



EL MÉTODO DE LA GNOSEOLOGÍA.

UNA INTRODUCCIÓN AL TOMO III DEL *CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO* DE LEONARDO POLO.

Fernando Haya.

1. Planteamiento: examen de los criterios rectores del *Curso de teoría del conocimiento*.

En el marco de estas jornadas, mi contribución al estudio del tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*^[1], se centra en la consideración del método de la gnoseología de Polo. El *Curso* puede considerarse la obra de madurez del maestro: contiene la exposición gnoseológica del método del abandono del límite, en un sentido direccional que llamaremos aquí *ascendente*.

Las operaciones mentales de que el libro trata no sólo requieren del lector la pertinente distinción nocional o temática. Exigen principalmente un ejercicio metódico efectivo, que alcance a advertir, junto con el desenvolvimiento de cada operación, las nociones filosóficas vinculadas a su domino respectivo. La obra acude a una confrontación crítica con determinados planteamientos históricos, con arreglo a cierto criterio que veremos en seguida^[2].

El Curso de teoría del conocimiento no sólo incluye la gnoseología de Polo sino el núcleo de la distribución propuesta para la Historia de la Filosofía. Una distribución que no sigue la ordinaria secuencia cronológica, sino que responde a un patrón de carácter puramente teórico. La serie en cuestión enlaza los problemas al ritmo del compás que pide el método. El método pide ajuste entre la noción considerada y el acto cognoscitivo desde el que la noción se abre; el acto a cuya luz muestra aquella su contenido temático. *A sensu contrario*, el eventual desajuste entre método y tema hace emerger una aporética.

Sin embargo, la aporética en cuestión resulta metódicamente útil: del modo que vamos a considerar. La investigación gnoseológica explora y trae a fórmula explícita las aporías, con vistas a la correspondiente desobtención. La eliminación de un planteamiento aporético se sigue de la rectificación del emplazamiento - trascendental- en el que la noción *queda*, por decirlo así, *atravesada*. Las nociones

gnoseológicas colisionan unas con otras, obturan el camino, en la medida en que *no están* en la constelación pertinente. De la rectificación del emplazamiento gnoseológico inadecuado se deriva también un despejarse del horizonte teórico, de suerte que la apertura en cuestión es claro índice de acierto metódico.

Una *aporía* es la fórmula de un planteamiento que excede del ejercicio pensante correspondiente. Nótese: es un tema excedente sobre el método empleado. Pero resulta que en teoría del conocimiento lo explícitamente temático es el método del pensar. Las nociones gnoseológicas vierten el método en tema. La noción gnoseológica denota la índole del pensar, repara explícitamente en *la forma del acto* cognoscitivo. Esta última terminología requiere precaución para evitar malentendidos. Siempre que se salga al paso de tales equívocos, no habrá inconveniente en afirmar que la índole de los actos cognoscitivos -tematizadas en nociones gnoseológicas- juegan como *formas esenciales* con relación a los correspondientes contenidos inteligibles.

Debe precisarse, con todo, la inflexión del significado de *forma* en semejante extensión connotativa; a saber: como una *cierta disposición*, en la índole del acto, de *los contenidos temáticos inteligibles*. Concretamente: la interpretación kantiana de la formalidad del pensamiento tiene el grave inconveniente de irrumpir en el contenido conocido, a modo de enlace que *a priori* vincula lo disperso. Kant añade al concepto del *a priori* la connotación de una acción sintética que *recorre* la pluralidad pura -la representación imaginativa del tiempo- con vistas a focalizar su dispersión. El hallazgo de la *aprioridad* cognoscitiva se dilapida así porque *supone* un contenido de suyo disperso y caótico. La formalidad del acto pierde la legítima vigencia *a priori* por carencia de distribución, es decir: al quedar amalgamada toda en una misma fuente de espontaneidad sintética^[3].

Max Scheler -especialmente en su *Ética*^[4]- aporta un importante esclarecimiento del concepto de *a priori*. Scheler insiste en que la formalidad *a priori* del acto no debe tomarse como enlace, porque entonces el genuino contenido del fenómeno se dispersa. La noción de síntesis *a priori*- explica Scheler- es introducida porque de antemano se concede que el contenido objetivo carece de suyo de *disposición formal* (de modo que esta última debe ser aportada por el acto)^[5].

