos cosas como la misma, que tiene lugar más adelante respecto a objetos y otras entidades. Es decir, la detección de identidades (y alteridades) entre las cosas (unos géneros supremos junto con el reposo y movimiento, y la presencia y ausencia) se produce inicialmente en el nivel del lenguaje, entre algunos fonemas que se dan en él, pero sirve después de base para el reconocimiento de identidades superiores, de la mismidad de otros objetos como palabras, juicios y objetos a través de sus diversas formas de aparecernos.

Ésta es precisamente la cuestión fundamental del conocimiento humano que hay que explicar: su trato con lo universal, que no puede de ninguna manera ser evitada o

eliminada porque reaparece en distintos niveles: bien sea en la realidad misma, bien en nuestros conceptos o en las palabras. En cualquiera de estos planos que se tome en cuenta, lo cierto es que tratamos ciertas entidades como siendo del mismo *tipo* que otras, y esto implica haber hecho la distinción entre una cosa y su modo de ser y, en consecuencia, la determinación de lo esencial y accidental en ella. Toda eliminación de la distinción esencial-accidental, como la que ocurre en la filosofía de Grossmann, lleva, por tanto, a una consideración de los objetos basada únicamente en asociaciones meramente accidentales que supone, en definitiva, la eliminación del auténtico conocimiento de las cosas.

A diferencia de en Grossmann, según Inciarte y Sokolowski esa distinción no sólo es imprescindible para dar cuenta de aquello en lo que consiste conocer, sino que no está dada al puro conocimiento sensible ni a la mera repetición de experiencias, sino que se va ganando para cada una de las cosas mediante el pensar a partir de una previa indistinción entre ellas, de un conocimiento vago de las cosas. Esto es así hasta el punto de que esta capacidad de reconocimiento de lo esencial de las cosas, en definitiva, la capacidad de pensar, no puede inculcarse a través de la educación, sino tan sólo potenciarse, ni tiene lugar en el mismo grado en todos. Por tanto, las posiciones de Inciarte y Sokolowski comparten como punto fundamental la consideración del conocimiento intelectual, entendido como captación de los esenciales de la cosa, como aquél que proporciona la presencia más perfecta de ella, la comprensión de ésta en su unidad, y no meramente como una colección dispersa de accidentes. Aunque para esta discriminación de lo esencial en la cosa no vale la pura manifestación sensible, tampoco puede prescindirse de ella, sino que la exige como su origen y por la necesidad de verificación de los caracteres esenciales determinados.

En tanto que Sokolowski reclama la necesidad de ambos tipos de conocimiento, hemos visto que se sitúa en la misma posición que Inciarte, en la que queda enfatizado tanto el origen y continua revisión sensibles del conocimiento intelectual, de los caracteres esenciales que son determinados en el objeto, por una parte; como, por otra, la necesidad de ir más allá de la sensibilidad, de complementar la pura presencia sensible de los objetos con la intelectual como conocimiento de lo esencial en ellos, de su sentido. Hemos concluido que, desde esta visión, se recoge el aspecto de verdad de la tesis de Grossmann de la percepción proposicional, que consiste en su rechazo de lo que llama el dogma del aislamiento, según el cual cada una de las facultades de

CONCLUSIONES

conocimiento se dirige a sus objetos separada o independientemente de las otras. Pero se ve que, desde el rechazo correcto de esta tesis que Grossmann lleva a cabo, no se sigue necesariamente, como él dice, la existencia de una *única* facultad sensible de conocimiento que nos presente con lo concreto y lo abstracto simultáneamente, sino que es posible que se den *dos* que no presenten sus objetos separadamente, sino que funcionen de manera interrelacionada. Ésta es la *vía media aristotélica* que caracteriza a Inciarte que constituye la superación de dos extremos en la manera de entender el conocimiento: el basado en el dogma del aislamiento que Grossmann achaca a Platón, y la tesis empirista radical de Grossmann, que constituye el paradigma de conocimiento como manifestación, como pura presencia física del objeto ante el sujeto propio de la filosofía empirista.

