

La filosofía como actividad al margen de la actitud

Philosophy as an Activity Apart from the Attitude

FERNANDO HAYA

IES Hermanos Machado (Dos Hermanas, Sevilla)
fhayasegovia@gmail.com

RECIBIDO: 2 DE JUNIO DE 2015
VERSIÓN DEFINITIVA: 7 DE SEPTIEMBRE DE 2015
DOI: 10.15581/013.18.51-67

Resumen: La identificación de la filosofía con una cierta actitud se traduce en un enfoque aporético. La consideración de la filosofía, más que como actitud, como actividad cognoscitiva en relación con los primeros principios, puede disolver la aporía en cuestión. Puesto que la experiencia es la atmósfera única de la vida cognitiva, la *concentración atencional* en su *sustrato* latente excede el nivel de actitud.

Palabras clave: actitud filosófica, experiencia, concentración atencional, sustrato, existencia.

Abstract: The identification of philosophy with a certain attitude results in an aporetic approach. Consideration of philosophy, rather than as an attitude, as cognitive activity concerning first principles, can dissolve the aporia in question. As experience is the unique atmosphere of the cognitive life, *attentional concentration* on their latent *substrate* exceeds the level of attitude.

Keywords: Philosophical Attitude, Experience, Attentional Concentration, Substrate, Existence.

1. PLANTEAMIENTO: EL PROBLEMA DE LA ACTITUD FILOSÓFICA

La introducción al estudio de las operaciones intelectuales en el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* adopta un estilo que puede decirse fenomenológico. No sólo porque Polo glosa en un sentido peculiar la expresión heideggeriana “ser-en-el-mundo”¹. También porque la descripción del carácter del objeto intelectual se demuestra *condición de toda fenomenología*. El carácter del objeto –la *objetividad* u *objetualidad*– equivaldría a la *fenomenidad*: la índole manifiesta del mundo en correspondencia con la operación intelectual. Su descripción precede metódicamente a la que eventualmente concierne a cualquier contenido inteligible particular, y en tal sentido puede llamarse *comienzo sin presupuestos*².

Al comienzo de la Lección Cuarta ofrece Polo una serie de razones que avalarían este *carácter propedéutico* de la objetividad. Entre tales razones se incluye una que alude a la especificidad de la actitud filosófica, distinta de aquella que caracterizaría la *actitud natural frente al mundo*, por emplear la expresión de los fenomenólogos. Polo parece referirse a la peculiaridad de la actitud filosófica cuando afirma: “Hay todavía otra razón para empezar por el objeto pensado. No se suele reparar en el objeto, la atención no se detiene en él porque contamos ya con él. Precisamente por eso interesa a la filosofía. La filosofía no es el mundo al revés, como decía Hegel. Tampoco es contraria al sentido común, pero sí es un modo de afrontar asuntos que el sentido común no tiene en cuenta. La filosofía se constituye con carácter diferencial: considera asuntos que no se suelen considerar (sobre todo la teoría del conocimiento). Como es de sentido común que se conoce, es de sentido común conformarse con ello. Ahora bien, no ya el sentido común, sino la ciencia, da por supuesta la objetividad. Ahí aparecen ya las posibles desorientaciones (...) Subordinar la teoría del conocimiento a la ciencia es absurdo por cuanto, al no investigar la objetividad *qua* objetividad, la ciencia es acrítica”³.

¹ A partir de la Lección Segunda Polo describe la condición del objeto intelectual en términos de *lo-ya-inmediatamente-abierto* en correspondencia con el *estar-en-el-mundo*. Estas expresiones tienen en Polo un sentido expresamente contrapuesto al heideggeriano, puesto que se emplean con vistas a destacar el valor prioritario del conocimiento teórico sobre el práctico. Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1985, 67 y ss. Cfr. mi comentario a estas páginas en *La superación del tiempo*, *Studia Poliana*, 5 (2003), 75-102.

² Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento II* cit., 87 y ss.

³ *Ibidem*, 89.

Detectamos aquí cierta semejanza con el planteamiento de la filosofía fenomenológica. No obstante, un examen más detenido de los textos polianos pone también de relieve una importante discrepancia de fondo, relativa precisamente al estatuto de la actitud filosófica. Afrontaremos ahora el mencionado contraste a la luz de un notable pasaje de *El acceso al ser*. Un pasaje ciertamente sorprendente, en el que Polo llega a afirmar que la concentración atencional en el valor de la experiencia como sustrato “*disuelve toda actitud*”⁴. Acorde con semejante extrañeza resultará la que suscite el título de este mismo trabajo: la filosofía como actividad *al margen* de la actitud. Allí donde –después de Husserl– nadie parece discutir que la misma raíz de la filosofía es cierta modificación de la actitud natural de la conciencia, alza Polo esta sorprendente tesis: la filosofía no sólo no consiste en una determinada actitud sino que –intensamente ejercida– *disuelve toda actitud*: ¿Qué significa una disolución semejante? Pero en primer lugar: ¿Qué entendemos por *actitud*?

A mi modo de ver, la actitud, considerada en general, designa cierta forma subjetiva, una conformación o disposición de la subjetividad. Considerada en general, la actitud significa la disposición a través de la que el sujeto *se las tiene* con aquello que eventualmente le acaece. La consideración de la actitud en teoría del conocimiento conduce la mirada hacia el sujeto, obliga a atender a la dimensión subjetiva del saber. De otra parte: la actitud, considerada en general, introduce la idea de cierta distancia entre el sujeto y aquello que le acaece. Cabe cierta actitud del sujeto en la medida en que el sujeto no es meramente pasivo en relación con cierto *acontecimiento*; es decir: en cuanto que corresponde al propio sujeto disponerse frente aquello que le ocurre. Resulta obvio que la consideración de la actitud conduce la mirada hacia la libertad del sujeto en cuya facultad está el disponerse de un modo u otro frente a determinado suceso. Además, la noción de actitud parece incluir una a modo de consolidación o fijación de la subjetividad capaz de mantenerse firme, a resguardo de la dirección del acontecimiento⁵.

⁴ Cfr. L. POLO, *El acceso al ser*, op. cit., t. II, Eunsa, Pamplona, 2015, 268-269.

⁵ De ahí la patente conexión entre las actitudes y los hábitos. Husserl se refiere sin duda a este asunto cuando trata de las *sedimentaciones del yo puro* (cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952, & 29; trad. A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico D.F., 1997, 148 y ss.).

Pero ahora no consideramos *un acontecimiento* en sentido propio sino el conocimiento. *Conocer* no puede decirse algo acaecido o sobrevenido al sujeto, es decir, cierto suceso que requiera compensar la pasividad del sujeto a través de la disposición que conforma su actitud. La subjetividad se dispone actitudinalmente en orden a salir al paso del *acontecimiento*, con vistas a no quedar pasivamente, al albur del suceso. A través de la actitud el sujeto se distancia de aquello que eventualmente le ocurre, se afirma, hace valer su propio curso en el suceso. La actitud introduce la distancia entre sujeto y acontecimiento, una distancia que queda enteramente en el haber del propio sujeto, de su intimidad personal. Ahora bien: ¿exige el conocimiento interponer semejante distancia, o en la medida de su requerimiento se está en realidad saltando desconsideradamente sobre lo más propio de la índole cognoscitiva? Dicho de otro modo: si corresponde a la actitud discriminar aquello que es conocimiento de aquello que no lo es, ¿no se elimina –ya en el punto de partida– la índole específica del conocimiento?⁶ Pero la teoría del conocimiento o trata del conocimiento o carece sin más de objeto. La actitud, erigida en árbitro del saber, no deja siquiera lugar al examen del conocimiento: la irrupción del sujeto en los compases iniciales de la crítica del conocimiento es devastadora, porque comienza por barrer aquello mismo cuyo examen pretende.

