

INTRODUCCIÓN GENERAL A LAS OBRAS COMPLETAS DE LEONARDO POLO

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Catedrático emérito de Filosofía, Universidad de Málaga

La filosofía ha sido siempre y es, por la altura de sus pretensiones, un saber arduo, que avanza lentamente gracias a la inspiración de unos pocos, seguidos de cerca por otros pocos más, pero que permanece incomprendido, cuando no desconocido, por la inmensa mayoría de los hombres. La rapidez y extensión que los medios de comunicación han alcanzado en nuestra época, si bien suprimen las distancias y ponen al alcance de un gran número de personas los hallazgos u ocurrencias de otras, no suprimen la dificultad de la tarea filosófica ni, por consiguiente, la forzosa demora que requiere la maduración intelectual de quienes se aplican a emprenderla. En un momento de la historia como el nuestro, en el que cualquiera puede publicar mucho y en el que se suele medir la verdad y la bondad de lo escrito por la repercusión cuantitativa de lo que se divulga, la filosofía sería suele quedar encubierta por los éxitos inmediatos que obtienen aquellas otras *opiniones* que el hombre medio o el aficionado pueden fácilmente entender y discutir, aunque en muchos casos sean arbitrarias, o alocadas, y, la mayoría de las veces, superficiales. Nunca se ha publicado a tanta velocidad ni tanto como hoy, pero, justamente por eso, es imprescindible poder discernir entre el trigo y la paja, entre lo sano y lo tóxico, entre lo verdadero y lo erróneo.

El cometido de esta introducción no es otro que el de poner al alcance de quien quiera consultarlas el sentido y las razones por las que merecen leerse y conservarse las obras completas de Leonardo Polo, filósofo eminente, nacido en Madrid

(1.II.1926) y muerto en Pamplona (9.II.2013), Catedrático por oposición en la Universidad de Granada (1966-67 y 1967-68) y Profesor Ordinario de la Universidad de Navarra hasta su jubilación (1968-1996). En el más de medio siglo que dedicó por completo a la investigación y a la docencia dio como fruto, junto a un grupo de discípulos dispersos entre Europa y América, una original y profunda obra filosófica que cubre un amplísimo abanico de temas, desde la metafísica, la teoría del conocimiento, la antropología y la historia de la filosofía, hasta la ética, la filosofía de la historia, e incluso la psicología, la economía, la pedagogía. . . , pero siempre enfocadas con rigor filosófico y con la altura exigida por nuestro tiempo histórico. Aunque el atractivo de sus propuestas suele crecer cuanto más se acercan a las cuestiones de la vida ordinaria, el núcleo de su aportación, el que lo convierte en faro o guía de la filosofía para el futuro, se concentra en su inspiración metódica original, a cuya exposición me dedicaré en primer lugar, para ocuparme luego de sus propuestas principales. Siendo, pues, sus aportaciones a la filosofía muchas y extraordinarias, es mi propósito intentar resumir las que son cardinales en dos partes: I) la gran aportación metódica; II) las grandes aportaciones temáticas.

I. PARTE PRIMERA: LA GRAN APORTACIÓN METÓDICA

A. LOS MÉTODOS Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La filosofía es una tradición sapiencial de Occidente con dos milenios y medio largos de existencia. Durante una andadura tan dilatada no sólo ha habido florecimientos y decadencias, paralizaciones y renacimientos, sino verdaderos periodos diferentes y transiciones entre ellos. A quienes podemos mirar con suficiente perspectiva el transcurso de la historia de la filosofía nos cabe distinguir tres grandes periodos: el antiguo, el medieval y el moderno, en cuyas postrimerías estamos hoy situados. Por lo general, los historiadores los hacen coincidir, más o menos, con los acontecimientos extrínsecos y contingentes de la *historia de los hechos* en Occidente, pero cuando se trata precisamente de la *historia de la filosofía* es posible conocer las razones intrínsecas por las que se distinguen esos periodos entre sí. Pues aunque también la filosofía y su historia nacen de la libertad del hombre, o, lo que es equivalente, son improgramables e impredecibles, sin embargo la inspiración de la liber-

tad en su respecto se traduce en luces intelectuales que –a diferencia del ver sensible, que no puede ser visto– no sólo nos permiten entender la realidad extramental, sino también entender el propio conocimiento, y por eso cabe que la historia de la filosofía deje entrever la racionalidad de los pasos que dentro de ella va dando la libertad.

Existe, por tanto, una notable diferencia entre la historia general de los hechos humanos y la historia de la filosofía. Si en la historia general sucesos aleatorios, como la decisión de César de pasar el Rubicón o la caída de Constantinopla, cambiaron el curso de los acontecimientos, en filosofía son los nuevos modos de enfocar los temas últimos los que cambian el rumbo de su navegar. El curso de la historia de la filosofía no obedece a los sucesos externos ni a las decisiones prácticas de los hombres, sino a los diversos modos de conducir la búsqueda pura de la verdad, la cual sale al paso de nuestra búsqueda tematizándose en tres grandes ultimidades: el mundo, el hombre y Dios. Los patrones para la ordenación de las propuestas filosóficas no son, pues, las guerras, las invasiones, las fluctuaciones económicas o los cambios de la moda, sino los enfoques metódicos en relación con los temas últimos del saber.

Los temas últimos (el mundo, el hombre y Dios) son permanentes, y comunes a todos los periodos; en cambio, las variaciones históricas del filosofar provienen de los modos de orientarse hacia ellos, es decir, de los métodos. Los autores que piensan con un método común pertenecen al mismo periodo o etapa filosófica, los que tienen otro método de pensamiento pertenecen a otra. Desde luego, también existen los adelantados y los retrasados, pero precisamente por referencia al uso de dichos métodos. Así pues, lo que unifica hacia dentro y, a la vez, diferencia hacia fuera cada periodo de la historia de la filosofía son los métodos o modos de filosofar.

Pues bien, los métodos ejercidos hasta ahora a lo largo de la historia han sido tres: la *theoría*, la *speculatio*, y la reflexión. Paso a examinarlos brevemente.