Es decir, se observa que pueden superarse las dificultades que analizamos en la posición empirista de Grossmann y, al mismo tiempo, mantener la motivación correcta que inspira su filosofía (la comprobación fenomenológica de que tenemos conocimiento de las cosas en su unidad, de que captamos ciertos todos y no cosas aisladas) si se admite la existencia de *dos* facultades de conocimiento distintas que se refieren a los mismos objetos y ejercen sus respectivas operaciones de manera interrelacionada en la forma de una mediación que un tipo de conocimiento opera respecto del otro. Las evidencias de ésta pueden encontrarse en el apoyo constante de la inteligencia en facultades sensibles para llevar a cabo su operación, o en la proyección o referencia constante de lo inteligible a lo sensible, en tanto que aquello es precisamente el modo de ser de esto. Esta tesis se puede resumir, por tanto, en la idea de que la conexión constante entre ellas en la unidad total que es el hombre no implica su confusión o identificación, la reducción de una a la otra, como ocurre en la filosofía de Grossmann.

Como referencia del pensar y como presupuesto suyo, hemos visto brevemente en último lugar en qué consiste el ser o, mejor, cómo hablan de él los dos autores que hemos estudiado. El análisis de Grossmann de la existencia como sustrato o materia unívoca del mundo, que va relacionado con su afán de desmarcarse de la tradición que entiende el ser como si hubiese distintos sentidos o grados de él (subsistencia, posibilidad, etc.), se distingue en gran medida de la perspectiva desde la que Inciarte trata de él, que admite diversas consideraciones suyas en distintos niveles de profundidad.

Desde el punto de vista de este último, se puede decir que el estudio de Grossmann de la existencia se sitúa en un plano puramente *lógico*, que atiende a la generalidad o universalidad del ser y no a su carácter intensivo o graduado que constituye lo más propio de cada ente, y que puede describirse, en consecuencia, como algo general meramente abstracto. Frente a esto, la perspectiva metafísica que Inciarte detecta en algunos tratamientos del ser de autores como Aristóteles y Tomás de Aquino, entre otros, y que él mismo adopta, le permite, a la vez que asume la máxima amplitud del ser, considerarlo como algo general-concreto, que se da con distinta intensidad en cada caso. Esto viene posibilitado por la transformación que implica la consideración de las modalidades (posibilidad y actualidad) en su relación analógica en los distintos seres. Frente a la univocidad de los contenidos, la analogía aparece, entonces, como el tratamiento más adecuado de los conceptos metafísicos trascendentales.

Inciarte redescubre y subraya la virtualidad de aplicación que posee la doctrina aristotélica del sentido análogo del ser, y la emplea para el tratamiento de problemas que han resultado difíciles por falta de distinción entre algunos de estos sentidos. La cuestión de los hechos (y, dentro de ellos, de los negativos) –fundamental en la filosofía de Grossmann– es un caso de este tipo. En concreto, Grossmann mantiene que *hay* hechos negativos (pues considera que la negación es un componente ontológico del mundo no eliminable en favor de otra cosa). Pero esta tesis es confusa desde la óptica de Inciarte, ya que da a entender que existe en sentido existencial algo que sólo puede darse, desde su punto de vista, con un ser veritativo, es decir, de manera dependiente del pensamiento, como ocurre con las negaciones. Esta indistinción lleva a Grossmann a afirmar que el conocimiento de hechos negativos es intuitivo, frente a la afirmación de Inciarte de que consiste más bien en la operación del juicio.

Esta confusión entre los sentidos existencial y veritativo del ser que se puede detectar en la filosofía de Grossmann y que le lleva a hablar de los “hechos” constituye, además, el origen de su equiparación del ser y la existencia que hemos visto, cuando es patente en algunos casos que ambas cosas no pueden identificarse (por ejemplo, en el caso de un ser Absoluto o del mal). El puro hecho de existir o de darse que conviene a los entes que son, que vienen representados en la variable que cae bajo el alcance del cuantificador, no puede asimilarse al ser entendido de manera intensiva como el acto de todos los actos o el último acto que engloba en sí todas las demás formas del ser que quedan conservadas como su potencia. Esto es lo más propio de cada ser (hasta el punto

CONCLUSIONES

de que constituye según Inciarte el auténtico principio de individuación de los entes), frente a la existencia que se da igual o es la misma para todos.