No obstante, Scheler mantiene la vigencia del principio de correlación trascendental, en una dirección que rectifica la interpretación idealista. La correlación trascendental vincula los contenidos objetivos con los actos espirituales; en Scheler, en concreto, a través de la noción de esencia: las correspondientes índoles esenciales tienden -entre actos y objetos- determinadas conexiones aprióricas. Scheler mantiene, pues, el concepto de forma *a priori* del acto cognoscitivo -en general, del acto intencional o del espíritu-, con un sentido divergente del recusado en Kant. No se tratará ya de formas invasoras del contenido objetivo, sino más bien de formas alusivas a *direcciones de acto*^[6]. *Direcciones de acto* significa: modos de apertura en relación con determinadas esferas o *dominios reales aprióricos*.

Pero el excurso se encaminaba a apuntalar el significado de la expresión *forma esencial del pensamiento*^[7]. Una *noción gnoseológica* expresa temáticamente *la forma* del pensamiento. Esa forma no es única sino distributiva *en* diversidad de actos. Y se habla de forma *a priori* no porque se adelante una síntesis superpuesta al contenido. Se habla de *forma a priori* del acto en el sentido de iluminación, de apertura. El acto cognoscitivo *abre con arreglo a dirección, a pauta*. La *formalidad* del acto es esta íntima condición (*a priori*), ejercida a modo de apertura hacia un determinado orden de contenido inteligible; es decir: hacia una esfera de inteligibilidad exclusivamente accesible en función de la apertura determinada por la forma del acto.

Desde aquí se comprende también el método distributivo en aporías. La aporía es cierta fórmula desajustada con el tema, el cual es de suyo inteligible; no lo es en cambio en *la forma* que reviste su presente expresión. La aporía envuelve al tema en nociones que no vienen al caso. Incorrectamente tematizada, la *noción colisiona* con el tema, se atraviesa. La *noción* se interpone porque ella misma está desasistida, fuera de control metódico^[8]. La confusión temática procede de desatino metódico.

La *noción* está dislocada. El emplazamiento de la *noción gnoseológica* remite a la forma del acto cognoscitivo, al que, por así decir, la *noción* presta voz. Por eso, la forma del pensar -vertida fuera de lugar- *se atraviesa*. En lugar de esclarecer, se interpone. La aporía es un defecto formal percibido a modo de exceso – como acumulación temática que abrumba-. El desajuste enraíza en dislocación metódica, en incompetencia nocional. La *noción* dislocada no esclarece porque ella misma es oscura. Entra en conflicto con el contenido, al que sofoca. La colisión se extiende también al haz de las nociones colindantes. La indisposición en la *noción* rectora difumina el contorno. El oscurecimiento en cuestión repercute doblemente: en ininteligibilidad del tema y en detención del acto de pensar. A uno y otro respecto atiende la dualidad proscutiva de la operatividad intelectual^[9].

La aporética no deriva del tema, sino del desenfoque metódico. La aporía explicita el desenfoque, lo hace patente. De ahí, precisamente, la utilidad metódica del ejercicio que delinea los contornos precisos de las aporías. Las fórmulas que se destinaban a apertura se vuelven rémoras, en función de una expresión nocional torpe. Esta última concierne -según veíamos- a la índole formal -*a priori*- del acto cognoscitivo. El desenfoque debe atribuirse al acto. La imprecisión de la *noción* rectora es oscurecimiento, pérdida del control intelectual. Un descontrol volcado en lo real a modo de opacidad impenetrable.

Pero ni la realidad es de suyo ininteligible, ni el pensar se detiene en un fondo que no alcance transitar. Polo enuncia este convencimiento como axioma gnoseológico central D, *sobre la infinitud operativa de la inteligencia*. El ejercicio operativo de la inteligencia no se detiene. A diferencia de la potencia sensible, la inteligencia no debutaría siquiera si su acto estuviera destinado a la extinción^[10]. Si la

operatividad intelectual no se detiene, contamos entonces con un criterio heurístico: la formulación y ulterior solución de la serie aporética que encadena la prosecución del pensamiento^[11].

Se trata de una guía metódica en dependencia del abandono del límite mental. El axioma D afirma la infinitud operativa, y ésta es a su vez contrapunto del límite objetivo del pensamiento. La potencia intelectual no se satura en virtud de su crecimiento habitual; eso equivale al hecho de que ninguna operación desoculta el límite. La permanencia del límite mental se llama *constancia*. La constancia no deja- *a limine* – a la operación intelectual exhibir el fundamento, el ser. De ahí que deba declararse la definitiva guarda implícita del fundamento.