1. La «*theoría*»¹

Los griegos, primeros que filosofaron, lo hicieron en la forma de observar o teorizar, aunque de una manera sencilla y primera que se distingue de lo que se suele en-

¹ Evito el término «teoría» para precaver confusiones con los variados sentidos del vocablo en nuestros días. La *theoría* desarrolló las operaciones abstractiva, reflexiva y racional respecto del tema mundo, e incluso llegó a tematizar en Aristóteles el hábito de los primeros principios, pero con dos graves

tender hoy por este último verbo. «*Theoría*» significaba contemplación, método que consistía en buscar con la inteligencia los principios de las cosas en las cosas mismas, pero dejando que ellas se muestren tal y como son, sin interferir por nuestra parte en su despliegue². Se trataba de un método epagógico o inductivo, no en el sentido usual y meramente lógico del término, es decir, no entendiéndolo como una deducción al revés, que vaya de lo particular a lo general, sino como una captación intelectual directa de los principios que acompañan a las cosas en su propio despliegue. Afirmar que el agua o el aire son el principio de todas las cosas no se hace atendiendo a la frecuencia y extensión material de esas sustancias, sino a las propiedades que el intelecto descubre en ellas: el agua es la más informe de todas las cosas, en el sentido de que parece carecer de forma propia, pues se amolda siempre a la forma de su continente. Puesto que todas las cosas tienen formas distintas, el principio de todas ellas sólo podrá de ser lo informe, el agua, aquello que se amolda a toda forma determinada. Lo mismo le pasa al aire, sólo que, además, no es visible, por lo que su carencia de forma parece aún más radical que la del agua. Por esta vía, Anaximandro encontró, por fin, un primer principio no sensible: *tò ápeiron*, lo (formalmente) indeterminado. Los pitagóricos cayeron en la cuenta de que con un solo principio indeterminado o informe no se podían explicar las determinaciones positivas de las formas. Por eso propusieron dos principios: *tò ápeiron* y *tò péras*, lo indeterminado y lo determinado. Y creyeron ver reunidos ambos principios en el *uno* numérico, que sería, a la vez y en igual proporción, indeterminado (par) y determinado (impar). Jenófanes, por su parte, pensó que no bastaba con un principio inerte para generar a partir de lo indeterminado las formas: hacía falta un movimiento que combinara lo par y lo impar de modo eficaz y, junto con él, una causa de tal movimiento. El principio ha de ser el dios único, que con el solo poder de su pensamiento (*noús*) lo mueve todo. Al atribuir al pensamiento una causalidad en el mundo físico, Jenófanes inició una serie de planteamientos confusos que llevarían a la filosofía griega a su primera gran cri-

prejuicios: el de la prevalencia real de lo inmóvil sobre el movimiento –entendido como cambio–, y el de la restricción del influjo causal a los entes móviles. La libertad humana le indujo problemas, y el hombre fue considerado por ella sólo como parte del mundo, aunque vinculado de algún modo con el *noús* divino.

² Pitágoras comparaba a los filósofos con los espectadores de los juegos olímpicos, que no asisten ni para competir ni para comerciar, sino simplemente para contemplarlos (DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos famosos* VIII, 8, cit. en G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García Fernández, Gredos, Madrid, 1969, p. 322).

sis. Heráclito y Parménides encontraron el terreno abonado para proponer dos enfoques antitéticos: (i) la *physis* ama la lucha, pero los opuestos se necesitan mutuamente (*logos*), de modo que el mundo está en un perpetuo movimiento entre ellos, sin que lleguen a anularse entre sí nunca (Heráclito); (ii) pensar y ser son lo mismo; el movimiento no puede existir, porque lo pensado (ente) no se mueve (Parménides). El desconcierto estaba servido, y aunque se buscaron soluciones mixtas (*rizomata* y amor-odio; *homoioméreas* y *noûs*; átomos y azar) los sofistas, encontrando lejana toda esa problemática, recondujeron el pensar filosófico a la mera práctica: el hombre es el principio de todas las cosas prácticas (Protágoras); el ente no es y el no-ente es, pero si el ente fuera, entonces no podríamos pensarlo, y en caso de que pudiéramos pensarlo, no podríamos decirlo (Gorgias)³. Sólo Sócrates retomó la búsqueda filosófica, aunque también en el terreno de lo humano (ética), llegando a proponer que, aunque existe la *arjé* física, el hombre tiene un destino propio y distinto, a saber, la verdad, cuya búsqueda perenne es la tarea que hace al hombre digno y bueno. Platón, el mejor discípulo de Sócrates, retomó la búsqueda de los principios, intentando hacerse cargo de la antinomia Heráclito-Parménides desde los resultados de la definición socrática. Concede, en parte, razón a Heráclito: el mundo sensible está todo él en movimiento. Pero los verdaderos principios de las cosas son las formas que capta el pensamiento, las ideas (definiciones), las cuales son inmóviles (Parménides). En el mundo sensible no existe otra realidad conocible fuera de las imitaciones de las ideas hechas en él por el Demiurgo. Conocer es reconocer las ideas (inmóviles) imitadas en las cosas móviles, es decir, recordarlas, pues siendo eternas han debido ser conocidas en una vida anterior. Como las únicas desigualdades que admiten las ideas se deben a su mayor o menor generalidad, cabe ordenarlas según ese criterio, pero por encima de todas está la idea de bien, que es la que, como el sol, da luz, calor y vida a todas las demás, y por eso está más allá de la esencia real (*ousía*).

Sólo en Aristóteles, discípulo de Platón, el método griego consiguió su madurez. Lo que ese método contemplador permitía averiguar era la esencia o *ousía* del

³ Leonardo POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento* II, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 91: «De esta secuencia sofística aquí interesa resaltar que la articulación del pensar con el hablar es muy débil para Gorgias porque las palabras no se parecen a las cosas ni a los objetos. Si tomamos a la palabra en suposición material, no se parece a nada; en concreto, no se parece al pensamiento. Pero entonces, ¿cómo puede transmitirse un pensamiento con palabras?, ¿cómo puede expresarse lo que se piensa? La conclusión de Gorgias es que el lenguaje es un instrumento práctico no dirigido rigurosamente al conocimiento. Gorgias se equivoca porque no sabe lo que es la intencionalidad».

mundo físico, por lo que las ideas de Platón debían corresponder a las formas que, unidas a la materia, integran las substancias. El gran hallazgo aristotélico fue la noción de acto (*enérgeia*), gracias a la cual estuvo en condiciones de entender que el movimiento, o secuencia antes-después, era real y lo más característico del mundo físico, resolviendo así el planteamiento enfrentado de Heráclito y Parménides: el movimiento es físicamente real como *acto* de un ente en potencia en cuanto que en potencia. En verdad, lo que los filósofos precedentes habían ido averiguando eran las *causas* del movimiento, en concreto tres de las cuatro causas, la material, la eficiente y la formal. A ellas añadió Aristóteles la causa final, que describió como *nóesis nóeseos nóesis*, o acto puro del entendimiento (divino), y cuya perfección ponía en marcha, como motor inmóvil, a la causalidad eficiente de los astros en el mundo supralunar (movimiento circular); y, mediante la eficiencia de éstos, a las causas material y formal en el mundo sublunar, con sus movimientos transitivos. Aunque el movimiento del cuerpo del hombre es explicado también por las causalidades físicas, la inteligencia humana es capaz de conocer los primeros principios⁴ y las últimas causas, es, por tanto, un acto afín al acto puro.