En resumen, en el tratamiento grossmanniano de la existencia se observa desde la perspectiva de Inciarte una insuficiencia de planteamiento al partir de una restricción al punto de vista lógico que es de esperar, por otra parte, por su propia concepción peculiar de la tarea ontológica como elaboración de un elenco de categorías.

BIBLIOGRAFÍA

§1. DE FERNANDO INCIARTE:

Puede encontrarse el listado bibliográfico completo de las publicaciones y artículos inéditos de Inciarte en <http://www.unav.es/fernandoinciarte/>, donde se indica también la ubicación adicional y las traducciones disponibles de algunos de sus textos, así como artículos suyos para descargar.

1. LIBROS Y COMPILACIONES DE ENSAYOS:

FF - *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1970.

El reto del positivismo lógico, Rialp, Madrid, 1974.

LYR - *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 2001.

TSL - *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica* (Ed. Flamarique, L.), EUNSA, Pamplona, 2004.

IPS - *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* (Ed. Flamarique, L.), EUNSA, Pamplona, 2004.

FPSA - *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism* (Ed. Flamarique, L.), Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2005.

Metafísica tras el final de la metafísica (coautor), Ediciones Cristiandad, Madrid 2007.

2. ARTÍCULOS Y OTROS TEXTOS: Gran parte de estos escritos están recogidos en *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*; *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*; y en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*.

“Observaciones histórico críticas en torno a Xabier Zubiri”, en *Anuario Filosófico*, IV, 1971, pp. 185-246.

“El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás”, en *Veritas et Sapientia en el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, (Eds. Rodríguez Rosado J. J. y Rodríguez García, P.), EUNSA, Pamplona, 1975, pp. 43-59.

“Metafísica y Cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica”, en *Anuario Filosófico*, X/1, 1977, pp. 131-160. También en TSL, pp. 181-206.

“Utopía y realismo en la configuración de la sociedad (límites de la Ilustración)”, en *Nuestro Tiempo*, núm. 291, Pamplona, sept. 1978, pp. 133-152. También en LYR, pp. 81-95.

“Ser veritativo y ser existencial”, en *Anuario Filosófico*. XIII, 1980, pp. 9-27. También en TSL, pp. 165-180.

“La importancia de la unión predicado-sujeto en la doctrina trinitaria de Tomás de Aquino”, en *Scripta Teológica*, vol. XII, fasc. 3 septiembre/diciembre, Pamplona, 1980, pp. 871-884. También en TSL, pp. 51-67.

“Verdad y objetividad histórica”, en *Anuario Filosófico*, XV/2, 1982, pp. 89-102.

“Hermenéutica y sistemas filosóficos” en *Biblia y Hermenéutica*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 89-101. También en TSL, pp. 207-219.

“Cristianismo y Democracia: Teología política y soberanía popular”, en LYR, pp. 189-201.

“Republicanismo y sociedad burguesa”, en *Nuestro Tiempo*, nº 423, septiembre 1989, pp. 46-53. También en LYR, pp. 31-39.

“Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 284-291.

“Intencionalidad. Sobre inmanencia y trascendencia en el conocimiento”, en *El hombre: inmanencia y trascendencia* (Ed. R. Alvira), Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 231-241. También en TSL, pp. 155-163.

“Derecho natural o derecho racional: treinta tesis y una propuesta”, en LYR, pp. 171-187.

“Reflexiones sobre el republicanismo”, en LYR, pp. 15-30.

“La identidad del sujeto individual según Aristóteles”, en *Anuario Filosófico*, XXVI/2, 1993, pp. 289-302. También ampliado en TSL, pp. 35-50.