La gnoseología se subordina a la metafísica (y a la antropología trascendental). La subordinación introduce una doble dirección metódica, denominadas aquí, respectivamente, *descenso* y *ascenso*. Puede decirse también: el criterio proscutivo depende de la correlación trascendental. Aunque Polo no emplea -que yo sepa- esta terminología, el abandono del límite mantiene la correlación trascendental. Denominamos a la vigencia hegemónica de este último principio *aseguramiento del valor heurístico de la filosofía primera*. A continuación precisaremos el significado de este aseguramiento en el desarrollo específico de la gnoseología poliana.

2. El ascenso metódico en ajuste con el aseguramiento del valor heurístico.

El aseguramiento del valor heurístico se asienta sobre el sentido direccional descendente del método en filosofía primera. El método filosófico primero rehúsa esencialmente un sentido direccional en *ascenso*. La gnoseología en cambio sí asciende. La teoría del conocimiento es dimensión filosofía primera, pero de rango menor, disminuido. El descenso es más excelente que el ascenso. Uno y otro deben tomarse, con todo, según ajuste: como *momentos* direccionales del método en filosofía primera.

La jerarquía desciende desde los principios al método y pone al descenso metódico por encima del ascenso. El descenso es superior porque es el momento heurístico, que *advierde, descubre*. El ascenso en cambio se establece *derivadamente*, es decir: se acompasa, se acopla con aquél aseguramiento del valor heurístico. El acoplamiento es la distribución proscutiva de la serie aporética. Lo más alto son los principios trascendentales. El método es también trascendental pero en la medida en que descubre los primeros principios. Por eso hablamos de aseguramiento del valor heurístico del método.

El método es trascendental *en derivación*. Por su parte, el estatuto de la gnoseología es a su vez derivadamente trascendental con relación al de la metafísica. Eso quiere decir que, precisamente, el aseguramiento heurístico prohíbe que se dote al pensar de índole trascendental originaria. Por eso los axiomas de la teoría del conocimiento no son primeros, sino que se subordinan a los primeros principios.

Leamos el siguiente texto, introductorio del tomo III: “A partir de estas observaciones preliminares, que aprovechan el planteamiento expuesto en los volúmenes anteriores, es posible caracterizar más de cerca la prosecución operativa. Se trata de sacar algunas consecuencias del planteamiento axiomático. Aunque no soy partidario del uso deductivo de los axiomas, en cuanto que concluir desde la axiomática daría a la teoría del conocimiento un aspecto excesivamente demostrativo (lo que normalmente evito, ya que la demostración es sólo una parte de la teoría), en este punto es oportuno argumentar porque conviene encontrar una guía para subir”^[12].

Si la gnoseología adoptara la mera forma de una demostración a partir de axiomas, éstos se consignarían a título de primeros principios. Pero no lo son, de modo que la gnoseología *sube* hacia la metafísica: “Como la inteligencia no empezaría si no siguiera, tenemos que ver el seguir desde la operación incoativa, y al revés: ver cómo se prosigue desde la abstracción es inherente a la abstracción”^[13]. Para evitar el círculo metódico se introduce una doble dirección, descendente y ascendente.

La doble dirección responde a una exigencia doble: impedir la pérdida del valor heurístico (que desciende desde la advertencia de los primeros principios), y *dar cuenta - a la par-* del ascenso gnoseológico. “Para evitar el círculo -continúa Polo-, la axiomática debe proporcionarnos una guía. El planteamiento axiomático se puede utilizar demostrativamente, sin caer en una teoría del conocimiento sistemática, para evitar oscilaciones como la aludida. Los axiomas son demasiado importantes como para ir desde ellos hacia abajo (y demostrar es ir hacia abajo) si no es con vistas a una elevación”^[14].

Se afirma en primer término que la formulación axiomática de la teoría del conocimiento no sigue a una intención demostrativa -mero descenso desde axiomas-. Los axiomas, dice Polo, *son demasiado importantes* para que su uso se limite al demostrativo, de carácter meramente lógico formal. Como no se destinan a una trivialidad semejante, el alcance de los axiomas mira a la elevación, es decir, mira al aseguramiento del valor heurístico del método. Con todo se busca una guía que conduzca la teoría del conocimiento. Esta última sí concede cierta demostración desde los axiomas. Concretamente, Polo alude al axioma central D, exigente de la prosecución. *Puesto que ha de poderse seguir*, debe desobturarse la aporía que detiene. Se trata de un descenso *desde* los axiomas gnoseológicos, pero a la vez de un *ascenso hacia* los principios metafísicos.