Sin embargo, la muerte de Sócrates había puesto sobre el tapete una cuestión a la que la mera contemplación de la esencia del mundo, es decir, la *theoría*, no podía responder. La libertad humana y su sentido no pueden ser explicados por las causas, pues éstas conducen a lo realmente contrario, es decir, a la *necesidad*. La imposibilidad (metódica) de afrontar ese problema determinó la crisis y la gradual desaparición de la filosofía griega en los planteamientos de estoicos, epicúreos y escépticos. El neoplatonismo utilizó la *theoría* no para buscar la verdad, sino como medio para proponer, por encima del ente y del intelecto, la disolución final en el Uno tanto del ser humano como de todo lo emanado de aquél.

2. La «speculatio»⁵

La reanudación de la marcha filosófica necesitó de una inspiración superior que reanimara y revitalizara la inteligencia humana. La filosofía medieval se carac-

⁴ Aristóteles distingue entre el primer principio de todo el saber y los primeros principios de cada una de las ciencias. El principio primero de todos es el de contradicción, al que mezcla con el de identidad.

⁵ Pongo un término latino para evitar que el sentido de la especulación medieval sea confundido con el de la moderna. La *speculatio* amplía el influjo de la causalidad a las substancias (creadas), e introdu-

terizó por tomar como fuente de inspiración hegemónica la revelación cristiana, es decir, luces superiores y conocimientos revelados por Dios, que no anulan las luces propias del intelecto humano, sino que lo estimulan a la búsqueda de una verdad que lo trasciende. La persona que inició esa búsqueda, en Occidente, fue Agustín de Hipona. Su lema, y el de toda la filosofía medieval, fue *intellige ut credas, crede ut intelligas*⁶, es decir: examina con tu inteligencia lo que se te propone para creer, y si es plenamente razonable, cree; pero, entonces, no te pares, crece en tu inteligencia para entender más y mejor lo que crees, pues la fe amplía la inteligencia. En vez de partir simplemente de la *theoría* o contemplación epagógica de las esencias de las cosas, se parte –a la vez y de modo más radical– de dos datos revelados: las cosas han sido creadas por Dios, y Dios llama al hombre a convertirse de su mala vida y a tomar parte en su Vida sobrenatural. En esa medida, sigue interesando conocer las esencias de las cosas, pero para ir más allá de ellas. Lo que se busca no es sólo encontrar sus principios, sino el principio trascendental de todos los principios, pues la creación y la llamada establecen una diferencia trascendental entre Dios y las criaturas (mundo y hombre). La filosofía pasa a ser entendida como una búsqueda de Dios sobre todo en el hombre, hecho a imagen y semejanza Suya, pero también a través de las huellas que en la criatura mundo ha dejado el Creador.

El método con que se despliega esta búsqueda es la *speculatio*, o sea, la búsqueda de la imagen y las huellas del Creador en el hombre y en el mundo, respectivamente. Las esencias del hombre y del mundo siguen sirviendo de punto de partida, pero la *speculatio* las considera como *espejos* del verdadero y único principio trascendental de todas ellas, de las que se sirve como medios para alcanzar a entenderlo. Es cierto que el verbo «*specular*» tiene en latín un significado distinto, aunque amplio, pues –como decía Agustín de Hipona– puede querer decir: mirar a lo lejos, observar, o intentar ver⁷; sin embargo, el propio s. Agustín, forzando el latín,

ce los trascendentales junto con la destinación libre del hombre, abriendo en éste el ámbito de la intimidad, o relación con su Origen. Se aportan nociones como las de persona, ser (no sólo ente), amor, facultades, etc., que mejoran las descubiertas por los griegos. Pero (i) mantiene la primacía metafísica de lo inmóvil sobre el movimiento, (ii) continúa mezclando los principios de contradicción e identidad, y (iii) no distingue entre la destinación (humana) y la causa final (mundana), de modo que el hombre es pensado, en general, como substancia segunda y con categorías metafísicas.

⁶ *Sermo* 43, 7, 9, PL XXXVIII, p. 258. Cfr. Ignacio FALGUERAS SALINAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 28 ss.

⁷ «*Speculari enim prospicere est, vel conspicere, vel intendere ut videas*» (*Enarratio in Ps* 98, n. 4, *Patrologia latina* 37 (PL), ed. J.-P. Migne, Paris, 1844, p. 1260).

le da un nuevo sentido a partir de los textos paulinos⁸: el de ver una imagen mediante un espejo⁹. En este último sentido, advierte que la especulación precede a la contemplación, no en dignidad e importancia, sino según el tiempo, de manera que en esta vida nos ejercitamos en la especulación para llegar en la otra a la visión directa¹⁰. La especulación es, por tanto, un método que dirige su mirada a las cosas de este mundo y, sobre todo, al interior del hombre, pero con la atención puesta en los indicios que en ellos se dan del Creador trascendente. Por esta vía, e inspirado por la revelación cristiana, descubrió las nociones trascendentales, el ser, la verdad y el amor, que son punto de encuentro entre la revelación divina y la intelección humana¹¹.

El otro gran precursor del medievo, el Pseudo-Dionisio Areopagita, también entiende que nuestro conocimiento de lo divino se alcanza sólo por medio de imágenes, pero haciendo hincapié en su carácter enigmático, pues todas las imágenes creadas son inadecuadas para conocer la divinidad¹². Por eso, acerca de ella sólo cabe hacer propiamente una teología negativa. La única teología afirmativa accesible al hombre es una *teología simbólica*¹³, que, mediante la participación en los *misterios* revelados –sean escritos o sacramentales–, eleve nuestra inteligencia, remontando *desde los efectos a las causas*¹⁴, en la medida en que los misterios hacen descender hasta los más humildes las iluminaciones más altas.

S. Anselmo, siguiendo de cerca a s. Agustín, habla también de la especulación en el doble sentido indicado más arriba, y encuentra en la mente la imagen de Dios

⁸ 1 Co 13, 12; 2 Co 3, 18.