Ciertamente procede examinar, detenerse en el *factum* del conocimiento. Pero entonces: lo primero es *tomarse en serio* la naturaleza de aquello que se somete a examen. El saber es problemático en la medida en que no revela paladinamente su principio. No obstante, *antes* que problemático, saber es saber, conocer es conocer. *Se conoce y se ha conocido*, dice Aristóteles. En este sentido, el conocer mismo *ha introducido ya* la distancia requerida entre el sujeto y las cosas. A esa distancia llama Aristóteles *acto perfecto, práxis téleios*. Conocer es acto, no asimilable a los procesos con relación a los cuales el sujeto no tiene la consideración de tal sino más bien de paciente.

Repárese en el enfoque gnoseológico adecuado de la dimensión subjetiva del saber. La expresión *sujeto del conocimiento* alude a la fuente del acto que en cuanto tal no precisa de constitución o refuerzo. De otro modo se sustituye el acto perfecto (*práxis*) por el imperfecto (*kínesis*). Este último se dice transitivo a título de acción idéntica con la pasión sufrida por su término: *actio in*

⁶ Tal es en definitiva el núcleo de la crítica que Polo dirige contra el planteamiento de Descartes. Cfr. L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, op. cit., t. I, Eunsa, Pamplona, 2015.

*passu*⁷. En cambio el *sujeto del conocimiento* es fuente activa sin tránsito, sin pérdida desde el núcleo –el propio sujeto– hasta la periferia, sin trasvase. Eso significa que el sujeto de conocimiento no requiere de disposición ulterior en relación con aquello respecto de lo que ya es sujeto. No se precisa de la actitud en orden a la *constitución* del acto de conocimiento. El sujeto del conocimiento decae de su rango en cuanto se le considera término pasivo de cierto proceso *constituyente*. Conocer no requiere suplencia de parte de la actitud.

En consecuencia: el examen realizado desde la actitud en orden a la crítica del conocimiento resulta impertinente. Sencillamente porque comienza dando por sentado que el conocer no es tal, o que el conocer ha de ser sancionado desde un criterio que le proporcione su necesario complemento. Ahora bien: ¿es la actitud ese criterio? Pero la actitud misma no es conocimiento, ¿cómo habría de proporcionar pues al conocimiento el complemento que lo convierta en auténtico conocimiento?

Vayamos ahora a la función asignada por Husserl a la actitud filosófica, especialmente a partir del sesgo introducido en su filosofía por la llamada *reducción trascendental*. La firme creencia en la existencia real tanto de uno mismo como de las cosas parece a Husserl la médula de la actitud natural del cognoscente⁸. La actitud natural de la conciencia se desenvuelve enteramente en dirección hacia la realidad del mundo, cuya existencia da por sentada: tal es *la tesis* de la conciencia en actitud natural. La suspensión de esta creencia –su puesta entre paréntesis– es el nervio de la reducción trascendental. Según Husserl, la cancelación de la tesis natural de la conciencia no pierde ninguno de sus contenidos sino que gana otros nuevos: los puros *facta* de la conciencia reducida. La nueva actitud es descrita por Husserl como la del *espectador desinteresado*, una actitud que se pretende pues *puramente contemplativa*. Puesta la existencia entre paréntesis, desatado el vínculo con que la conciencia se afe-

⁷ En este sentido dice Polo: “*Pensado* significa intrínsecamente logro como antecedencia –en exención– y no ser pensado *por* un sujeto” (L. POLO, *El acceso al ser* cit., 234).

⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, La Haya, 1950, §§ 27 y ss.; trad. J. Gaos, E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, FCE, Madrid, 1993, 64 y ss. Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, La Haya, 1963; trad. cast. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, ed. M. García Baró, FCE, Madrid, 1985. Cfr. mi trabajo *La fenomenología desde la perspectiva del abandono del límite*, en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA, J. J. PADIAL (Eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 153-178. Cfr. J. M. BECH, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, 52 y ss.

rra a sus intereses pragmáticos, queda el mundo convertido en objeto de contemplación pura.