La gnoseología *asciende en ajuste*. El ajuste connota el acoplamiento nocional respecto del descenso que advierte los primeros principios. Esta última advertencia es habitual. El *Curso* no culmina el ascenso, sino que -todo lo contrario- se dirige a notar que la operatividad intelectual no explicita el fundamento. El método de la filosofía primera -y a mi juicio así es en Polo -no *sube* para después descender, sino que *logra y asciende o ajusta*. Advértase que el logro es metódico, es decir, heurístico; descubre novedad; esa novedad son los primeros principios. El método logra por

cuanto no se enreda consigo mismo, en cuyo caso perdería el carácter trascendental. En suma, es trascendental porque se asegura la ganancia de tema: los primeros principios.

El valor trascendental del método se traza en el acompañarse con el ser; no en tantear, ni en admitir la germinación de los principios en el seno del método. Que el método de la metafísica es habitual significa que desciende. El descenso no es puro, porque no se trata de una especie de revelación sobrenatural. Eso estaría en las antípodas del planteamiento filosófico de Polo. De ahí que convenga proceder al ajuste entre el descenso y el ascenso. El ajuste expresa la forma según la que se piensan los principios. El descenso asegura el valor heurístico o trascendental del método. Pero el ascenso atiende precisamente a *la forma del pensar*, en orden a que se franquee el acceso al ser.

No se pondrá suficiente énfasis en la nitidez del realismo de Polo: el valor trascendental del método -en neta rectificación del planteamiento idealista- se asigna a logro temático. Por su parte este último se mantiene en dependencia del despojo de la suficiencia objetiva. El método es trascendental porque *conoce lo trascendental*. El método es derivadamente trascendental con relación al tema. *Derivación trascendental* significa cesión de prioridad en la jerarquía de lo primero. La verdad cede al ser. La libertad por su parte es trascendental porque conjuga un significado más alto del ser, la coexistencia.

La libertad no se pone a contrapelo de la prioridad metafísica. Los trascendentales personales *abren* la antropología, no la oponen ni la contrastan con el fundamento. La oposición es metódicamente chata, y temáticamente mezquina. La generosidad personal equivale a lo contrario de ponerse a costa de la merma de los primeros principios. Debe evitarse la interpretación voluntarista de la generosidad trascendental. La libertad es apertura visiva, no salto ciego. Al contrario que la espontaneidad de la razón práctica kantiana, que es fuerza tendente a salvar en puro esfuerzo voluntario la ceguera teórica previamente declarada. Nada de eso hay en Polo. Nocialmente la libertad es acto -la prioridad aristotélica no se remueve, se subraya-. La generosidad trascendental no se afianza en pugna con el horizonte del ser. Por ello Polo se guarda de atribuirle a la voluntad, que es potencia.

Pero nos interesa ahora el método de la gnoseología. Un método trascendental en derivación. La derivación trascendental asegura el valor heurístico de la gnoseología, evita *desde arriba* el extravío. Mantiene la heurística del abandono del límite, su ganancia neta. El abandono se refiere al límite porque detecta que la antecendencia *supone el ser*. La suposición mantiene su *constancia* porque se oculta -de manera indefinida- en la prosecución operativa de la inteligencia. De modo que la exposición de la serie operativa ascendente no culmina con la exhibición del fundamento, sino que declara su definitiva guarda implícita. El *Curso* expone la serie ascendente de las operaciones y tensa el contraste supositivo entre la presencia mental y el fundamento; hasta que aquélla abdica definitivamente en favor de éste.

Subráyese, por tanto: la gnoseología concluye hacia arriba, *en salto*, no en continuidad. No llega de suyo, debe *dar paso*. Con la guarda definitiva del fundamento queda por su parte asegurada la prosecución operativa infinita de la inteligencia, pero sobre la base del agotamiento de su alcance trascendental.

3. Desajuste de la noción de *todo* en la versión modal del tiempo.

La dirección expositiva del Curso es ascendente. Conviene confrontar, examinar, perseguir en su guarida -trascendental- las nociones tradicionales, formuladas en ejercicio titubeante de las operaciones intelectuales. Hay en Polo una rectificación profunda del método trascendental. De una parte no se renuncia al método que vincula la noción con su correspondiente acto cognoscitivo. De otra, se evita establecer el método al margen de su valor metafísico. Hay que impedir el enredo del método en su propia constitución.