⁹ «Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes» (*De Trinitate* XV, c.8, n. 14, PL 42, p. 1067).

¹⁰ «Praecedit autem speculatio visionem, sicut ista Ecclesia praecedit eam quae promittitur, civitatem immortalem et aeternam. Sed praecedit tempore, non dignitate: quia honorabilius est quo pervenire nitimur, quam id quod agimus, ut pervenire mereamur; agimus autem speculationem, ut perveniamus ad visionem» (*Enarratio in Ps* 9, n.12, PL 36, p. 122).

¹¹ Cfr. *De libero arbitrio* III, c.7, n. 21, PL 32, p. 1281; *Confessiones* VII, c.15, n. 21; PL 32, p. 744; *De Civitate Dei* XI, c. 26, PL 41, pp. 339-340.

¹² *De celesti hierarchia*, c. 2, §§2 y 3, en *Patrologia graeca* 3 (PG), ed. J.-P. Migne, Paris, 1857, 140 C, donde, tomando pie en las Escrituras, se mencionan dos modos de conocer la «*Thearjía*» (Principialidad divina) y ambos por medio de *imágenes*, de las cuales unas son adecuadas y las otras extremadamente inadecuadas. Sin embargo, incluso las adecuadas son deficientes para significar lo que está más allá de toda esencia y de toda vida, y ninguna luz expresa.

¹³ *De mystica theologia*, c. 3, PG 3, 1033 A.

¹⁴ *De ecclesiastica hierarchia*, c. 3, §2, PG 3, 428 C.

por cuyo medio se puede «espejar» cierto conocimiento de la Trinidad¹⁵. Por supuesto que el hombre no puede conocer a Dios en su esencia y propiedad, pero puede conocerlo de modo indirecto, por intermediario. De manera que, siendo Dios inefable en su ser, podemos, no obstante, conocerlo en su imagen¹⁶. El equilibrio encontrado por s. Anselmo entre la razón y la fe impulsó de modo decisivo el desarrollo propiamente medieval de la filosofía¹⁷.

Sin embargo, la *speculatio* encontró dos escollos notables que sólo pocos filósofos medievales supieron resolver satisfactoriamente: los universales y la física aristotélica. El primer escollo tiene que ver con el conocimiento de las esencias creadas. Si para filosofar es preciso mirar a las esencias de las criaturas, ¿dónde están esas esencias: en la mente (de Dios, y, participadamente, del hombre) o en los singulares? ¿A qué se ha de mirar, a las ideas o a las cosas? Los que ponían las esencias en la mente, entendían que las ideas o universales eran las verdaderas cosas reales, y los que las ponían en los singulares, o bien sólo admitían que estuvieran en los singulares, de modo que las ideas serían meros nombres, o bien admitían que, aun estando en los singulares, eran cognoscibles (abstrayéndolas) por nuestro entendimiento (realismo moderado). Por su parte, la traducción de las obras aristotélicas introdujo la física de este autor, que concebía a los astros como inteligencias superiores, y conservaba la concepción pagana del universo y del hombre: era el segundo gran

¹⁵ «*Aptissime igitur ipsa [mens] sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus quam facie ad faciem videre nequit. Nam, si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam, et amorem in Trinitate ineffabili consistit*» (Monologion, c. 17, PL 158, p. 213).

¹⁶ «*Quomodo igitur verum est inventum esse aliquid de summa essentia; si quod est inventum, longe diversum est ab illa? Quid ergo? An quodammodo inventum est aliquid de incomprehensibili re; et quodammodo nihil perspectum est de ea? ...Et saepe videmus aliquid, non proprie quemadmodum res ipsa est; sed per aliquam similitudinem aut imaginem, ut cum vultum alicujus consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus; videmus et non videmus: dicimus et videmus per aliud; non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura; et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa; sed utcunque per aliud designata*» (Monologion, c. 65, PL 158, pp. 211-212).

¹⁷ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalion* I, c.9, PL 176, p. 747. PEDRO LOMBARDO: «*Hoc ergo conamur, ut per hanc imaginem, id est rationem quae nos sumus, id est in qua creati sumus, videamus utcunque illum a quo facti sumus, tanquam per speculum*» (In Ep. 2 ad Corinthios Sancti Pauli, c.3, PL 192, p. 28). RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De gratia contemplationis* I, c.6, PL 176, pp. 70-72.

escollo. Por esta última dificultad empezaría la ruina de la filosofía medieval, debido a las tesis de ciertos filólogos, que tomaban la letra del pensamiento de Aristóteles como si fuera toda la verdad alcanzable por la razón: se trataba de los que, mucho después, han sido llamados «averroístas latinos».

Sin embargo, ambos problemas fueron enfocados con acierto por Tomás de Aquino utilizando el método especulativo medieval, que él supo resumir con su habitual precisión: especular es ver por medio de un espejo, y más exactamente es ver *la causa por el efecto*, en el cual reluce la semejanza de aquella¹⁸. En este sentido, la especulación se reduce a lo que Ricardo de s. Víctor llamaba «meditación», porque ésta se hace mediante un proceso de la razón que, partiendo de ciertos principios, llega a contemplar alguna verdad; y porque, por otra parte, sólo caben dos vías para llegar a la verdad: o bien se llega a partir de lo que se aprende de otro –la palabra de Dios o de los otros hombres–, o bien se llega por el estudio propio, como es el caso de la meditación y de la especulación filosófica¹⁹, a la que no se debe confundir con la mera interpretación filológica²⁰.

Tomás de Aquino afrontó, como digo, los dos problemas antes señalados con el método especulativo. En el problema de los universales sostuvo que los universales están como formas en los singulares, y también en nuestra mente, aunque de otro modo, ya que nuestro entendimiento los conoce por abstracción y los remite a los singulares *de modo intencional*, en concreto a través del fantasma imaginativo; por lo cual podemos servirnos de ellos para elevarnos hasta Dios. En cuanto al problema del paganismo, él supo recoger la física aristotélica y su doctrina sobre el alma, elevándolas mediante la idea de creación y de persona, respectivamente, lo que le permitió recibirla sin atribuir inteligencia a los astros ni sostener, con Averroes, que exista una inteligencia única para todos los hombres.

¹⁸ «*Ad secundum dicendum quod, sicut dicit glossa Augustini ibidem, speculantes dicit a speculo, non a specula. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo reluctet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur*» (*Summa theologiae* [ST], II-II, q. 180, a. 3 ad 2).