BIBLIOGRAFÍA

- “Bien común y mal común”, en *Anuario Filosófico*, XXVII/3, 1994, pp. 939-948. También en LYR, pp. 113-122.
- “Sobre la fugacidad. Anaxágoras y Aristóteles, Quevedo y Rilke”, en *Anuario Filosófico*, XXVII/2, 1994, pp. 365-377. También ampliado en IPS, pp. 89-111.
- “Über das jetzt”, en español en TSL, pp. 99-116.
- “Sustancia y accidentes. Entre Aristóteles y Kant”, en TSL, pp. 69-81.
- “El instante y los instantes”, en TSL, pp. 83-97.
- “Aristoteles Metaphysik”, en español “La actualidad de la metafísica aristotélica”, en TSL, pp. 17-33.
- “Kunst, Kult und Kultur”, en español en IPS, pp. 65-88.
- “Arte y Republicanismo”, en: Banús, Enrique/ Llano, Alejandro (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo*, vol.1. Newbook Ediciones, Pamplona, 1999, pp. 421-432. También en IPS, pp. 179-193.
- “Verdad práctica en Aristóteles y Duns Scotus”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), pp. 251-268.
- “Espacio, tiempo y arte”, en IPS, pp. 43-63.
- “Sociedad civil entre republicanism y liberalism”, en LYR, pp. 41-59.
- “Anhang”, en: Hüntelmann, R. / Tegtmeier, E. (eds.), *Neue Ontologie und Metaphysik*. Academia Verlag, Sankt Augustin, 2000, pp. 167-196.
- “Heidegger, Hegel, and Aristotle: A Straight Line?”, en español en TSL, pp. 131-153.

§2. DE REINHARDT GROSSMANN

En los apéndices de Cumpa, J., *Studies in the Ontology of Reinhardt Grossmann* se presenta una lista bibliográfica completa de los escritos de Grossmann.

1. LIBROS:

SM - *The Structure of Mind*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1965. (Trad. al español por García Borrón, J. C., Labor, Barcelona, 1969).

Reflections on Frege's Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, 1969

OR - *Ontological Reduction*, Indiana University Press, Bloomington, 1973.

ME – *Meinong*, Routledge and Kegan Paul, London/Boston, 1974.

CSW - *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.

Phenomenology and Existentialism. An Introduction, Routledge and Kegan Paul, London/Boston/Melbourne & Henley, 1984.

FW - *The Fourth Way. A theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

EW - *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, Routledge, London/New York, 1992. (Trad. al español por García Norro, J. J.; Rovira, R., Tecnos, Madrid, 2007)

2. ARTÍCULOS Y OTROS ESCRITOS:

“Conceptualism”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963, pp. 40-49.

“Sensory Intuition and the Dogma of Localization”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963, pp. 50-63.

“Particulars and Time”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963, pp. 30-39.

“Common names”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963, pp. 64-75.

“Definite Descriptions”, en *Philosophical Studies*, 27, 1975, pp. 127-144.

“Der ontologische Ursprung des Kantischen Idealismus”, en *Neue Ontologie und Metaphysik* (Hüntelmann, R.; Hochberg, H. Hrsg.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2000.

Phenomenological Realism Versus Scientific Realism: R. Grossmann–D. M. Armstrong Metaphysical Correspondence (Cumpa J.; Tegtmeier, E., Eds.), Ontos Verlag, Frankfurt, 2009.

§3. OTRA BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA:

ALLAIRE, E. B., “Existence, Independence, and Universals”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963.

—— “Bare Particulars”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963.

BIBLIOGRAFÍA

ANGELELLI, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1967.

——— “Abstracción moderna y tradicional”, en *Anuario filosófico*, Vol. 14, nº 2, 1981, pp. 9-22.

ARISTÓTELES, *Metafísica* (Trad. Tomás Calvo Martín), Gredos, Madrid, 1994.

——— *Categorías*, Tecnos, Madrid, 1999.

——— *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999.

——— *Poética* (Trad. de V. García Yebra), Gredos, Madrid, 1974.

——— *Acerca del alma* (Trad. Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 1999.

——— *Física*, Gredos, Madrid, 1998.

——— *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid, 1988.

AQUINO, T. de, *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

——— *Quaestiones Disputatae de Veritate*

BERGMANN, G., *Logic and Reality*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964.

——— *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, and London, 1967.

BRADLEY, F. H., *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Oxford University Press, 1969. Chap. III: “Relation and Quality”.

BRENTANO, F., *Psychology from an Empirical Standpoint* (Ed. Oskar Kraus, English Edition Ed. By McAlister, L. L.), Routledge and Kegan Paul, London, 1973.

——— *Aristóteles*, Labor, Barcelona, 1983.

——— *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*, Encuentro, Madrid, 2001.

——— *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Encuentro, Madrid, 2007.

CUMPA, J., *Contribuciones a la ontología del realismo empírico de Reinhardt Grossmann: La cuestión realismo–nominalismo* (tesis doctoral dirigida por Rovira, R., Madrid, 2012).

FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978.

FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Encuentro, Madrid 2010.

FERNÁNDEZ. J. L.; SOTO, M. J., *Historia de la filosofía moderna*, EUNSA, Pamplona, 2004.

FREGE, G., *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, Laila, Barcelona, 1972.

GARCÍA LÓPEZ, J., “El ‘idealismo’ de Santo Tomás de Aquino”, en *Scripta Theologica*, 1974, Vol. 6 (1), pp. 67-92.

GARRIDO, J. M., *El problema de la irrealidad de las cualidades secundarias: El realismo perceptual según Antonio Millán-Puelles y Reinhardt Grossmann*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2009 (tesis doctoral dirigida por Rovira, R., Madrid, 2007).

GEACH, P., *Mental Acts. Their Content and their Objects*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1987.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

HOCHBERG, H., “Elementarism, Independence, and Ontology”, en *Essays in Ontology*, University of Iowa, Iowa City, 1963.

— “Eine ontologische Analyse der Negation”, en *Neue Ontologie und Metaphysik* (Hüntelmann, R.; Tegtmeier, E. Hrsg.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2000.

— Review of Cumpa. J.; Tegtmeier, E. (Eds.), *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism: R. Grossmann - D. M. Armstrong Metaphysical Correspondence*, en *Dialectica: International Journal of Analytic Philosophy and Official Organ of the ESAP*, Vol. 64, nº 3, 2010, pp. 447-451.

HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas I* (versión de Manuel G. Morente y J. Gaos), Alianza, Madrid, 2009. En especial: segunda investigación.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de cultura económica, México, 1949.

— *Meditaciones cartesianas*, Fondo de cultura económica, México, 1985. En especial: Meditación segunda.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, vol. 1, trad. García Morente, M., Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960.

KENNY, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London/New York, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

— *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, 1992 (Trad. Rodríguez Consuegra, F., Paidós, Barcelona, 2000).

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984.

— “Being as True According to Aquinas”, en *Acta Philosophica*, vol. 4, 1995.

— “Coincidental Being and Necessity in Aquinas”, *Tópicos*, nº 8/1, 1995.

— “Subjectivity and Reality: Spanish Philosophy in the Twentieth Century”, Seminario: “Philosophy. The Last One Hundred Years”, The Catholic University of America (5-7-1995).

— *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

— “The Different Meanings of ‘Being’ according to Aristotle and Aquinas”, Summer Thomistic Institute, University of Notre Dame, Jaques Maritain Center, Indiana (16-7-2000).

— *Metafísica tras el final de la metafísica* (coautor), Ediciones Cristiandad, Madrid 2007.

— *Caminos de la filosofía: Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*, EUNSA, Pamplona, 2011.

MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 1962.

— *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

— *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

— *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 2002.

MOORE, G. E., *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1969, Chap. XVIII: “Relations, Properties and Resemblance”.

NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Gredos, Madrid, 2009, pp. 187-201.

PLATÓN, *Hippias mayor*

— *Teeteto*

— *Fedro*

— *República*

PUTNAM, H., *Lo analítico y lo sintético*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

— *De las propiedades*, Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1983,

QUINE, W. v. O., “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002.

— “Acerca de lo que hay”, en *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002.

ROVIRA, R., “¿Una lista desordenada y defectuosa? Consideraciones sobre la crítica de Kant al elenco aristotélico de las categorías”, en *Anuario filosófico*, Vol. 39, nº 3, pp. 747-767.

RUSSELL, B., “La filosofía del atomismo lógico”, en *Lógica y Conocimiento*, Taurus, Madrid, 1966.

SANTO TOMÁS, J. de, *De los signos y los conceptos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.

SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Los discursos sobre hermenéutica* (Ed. y trad. Flamarique, L.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

SOKOLOWSKI, R., *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Indiana University Press, Bloomington, 1978.

TEGTMEIER, E., “Sachverhalte und Universalien”, en *Neue Ontologie und Metaphysik* (Hüntelman, R.; Tegtmeier, E. Hrsg.), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2000.

VYGOTSKY, L. S., *Pensamiento y lenguaje*, Lautaro, Buenos Aires, 1934. Cap. 7: “Pensamiento y palabra”.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (Ed. Muñoz, J.; Reguera, I.), Alianza, Madrid, 1989.