El elenco de criterios gnoseológicos rectores enumera en primer término el aseguramiento del valor heurístico de la filosofía primera. En segundo lugar, la prosecución operativa. Aquí se mantiene la vigencia trascendental, pero en un sentido restringido que ajusta las nociones. El ascenso incluye además un margen no sujeto a protocolo, un procedimiento tentativo, de indagación. La prosecución distribuye en serie aporética en función del hallazgo de nociones dislocadas. Hay que buscar esas nociones y explicitar las derivaciones aporéticas a que dan lugar. Por último, salvar las aporías.

En el dominio de la operación negativa, la totalidad es una noción rectora dislocada. La idea de *todo* convoca un vasto cúmulo aporético. La problemática del argumento ontológico enraíza aquí. El argumento ontológico descansa en la noción del máximo pensable, que es a su vez cierta inflexión del concepto de todo. Pero si se reconduce a su auténtico emplazamiento, la totalidad pierde fuerza, se enerva. Este debilitamiento es positiva consecuencia de precisar qué se entiende en verdad cuando se piensa *todo*.

No se piensa todo, sino, más bien: que el abstracto X no es todo lo que cabe pensar. Lo pensado en la operación negativa es determinación segunda, a saber: cierta referencia intencional a abstractos (X, Y, Z...), la cual fija en notas -dejando otros aspectos inteligibles de los mismos abstractos- cierta común generalidad entre ellos. La generalización negativa deja *restos*: no sustituye a los abstractos, que son las determinaciones directas o primeras. Los abstractos son articulación inteligible de intenciones sensibles; las ideas generales iluminan sólo parte de los abstractos.

Esta distinción incide en el problema del tiempo. Significa, de entrada, que la articulación inteligible del tiempo -es decir, los abstractos- precisa del concurso de la sensibilidad. Por lo tanto, no hay modo de volcar la objetivación del tiempo en nociones lógico modales. Ahora bien, esto precisamente es lo que Leibniz pretende al convertir la eternidad de Dios con la totalidad de lo posible. El argumento modal

leibniziano sobre la existencia de Dios se parece a los que emplea Duns Scoto. La posibilidad es el concepto modal rector, el que distribuye la lógica de modalidades.

La negación de lo posible es lo imposible, pero la negación de lo imposible se convierte con lo necesario si se considera que lo necesario es aquello cuyo contrario es imposible. Lo posible es la compatibilidad nocional, opuesta a la contradicción (que describe la imposibilidad). Pero si la posibilidad que se tiene en cuenta es *toda*, entonces fuera de ella sólo queda lo imposible. Luego la posibilidad total es necesidad, y en consecuencia existe. Sólo hay que anteponer una cláusula que pruebe la posibilidad de la idea de totalidad de lo posible.

Ahora bien, se oculta una falacia. Primero porque no existe el máximo inteligible, es decir, falla la referencia significativa de la noción *totalidad de lo pensable* (es decir, de lo posible). Se trata de cierta noción difusa que escapa al efectivo acto de pensar comprometido con ella.

En segundo lugar, es inadmisibles atribuir a la esencia divina esa descripción. De ninguna manera es Dios la totalidad de lo posible. Por explicarlo de un modo simple: se trata de un concepto extremadamente estrecho para comprender la esencia divina.

La restricción de la lógica modal sale al paso de este malentendido, en el que se sobrepesa la cualidad ontológica de la esencia pensada. Se parte erróneamente de la identidad entre la esencia abstracta y la conjunción de notas lógicamente compatibles. Se quiere asegurar de ese modo la *supra-realidad* de lo pensado, por encima de sus *realizaciones* contingentes. Pero ni la esencia abstracta es idéntica con un conjunto de notas compatibles -puesto que quedan restos en los abstractos-, ni, sobre todo, la no contradicción entre las notas asegura la consistencia ontológica.

He denominado *contrasistencia*^[15] a la extrapolación inmediata de la no contradicción lógica como criterio de consistencia ontológica. La *contrasistencia* pasa por alto que la incompatibilidad entre A y no A *supone* tanto la negación de A (*A no es todo lo demás*) como *el instante*. No es posible que A sea B y no B en el mismo instante. Pero, ¿cuál es el valor real de ese instante? Indudablemente se significa una pura presencia objetiva porque el instante es un límite (en sentido matemático). Por lo tanto: el valor de la no contradicción no debe extrapolarse a consistencia ontológica de lo real. Con ello cae también la hegemonía de de la esencia pensada sobre sus "*realizaciones*".