¹⁹ «*Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertinentis ad veritatis alicuius contemplationem; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus* (*Ibid.* ad 1). «*Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio*» (*Ibid.* ad 4).

²⁰ «*...quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*» (*In libros De caelo et mundo* I, lect. 22, n. 8, *Sancti Thomae Opera* IV, ed. R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, p. 17).

Como dije más atrás, la especulación medieval hizo crisis con el averroísmo latino. La *speculatio* tenía sentido como ampliación del saber humano sólo si se creía, gracias a la revelación, que Dios es el *creador* de todas las cosas y el *destino* del ser humano. Pero si se separan las verdades de la fe respecto de las verdades de la razón por considerarlas tipos de verdad distintos e inconciliables, entonces no cabe ampliar el saber humano especulando desde las esencias del mundo y del hombre hasta lo revelado por Dios. Al romper la conjunción armónica de fe y razón, la especulación medieval se volvió contra sí misma. En efecto, por concebir la *esencia* de Dios como una omnipotencia arbitraria²¹ –es decir, mediante un atributo *ad extra*–, G. de Ockham hubo de negar a las criaturas toda esencia²², de modo que el proyecto medieval de apoyarse en las esencias creadas, usándolas como espejos o huellas para conocer lo trascendente, se hizo imposible: a Dios sólo cabrá conocerlo por revelación, es decir, según lo que Él quiera darnos a conocer. Y lo que es más, como al ser lo más alto en Dios la omnipotencia no tiene nada por encima ni por dentro que la dirija, resultará ser arbitraria, por donde viene a acontecer que ningún conocimiento humano es seguro, pues ese «dios» podría causar en nosotros la impresión de un conocimiento intuitivo sin que existiera lo objetivamente intuido fuera de la mente²³.

3. La reflexión²⁴

La filosofía moderna nace como respuesta al desafío de Ockham, buscando establecer alguna certeza inconmovible, es decir, que sea capaz de resistir a la amenaza del dios ocamista. Buscar la certeza no es buscar la verdad *sin más*, sino con un plus de seguridad que impida que podamos ser engañados respecto de lo objetivamente

²¹ Es decir, como una voluntad que no está asesorada por la inteligencia y cuyo distintivo es el poder.

²² Si Dios es por su esencia *omnipotente*, entonces las criaturas han de ser por esencia *nulipotentes*, o lo que es igual, han de carecer de esencia, puesto que tener esencia es ser potente. Cfr. Ignacio FALGUE-RAS SALINAS, «Ockham y la disolución de la filosofía medieval», en *Miscelánea Poliana* 35 (2012) 1-22.

²³ Cfr. *Quodlibet* VI, q. 6, *Guillelmi de Ockham Opera theologica* IX, Institutum Franciscanum Universitatis St. Bonaventurae, New York, 1980, pp. 604-607.

²⁴ La reflexión recae sobre los abstractos *separando* lo general y lo particular, pero de modo que lo particular quede subsumido en lo general. Procura de este modo la certeza como comprobación de lo general en lo particular. Al establecerla cual método único, se confunde lo universal con lo general, el pensamiento con la (auto)causalidad, la razón –sea teórica y práctica, o sólo práctica– con el fundamento, y se mezclan los primeros principios de causalidad y de identidad (noción de *causa sui*).

conocido. Que sea un «plus» implica que la exigencia de seguridad no es un requisito impuesto por el conocimiento intelectual, sino por la voluntad. Dicho plus puede ser descrito como evidencia, apodicticidad o completitud, pero ha de estar situado –al igual que el Dios de Ockham– en el comienzo mismo del saber, y desde allí comunicarse a todos los restantes contenidos, o, de lo contrario, no podremos estar seguros de lo que sabemos, ni podremos pretender saber con seguridad todo lo que sabemos.

Por eso, para los filósofos modernos toda la filosofía anterior era ingenua y no de fiar, porque no habían partido de ninguna verdad apodíctica. El modo en que Descartes hace frente al problema del comienzo seguro del saber es la duda metódica: un procedimiento hipotético o fingido que somete todo lo conocido a la prueba del poder de dudar (suspender el juicio), hasta que aparezca una evidencia acerca de la cual ni siquiera un genio maligno –versión cartesiana del dios de Ockham– me pueda engañar. Utilizada como un poder, la duda es una forma suave, pero cierta, de negar: en su caso, el asentimiento. En vez de comprobar si lo objetivamente conocido se corresponde con la realidad –método teórico y especulativo de antiguos y medievales–, lo que hace Descartes es probar si soy capaz de ponerlo en duda, es decir, confrontar el objeto con la capacidad de dudar (negar) propia de la operación reflexiva del cognoscente. El giro es manifiesto: en lugar de remitir o devolver lo pensado a la realidad, se lo compara con la capacidad operativa del cognoscente. El resultado es que sólo la operación misma resiste la capacidad de dudar: ningún objeto resiste esa capacidad, por lo que ningún objeto es suficientemente seguro de suyo. Se introduce, así, otro modo o método de pensar, el método reflexivo, cuyo motor es la negación, y cuyo proceder consiste en intentar controlar la verdad del objeto desde el propio pensamiento sin referirlo a la realidad extramental.

Como es bien sabido, Descartes encontró esa certeza en el «*dubito, cogito ergo sum*»: para temer ser engañado hace falta pensar, dudar, de manera que, incluso si soy engañado respecto de todo lo demás, no lo puedo ser acerca de mi operar pensante, y, en tanto que pienso, existo. El *cogito* resiste a la hipótesis del genio maligno. Con él Descartes ha encontrado una primera certeza, pero que *ha admitido poder ser engañada acerca de todo lo demás* –esto es, de todo lo que no sea la operación y la existencia del *cogito*–, por lo que ella no es suficiente por sí sola para garantizar la verdad de los objetos, cuyo conocimiento había quedado sin fuerza indubitable tras la hipótesis del genio maligno. Por tanto, o eliminaba la hipótesis del genio maligno, o la certeza del *cogito* –sólo neutralizada en su caso– resultaba impotente para recuperar lo sabido y fundar otras certezas. Únicamente la existencia real de Dios, como

un *cogito* infinito que es causa de su conocimiento en nuestra mente –*causa sui* cognoscitiva–, podía eliminar por completo la hipótesis del genio maligno y otorgar al *cogito* humano la garantía de ser la medida apropiada (por su claridad y distinción) de toda otra certeza humana²⁵. En la demostración de la existencia de Dios radica –como dice Schelling²⁶– la importancia de Descartes para la filosofía moderna: si Descartes es el padre de la filosofía moderna, no se debe tanto a su duda metódica ni a su *cogito ergo sum*, cuanto a su demostración de la existencia de Dios, cuyo verdadero núcleo –como ha sabido resaltar Leonardo Polo– reside en que es la existencia de Dios la que causa la presencia (evidencia) de su idea en mi mente, tanto es así que «no soy libre de concebir un Dios sin existencia»²⁷.