No se trata de eliminar el valor lógico de la posibilidad, sino de restringir su alcance ontológico. Polo subraya la paradoja de que este divorcio -entre la esencia posible y el singular real- es introducido por el nominalismo. La reacción racionalista sigue a esa disociación. Ockham niega la consistencia del singular, al que priva de duración ontológica. El singular es reducido a punto no contradictorio, carente de continuidad en la dirección del tiempo. Polo, por su parte, no otorga dirección durativa real a la consistencia presencial del supuesto (debe atribuirse al concurso de las causas reales). Pero es el caso que el despojo nominalista lanza al racionalismo a la recuperación modal de la consistencia tempórea. La versión modal del tiempo es la

totalidad de lo posible. Así, la consistencia eliminada por Ockham es compensada *por elevación*, porque –piensan los racionalistas- la eternidad asiste siempre a lo contingente. Asistiría en cada una de las posibilidades combinatorias, y naturalmente en la mejor de ellas (Leibniz). Pero el rodeo malentende el estatuto de las nociones modales a la par que concede algunos supuestos nominalistas.

En resumen. Hemos llamado la atención sobre el hecho de que las series aporéticas exigen búsqueda y tanteo. No puede ser de otro modo porque si no hubiera margen tentativo, entonces habría ascenso metódico puro. Pero un método así es incompatible con la constancia del límite mental. Un método así es precisamente la dialéctica hegeliana, a la que Polo se enfrenta. En la dialéctica deja de tener sentido el momento metódico que hemos llamado descendente. Según Hegel el método se basta como ascenso constructivo. No hay margen tentativo porque se cuenta con un protocolo asegurador de resultado.

Polo se enfrenta a Hegel. El ascenso exige búsqueda y tanteo, aunque no sólo ni principalmente. El tanteo es preciso porque la guía teórica debe dar también cuenta de los planteamientos históricos. Polo está lejos de amoldar a su gusto la Historia del pensamiento. Se prosigue si se acierta a encontrar los nudos aporéticos de hecho. Aparte de que el criterio de la prosecución se despliega en un plano que hemos denominado formal, porque se refiere a la índole operativa, no a su *contenido*.

Ya se ha aludido al desdoblamiento de la prosecución. La bifurcación atiende doblemente a la insuficiencia abstracta. Sólo una de las direcciones abunda en la insuficiencia de la forma de lo pensado con relación al pensar. La otra línea se aparta de esta dirección y pugna con ella: insiste por el contrario en despojar la insuficiencia formal que nota. La operación negativa piensa que el abstracto no es todo lo pensable. La noticia se vierte en determinadas nociones rectoras. La más significativa de ellas es el tiempo. No porque esta noción reduzca a este lugar su emplazamiento.

Al contrario: esa reducción –el trasvase modal-, es fuente de aporías. La noción de tiempo desborda de suyo el ámbito de la operación negativa. El mismo límite mental es descrito como articulación presencial del tiempo. Eso quiere decir que la articulación presencial del tiempo –advírtase: no el tiempo mismo- es también *forma de las formas que abrazan al objeto inteligible*. De donde se sigue lo siguiente:

La dislocación modal del tiempo introduce una aporética formidable. En efecto: si la operación negativa vuelca el tiempo inteligible en noción abarcante, entonces la plenitud formal del tiempo queda violentada a título de plenitud de contenido. La concentración modal del tiempo culmina con esa depuración hegeliana del concepto de lo posible. *Posible* pasa a significar –en Hegel- *variación negativa pura*. Y esta noción responde al esfuerzo especulativo que quiere la coincidencia del método con el tema (el tema que por principio *escapa* al concepto: el tiempo).

Los cabos atados a través de la variación negativa pura son diversos. De una parte, Hegel responde a Kant, cuyo sistema quedaba preso de la representación imaginativa del tiempo. De otra, Hegel recoge la herencia racionalista: el análisis puro hasta la idea simple y la determinación modal del tiempo. Naturalmente, deben pulirse las aristas que sobran. Interesa destacar que la aporía resultante es fabulosa porque también lo es el intento de expresar *como contenido pensable* la forma de las formas de la objetividad inteligible; en suma: el tiempo. De ahí que la aporía resultante concierna al *comienzo* absoluto del pensar.

El límite mental no admite esa implementación interna desde la forma hasta el contenido. Hegel ve mejor que Kant que la presencia mental articula el tiempo. A tal punto, confía a la plenitud del tiempo –es decir a la variación negativa pura– la totalidad del contenido pensable. A ese resultado sigue la contemplación, el sujeto eterno. Así el acto en presente implementa la potencia y la eternidad se hace idéntica con el tiempo. Pero se trata de una eternidad deficitaria, en la que el sujeto absoluto planea sobre el trabajo constructivo del concepto, y debe introducirse la alienación arbitraria de la Idea.

La construcción es deficiente. Porque si, precisamente, la presencia articula el tiempo, es decir, si es condición iluminante de la esencia inteligible, entonces, la presencia no comparece como contenido pensado, se oculta. Para decirlo con los términos de Hegel: el *elemento* de la racionalidad rehúsa –en contra del autor– el estatuto *material* que lo declara *elemento* y lo añade progresivamente al contenido. Dígase más bien que la *forma* elemental del pensar articula el tiempo sin integrar su contenido^[16].

El comienzo absoluto del pensar es aporético. Esta aporía es conjurada a través de la distribución del comienzo, en la que se procede a ampliación. El límite mental prohíbe la edición objetiva de la forma inteligible que articula el tiempo, la presencia mental. Esa misma tesitura impide el comienzo absoluto del pensar. De manera que tampoco cabe un establecimiento metódico exclusivamente ascendente, es decir, una regla o protocolo que asegure subir a los principios. Por lo tanto, debe procederse a ampliar el comienzo.

La *ampliación del comienzo* ajusta las nociones con vistas a franquear el ascenso. El comienzo filosófico se asienta en la dinámica natural de la inteligencia, sin seguirse necesariamente de ella. Se comienza porque ya se ha comenzado –en la abstracción– pero de tal modo que se repara en la intelección abstractiva. El comienzo filosófico es libre, pero no exento. No hay comienzo absoluto, no hay método asegurador de un principio terminal.

Se comienza *en* el comienzo, en el proceder natural de la inteligencia. Pero no de cualquier modo, porque la filosofía requiere tanto de la advertencia del ser, como de la tematización conceptual. Como esta última queda siempre a la zaga, es preciso ampliar metódicamente el comienzo.

La ampliación retrocede, como *en salto*, hacia una cota más alta desde la que otear los principios. Pero no salta en vacío, sino que descubre. Se obliga además a exponer el camino en ascenso, con un empleo más nítido de las distinciones hegemónicas. Las distinciones filosóficas abren el horizonte para plegarse a la índole distintiva de los primeros principios. La correspondencia entre método y tema es heurística. Debe decirse así porque los primeros principios no admiten suposición. La filosofía no *pone* ni *supone* su tema. El método no se superpone, y por eso excluye el *ascenso tentativo*. *Tentativa* es en principio incompatible con *saber de los principios*. Pero tampoco es posible un *ascenso puro*, un protocolo asegurador de la comparecencia final.

Si el acceso a los primeros principios no es tentativo ni admite posposición metódica, se sigue que el método *desciende*. El descenso es el valor heurístico del método y por lo tanto vigencia metódica trascendental. Eliminado el tanteo y el cálculo que pospone, sólo queda un ascenso. Acompasado con el descenso. Tanto el tanteo como la posposición protocolaria interponen una barrera. *Primeros principios* no reza con *llegar a conocer si acaso*. No se tantea, pues, no se sube. No se explora *por si acaso comparece el ser*. Tampoco se sube porque se cuente con una regla segura. Lo primordial no admite posposición, el ser no sufre *quedar de antemano fuera de alcance*. Por consiguiente, no hay que decir: *se tantea, se sube, se logra, y se descende*. Sino: *se alcanza y se descende*, al compás de un ascenso que abre el comienzo porque expone temáticamente la advertencia de los primeros principios.

[1] L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, EUNSA, Pamplona, 1988. Me he ocupado también de la temática de este tomo especialmente en mis trabajos “La superación del tiempo (II): el estatuto de las modalidades según Polo”, en *Studia Poliana*, 2005 (nº 7), pp. 41-74; “El tiempo y las modalidades en Leibniz” en A.L. GONZÁLEZ (ed.), *La metafísica modal de Leibniz*, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1, 2005, pp. 163-186; y en “ Los sentidos del tiempo en Hegel”, en *Studia Poliana*, 2007 (nº 9), pp. 67-102.