Como se ve, ya desde sus comienzos la filosofía moderna interpretó el conocimiento, especialmente el divino, como una causación que reviste la forma de una *causa sui*, es decir, de una causación reflexiva. Sólo que en Descartes, en vez de una sola causa de conocimiento, tenemos dos: la *causa sui* cogitante o divina, y el *cogito* que es causa sólo de la forma de sus ideas, las cuales –merced a la garantía ofrecida por la bondad de Dios– pueden resultar indubitables, si ofrecen una claridad y distinción semejantes a la del *cogito*. Esa duplicidad de puntos de apoyo, requeridos para establecer la certeza en el saber, era una debilidad patente que debía ser superada por el método reflexivo, pues la filosofía moderna pretende garantizar la certeza en el comienzo mismo del saber.

Espinosa, que advirtió la debilidad del planteamiento cartesiano, se dio cuenta de que los dos fundamentos del saber eran unificables. La idea de un cuerpo singular existente, que somos cada hombre –y cada cosa extensa–, no es, según Espinosa, más que un *efecto* de la *idea infinita o divina*²⁸, la cual, a su vez, es en su totali-

²⁵ V Méditation: «la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensé à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence...» (DESCARTES, *Oeuvres et lettres*, ed. A. Bridoux, Gallimard, Paris, 1953, p. 313). «Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu» (*Ibid.*, p. 317).

²⁶ *Lecciones munitivas para la Historia de la Filosofía moderna*, trad. L. de Santiago, Grupo de Investigación sobre el Idealismo alemán de la Universidad de Málaga (GIDA), Edinford, Málaga, 1993, p. 119. Cfr. *Schellings Werke V*, Münchner Jubiläumsdruck (MJ), ed. Manfred Schröter, C. H. Beck, Munich, p. 84.

²⁷ Cfr. *infra* pp. 253 y ss.

²⁸ *Ethica* II, Props. IX, XIII, XXI Scholium, *Spinoza Opera* II, ed. C. Gebhardt (CG), C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, pp. 91-92, 96 y 109, respectivamente.

dad del «sui» de la *causa sui* en cuanto que ella es *res cogitans*²⁹. Por tanto, Dios es la substancia que es causa de su existencia y de su conocimiento³⁰ (intelecto infinito), y nuestro *cogito* no es más que un modo (idea), en parte infinito, en parte finito, del intelecto divino³¹. De ahí que sea Dios el que piensa en nosotros cuanto de verdadero o adecuado pensamos³², mientras que la finitud de nuestro intelecto, principio de la falsedad de nuestros conocimientos, es relativa a otras ideas finitas (conocimientos parciales), y cuya única posible verdad reside, no en cada una de ellas por separado, sino en el conjunto infinito de los modos finitos del pensamiento. Al reunir en la idea infinita divina al yo humano, tanto por el lado de la verdad como por el del error, no hay dos fundamentos de la verdad, sino un único fundamento del que derivan como de su causa todos los modos (infinitos y finitos), y no sólo en la *res cogitans*, sino también en la *res extensa*, únicos atributos conocidos por nosotros entre los infinitos atributos divinos. Así se ofrecía por primera vez la idea de un sistema del saber: un *cogitatum* único del que derivan todos los otros conocimientos, que no son más que el despliegue manifestativo de aquel primer principio.

Aunque desechó la duda cartesiana³³, Espinosa supo darse cuenta del carácter reflexivo del método requerido por el sistema, y así lo enunció: «*el método no es otra cosa sino el conocimiento reflexivo, o la idea de una idea*»³⁴. En vez de un conjunto de reglas, por método entendió el orden en que se piensa, y exigió someterlo al orden de las cosas³⁵. Desde luego, la reflexión es el modo de enfocar el conocimiento propio de la lógica formal, saber que versa sobre las *intentiones secundae*, y que, sin duda, goza de evidencia demostrativa (formal). Sin embargo, aun siendo pariente próximo de ella, la reflexión moderna pretende ir más allá que lo que pretende la

²⁹ *Ethica* I, Prop. XVI, Corollarium I, CG II, p. 60 in fine: «...*Deum rerum omnium, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem*»; cfr. *Ethica* II, Props. III-IV-V, CG II, pp. 87-89.

³⁰ *Ethica* I, Def. III, CG II, 45; cfr. *Ethica* II, Prop. III, Scholium, CG II, 87, líneas 22-23: «*ex necessitate divinae naturae sequitur ... ut Deus seipsum intelligat*»; y Prop. XLV, CG II, p. 127.

³¹ *Ethica* II, XI, Corollarium, CG II, p. 94.

³² *Ethica* II, Prop. XXII, CG II, pp. 109-110: «*At ideae affectionum Corporis in Mente humana sunt, hoc est, in Deo, quatenus humanae Mentis essentiam constituit; ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae Mentis cognitionem, sive ideam habet...*».

³³ *De Intellectus emendatione* (DIE), CG II, p. 30: «*dubitatio semper oritur ex eo, quòd res absque ordine investigentur*».

³⁴ DIE, CG II, pp. 15-16: «*Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae*».

³⁵ *Ethica* II, Prop. VII y Prop. X Scholium, CG II, pp. 89 y 93, respectivamente.

simple lógica: pretende fundar el saber en un *sistema* apodíctico que derive de una certeza primera, la cual ha de ser incommovible por contener nocionalmente la unidad de forma y contenido, a saber, la forma de la *causa sui*.

Con otra presentación³⁶, también Leibniz desarrolló el carácter reflexivo de su filosofar al retrotraer el principio del saber desde la causalidad a la posibilidad o pensabilidad³⁷. Es imposible que lo posible no sea posible; por tanto, es cierto, sin asomo de duda, que lo posible *es*, pero sólo como posible. Por esa razón, todo lo que es pensable –es decir, no incluye contradicción– posee un ser esencial y eterno que *tiende* a la existencia *efectiva*³⁸. Los (infinitos) posibles finitos no pasan a la existencia efectiva por la sencilla razón de que tienen opuestos, es decir, porque otros posibles los limitan y excluyen. Pero la pensabilidad *qua talis* de todos los posibles tiene que ser también un posible, el omniposible, el cual en virtud de su misma noción no tendrá opuesto, y, consiguientemente, existirá por su propia tendencia, de modo que existirá de modo necesario. La pensabilidad de Dios es la pensabilidad de todos los demás pensables o posibles, que están contenidos en su mente y que sólo pasarán a la existencia por la fuerza que la voluntad del omniposible les otorgue para prevalecer sobre sus opuestos.

Descartes, Espinosa y Leibniz desarrollaron el método reflexivo por el lado de lo pensado (idea, *causa sui*, omniposible)³⁹, pero desde Kant el planteamiento cam-

³⁶ Leibniz parece aceptar la clasificación básica que hace Locke de los modos de percepción: por los sentidos externos y por el interno, al que puede llamarse reflexión (*Echantillon de Reflexions sur le I. Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme* (NE), en *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* V, ed. C. I. Gerhardt (CIG), Weidmann, Berlin, 1875-1890, p. 23), siendo esta segunda percepción la que nos distingue de los animales (*An Lady Masham, May 1704*, CIG III, p. 339). Reflexionar no es otra cosa que atender a lo que está dentro de nosotros, como la voluntad y el pensamiento, pues los sentidos no nos aportan lo que ya traemos con nosotros (NE, CIG V, p. 45); y según él, la reflexión no recae sólo sobre nuestras operaciones, sino también sobre nuestro propio ser, e incluso, a su través, sobre la substancia (esencia). La reflexión es la fuente de las abstracciones y de las verdades universales y necesarias.

³⁷ La posibilidad (no contradicción) redirige la atención desde lo extramental hacia *lo pensado*, y atiende a las notas de los abstractos, en cuanto que están en nuestra presencia, en vez de devolverlos a lo extramental. Al comparar entre sí las notas de un abstracto para ver si se contradicen, Leibniz está reflexionando, pues en el mundo extramental no existe la contradicción.

³⁸ *De rerum originatione radicali*, CIG VII, pp. 303-304.

³⁹ También para los empiristas el pensamiento es reflexión, o sea, una operación cognoscitiva secundaria que recae sobre las impresiones sensibles, siendo como una copia desvaída de aquéllas por pérdida de viveza informativa. Cfr. David HUME, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, sect. II: «And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of wick we are cons-

bió, y pasó a pivotar sobre las facultades del cognoscente. Él mismo describe la reflexión como la búsqueda de las condiciones subjetivas para la obtención de conceptos, o como la conciencia de las relaciones entre nuestras representaciones y nuestras facultades de conocimiento⁴⁰. Además, distingue con nitidez entre la reflexión lógica, que compara sólo la forma de los conceptos, y la reflexión crítica, que compara también sus contenidos. Esta última, a la que denomina «reflexión trascendental», es necesaria para todos los juicios y es un *deber* del que nadie puede licenciarse, si es que quiere emitir algún juicio *a priori* sobre las cosas⁴¹. Con todo, el giro kantiano desde el objeto hacia el sujeto no acaba aquí, porque precisamente la –según él– tendencia natural imparable de la razón hacia las cuestiones últimas (metafísica) le lleva a interpretar la facultad cognoscitiva teórica como un apéndice frustrado de la facultad de desear o voluntad. Existe un *interés* teórico de la razón, que procede de su propia naturaleza volitiva, y que sólo puede ser (indirectamente) satisfecho por la voluntad moral. De manera que lo que empezó siendo una reflexión crítica se completa con una reflexión práctico-moral. El entendimiento procede de la voluntad, que goza de primacía sobre la inteligencia y constituye el núcleo de la razón, y que puede validar los objetos del interés especulativo (inmortalidad y existencia de Dios), aunque sólo mediante una fe racional. En suma, si bien el objeto pensado ha dejado de ser considerado como *causa sui*, y ésta parece haber sido superada, en realidad ahora la que pasa a ser una cierta *causa sui* es la voluntad moral, que es autónoma, y cuya libertad es descrita como la *ratio essendi* del imperativo categórico, siendo el imperativo categórico su *ratio cognoscendi*⁴²: una identidad de dos, en la que una es causa y el otro manifestación suya.

Los filósofos idealistas, Fichte, Schelling y Hegel radicalizaron la reflexión kantiana. Fichte quiso hacerla congruente, uniendo de modo inseparable, como causa y efecto, la voluntad y el entendimiento⁴³. Propuso, así, una versión *subjetiva* de

cious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned», en David HUME, Essays and Teatrisses on Several Subjects, J. J. Tournaisen, Basel, 1793, p. 16.

⁴⁰ KrV B 316.

⁴¹ KrV B 318-319.

⁴² KpV, Vorrede, en *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften* V, Berlin, 1908-1913, p. 4 en nota.

⁴³ «2) Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne dass das zweite zugleich sey. [...] 3) Durch diese Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich wird erst das Ich selbst, und alles, was für das Ich (für die Vernunft) ist, d.h. alles, was überhaupt ist, möglich» (*Grundlage des Naturrechts*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche*

la *causa sui* espinosiana, que resolvía el dualismo kantiano entre el «yo pienso» y el «yo quiero» en una identidad compleja. Para el primer Schelling ese sistema era demasiado estrecho, pues se dejaba fuera el universo mundo, de modo que propuso una *ampliación de la reflexión* desde la conciencia hasta un momento anterior en el que, todavía sin ser consciente de sí mismo, el Yo produjera el mundo exterior, pero que fuera sintetizable en un tercer momento con el Yo de Fichte⁴⁴. Hegel, por su parte, comprendió la coincidencia de reflexión y negación⁴⁵, y creyó verlas reunidas en el concepto, cuyo movimiento separa y une al objeto y al sujeto⁴⁶. El portentoso poder del entendimiento consiste en su capacidad de separar (negación simple), pero la negación realiza también el retorno a sí (reflexión completa), puesto que la substancia ha de ser a la vez sujeto, y el sujeto es negatividad pura. El proceso dialéctico no es más que el desarrollo de la reflexión del concepto hasta llegar a la Idea Absoluta o concepto del concepto, e incluso, tras la alienación, al saber absoluto o eternidad en sí y por sí del espíritu absoluto.