[2] Además de incluir -en su último tomo- la exposición de la ganancia temática correspondiente con la segunda dimensión del abandono del límite. En esta segunda dimensión, el abandono del límite da cuenta de la esencia extramental, según un proceder metódico que Polo llama *explicitación en pugna*, y que ejercita en concreto la operación intelectual más alta, la razón. El *Curso* contiene también por tanto una significativa parte de la metafísica de Polo. Cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 2004.

[3] El tiempo se confina ilegítimamente al dominio de la sensibilidad interna, cuando en verdad también comparece como objeto de la sensibilidad externa. Además la índole activa del mismo sentido interno se elimina con la consideración de la intuición pura como pura forma receptiva.

[4] M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthethic*, GW, 2, p. 90 y ss.; trad.de H. Rodríguez en M. SCHELER, *Ética*, 3ª ed., Caparrós, Madrid, 2001. , p. 103 y ss.

[5] Correlativamente, en Kant la acción del entendimiento salta hacia la representación sensible, de modo que esta última queda desatendida en su específico valor intencional. Kant inmiscuye la experiencia del tiempo imaginativo en la perfectamente diversa experiencia del tiempo externo, pero además fuerza la equivalencia entre la unidad del tiempo (en que *se piensa*) y la condición última de posibilidad del objeto (*yo pienso en general*). La equivalencia en cuestión es la base de la crítica kantiana

al paralogismo de la psicología racional, crítica que mezcla -según Scheler subraya- los siguientes elementos completamente heterogéneos: a) el yo percibido; b) la persona que ejecuta el acto cognoscitivo; c) el tiempo fenoménico; y d) la condición articulante del tiempo en relación con el objeto en cuanto tal. Sólo este *último elemento equivale al límite mental de Polo, descrito como articulación del tiempo en presencia*. Cfr. M SCHELER, *Der Idole der Selbsterkenntnis*, GW, 3, p. 245, nota 1; trad. de I. Vendrell, *Los ídolos del autoconocimiento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 64-65.

[6] Cfr. M. SCHELER, *Der formalism...*, ed.cit. , *passim*.

[7] Sin que necesariamente se comparta ni el esencialismo metafísico de Scheler.

[8] Esta última expresión no connota intromisión del acto voluntario. El control metódico se refiere en exclusiva a la medida intrínseca de claridad nocional.

[9] La negación sigue a la advertencia habitual de la insuficiencia del pensar abstracto, en cuanto tal pensar. Con los abstractos *no se ha pensado todo*. La operación racional es en cambio prosecución dirigida a colmar la insuficiencia del abstracto con relación al tema real. Con los abstractos *no se ha pensado suficientemente la realidad*.

[10] No se trata de un principio psicológico, sino propiamente trascendental. La tesis no alude a una condición fáctica de la intelección -en determinados casos- sino a su índole esencial constitutiva. Una inteligencia destinada a la extinción es, simplemente, un contrasentido metafísico. La intelección excluye la limitación terminante. El límite mental, por su parte, no sólo no contradice sino que constituye preciso contrapunto de la operatividad infinita de la inteligencia.

[11] La precisión en el enunciado de estas últimas constituye ya un indudable acierto metódico, porque, como dice Aristóteles, no atina a soltarse quien ignora la atadura. Pero la rigurosa determinación del nudo aporético se obtiene *a parte post*, porque el planteamiento, el enunciado -en que formalmente consiste la aporía- se pone en función de la solución teórica, de la prosecución del pensamiento. Como quiera que se mire, un *límite mental* es cabalmente detectado -y desocultado- en su rebasamiento. Derivaremos de aquí la condición esencialmente descendente, es decir, heurística, del método de la filosofía primera.

[12] L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, ed. cit., p. 5.

[13] *Ibid.*

[14] *Id.*

[15] Cfr. "La superación del tiempo (III): los sentidos del comienzo", en *Studia Poliana*, 2006 (nº 8) pp. 151-181.

[16] Así pues, la propuesta de Polo se enfrenta a Hegel. Pero también a Heidegger. Contra Hegel, porque el límite mental no comparece en presencia. *El haber no lo hay*. No existe un método de ascenso puro. La posición de Heidegger es justamente la contraria. Como no hay criterio puro en ascenso, el pensar se mantiene como pura tentativa. Polo expresa muy gráficamente el método heideggeriano cuando dice que el método de la pregunta *sale a buscar fortuna*.