Tras la reflexión absoluta de Hegel, el último Schelling intentó romper el esquema reflexivo *temporalizando* la vida del espíritu absoluto. A ese fin, reservó la reflexión para la filosofía negativa, que es consumada (necesariamente) por la voluntad infinita mientras está encerrada en sí misma antes de la decisión inmemorial. Sólo una decisión (libre) por parte de dicha voluntad habría cortado, sin posibilidad de vuelta atrás, el movimiento circular o eterno de la reflexión, convirtiéndolo en un proceso lineal de *edades del mundo*, que es el tema de su filosofía positiva. Pensó, pues, que sólo la voluntad, raíz de la reflexión, podía romper el círculo reflexivo⁴⁷, lo que le hizo desembocar en un empirismo filosófico, no sensista, entendido como el establecimiento de la posibilidad a partir del *hecho* creador volitivo.

El voluntarismo de Schopenhauer también encontró en la voluntad la raíz del círculo, o vacío de sentido, en que la existencia del hombre se encuentra atrapada,

Werke III (FSW), hrsg. I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845-1846, pp. 21-22). Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, §8, 5, Lehrsatz, FSW II, pp. 293-294.

⁴⁴ *Lecciones munitivas* (GIDA), p. 190; MJ V, p. 164.

⁴⁵ *Phaenomenologie des Geistes*, Vorrede, *Hegel Werke* III, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, p. 25.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 37 y 39.

⁴⁷ «Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen Begriffs, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn» (*Darstellung des philosophischen Empirismus*, MJ V, p. 332). Cfr. Ignacio FALGUERAS, «Le problème du passage chez Schelling», en A. ROUX y M. VETÖ (coords.), *Schelling et l'élan du Système de l'Idéalisme transcendantal*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 245 ss.

e intentó huir de ella apelando a una estética orlada de vaga religiosidad. Nietzsche, en cambio, halló en la voluntad el modo preciso de no someterse a la ciencia ni a la verdad, a las que consideraba meros instrumentos del querer humano.

Con posterioridad, y volviendo hacia Kant, Husserl reforzó la idea de reflexión trascendental, pero refiriéndola a la *intencionalidad del sujeto*, la cual, conducida de modo fenomenológico, sí sería capaz –contra lo que dijo Kant– de intuición intelectual. Por «trascendental» propone entender no sólo un subjetivismo radical, sino algo que, según él, había ido preparando toda la historia unitaria de la filosofía moderna y que llegaba a su cumplimiento en la fenomenología: una reflexión, por parte del sujeto cognoscitivo sobre sí mismo y sobre su vida cognoscitiva, con la que se alcanzaría la auto-objetivación de la subjetividad trascendental y de su ser; en definitiva, una auto-comprensión como ser llamado a la apodicticidad científica en todas las dimensiones de su vida⁴⁸.

Finalmente, para superar la reflexión hegeliana, que presuponía un comienzo absoluto del saber, Heidegger propuso una reflexión más radical que permitiera retrotraer el pensamiento al comienzo real, al ser, mediante la pregunta fundamental por el sentido del ser. Tomando como referente último del existente (humano) el horizonte temporal del hombre como ser-en-el-mundo, intentó hacer coincidir el sentido del ser con la condición de posibilidad de la pregunta fundamental. Pero en esa tarea la pregunta patinaba sin encontrar el sentido buscado, por lo que reconoció su fracaso, que él interpretó como un triunfo del ser. De manera que, al final, reconoció que para alcanzar alguna intelección del sentido del ser había que desprenderse de la pretensión volitiva –todavía latente bajo la pregunta (reflexiva) fundamental– y someterse al dictado cambiante del ser, que es el protagonista e intérprete de su propia historia. En consecuencia, había que superar la filosofía, o metafísica, y, en vez de buscar activamente el ser o fundamento, ponerse –de modo pasivo, pero atento– a la escucha de las palabras del ser, que relampaguean en la oscuridad del temporear existencial humano.

Después de esta declaración de impotencia del método reflexivo para alcanzar el fundamento por parte de Heidegger, la filosofía moderna ha dimitido de su tarea: sólo quedan relativismos, esteticismos, pragmatismos, y todo lo más, fragmentos y

⁴⁸ *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentalen Phänomenologie*, §§ 26-27 y 73, en *E. Husserl Gesammelte Werke VI*, hrsg. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1976, pp. 100-104 y 269-276, respectivamente.

retazos de la reflexión moderna (análisis del lenguaje, estructuralismos, minimalismos, hermenéuticas, deconstrucciones, filosofías de la diferencia, razón débil) sin suficiente unidad ni sentido filosófico.

4. *Resumen conclusivo*

Como acabo de exponer, han sido tres los métodos o modos de pensamiento con que históricamente se ha filosofado hasta ahora: la *theoría*, la *speculatio*, la reflexión. Con esos métodos se pueden también interpretar las filosofías situadas en los interregnos: si un filósofo en el renacimiento no utiliza todavía el método reflexivo, sigue siendo medieval; o si en el siglo VI d. C. sigue usando la *theoría*, pertenece aún al mundo antiguo; y si en pleno s. XX sigue utilizando la *speculatio*, su pensamiento seguirá siendo medieval. Esto que podría parecer comporta algún desdoro, no lo sería si –como se verá acontece en la filosofía de Leonardo Polo– todos esos métodos descubren algún aspecto o dimensión verdaderos de la realidad. Naturalmente, puede haber filósofos que presenten mezclas de métodos: en tal caso habrá que determinar cuál es el preponderante, o por lo menos cómo se mezclan. Esos métodos sirven, por consiguiente, para caracterizar los hallazgos y las peculiaridades diferenciales de cada situación filosófica.

En conclusión, si los temas de la filosofía (el mundo, el hombre y Dios) –que comparte con las otras formas de sabiduría– son perennes, y han sido los modos de enfocarlos los que han dado lugar a las variaciones históricas del curso del filosofar, *entonces debería quedar clara la importancia de los métodos, no sólo para entender las respectivas filosofías y valorar sus hallazgos, sino también, globalmente, para hacer filosofía*. Pues entendida ésta como búsqueda pura de la verdad, contiene en su propia descripción (búsqueda pura) una clara alusión al método (buscar) y a su diferencialidad modal (pureza); o dicho de otro modo, si lo que se busca es el conocimiento, *y sólo el conocimiento*, de la verdad, el modo como se la busca no puede ser indiferente, sino decisivo para que la búsqueda alcance a hacerse *traslúcida y prosequible sin término*, como pretende ser la filosofía, cosa que, en cambio, no importa a los otros modos de sabiduría meramente humanos, que tienen un componente práctico dominante y siempre urgente.