Comparto la crítica de Max Scheler⁹ al idealismo de Husserl. Según este autor la reducción trascendental echa en olvido el genuino descubrimiento fenomenológico: la correlación intencional entre los actos espirituales y las esencias *aprióricas*¹⁰. Algo parecido pensaba Edith Stein, que no siguió a Husserl en su giro hacia la fenomenología *constituyente*¹¹. La cuestión es si la evolución del pensamiento de Husserl hacia el idealismo no es en verdad consecuente con los propios axiomas fenomenológicos, en contra pues ahora de las posiciones de Max Scheler y de Edith Stein. ¿No hay ya en el meollo de la primera filosofía fenomenológica una suerte de exaltación de *la actitud* que cree poder prescindir metódicamente de las *posiciones de realidad* tanto de los objetos como del sujeto, como del acto mismo de conocimiento? Y si es así, ¿no ha quedado ya introducida la posición idealista en los primeros compases metódicos de la fenomenología? En tal caso el mismo planteamiento inaugural de la mal llamada *fenomenología realista* resulta aporético en función del exaltado valor que concede a la actitud. Sólo a partir de semejante valor puede pretenderse la duplicación de la realidad típica de las metafísicas esencialistas, la estimación que cree posible el descanso de la mirada filosófica en cier-

⁹ Cfr. M. SCHELER, “Vom Wesen von Philosophie und der moralischen Bedingung der philosophischen Erkennes”, en *Vom Ewigen im Menschen*, GW, 5, ed. María Scheler, 5ª edición, Berna, Munich, 1968; traducción castellana de D. Gamper en la selección de textos de P. Good; M. SCHELER, “Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico”, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2003; trad. italiana, M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, traduzione, a cura di Paola Premoli De Marchi, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano, 2009, 184-185, not. 9. He tratado ampliamente esta cuestión en mi libro *Tiempo y método en Max Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, 32 y ss. Sobre la posición de Scheler dentro de la fenomenología cfr. C. MORENO, *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. II, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, 17-34.

¹⁰ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthetic*, GW, 2; trad. cast. H. Rodríguez, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, 103-143. Cfr. J. LLAMBÍAS DE ACEVEDO, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965, 24-39.

¹¹ Cfr. mi trabajo *Sobre el problema de la empatía*, en U. FERRER (Ed.) *Para comprender a Edith Stein*, Ediciones Palabra, Madrid, 2008, 185-213. Cfr. H. R. SEPP, *Edith Stein dentro de la fenomenología*, en U. FERRER (Ed.), *Edith Stein, Anuario Filosófico*, XXXI/3 (1998), 709-729. En este mismo monográfico, cfr. F. HAYA, *El marco fenomenológico y el realismo metafísico de Edith Stein*, 819-841. Cfr. M. CRESPO, *Edith Stein y la fenomenología: el Círculo de Gotinga*, en *Cuadernos de pensamiento*, n° 13, Especial dedicado a Edith Stein, Fundación Universitaria Española, Seminario ‘Ángel González Álvarez’, Madrid, 1999, 29-42.

to reino de la objetividad pura. La posición de la fenomenología realista es a mi modo de ver *aporética* porque confina el ser en la tenaza del poder del acto de conocimiento no advertido como tal; en suma, porque no trasciende el orden veritativo en dirección a la vigencia extramental de los principios reales.

El destacamiento unilateral del valor de la actitud filosófica resulta aporético. Examinaremos pues la solución de Polo a este problema que llamo de la actitud filosófica, enunciado en mi libro *Tiempo y método en Max Scheler* en los términos del dilema siguiente: “O bien la filosofía exige una actitud específica por parte del filósofo, o bien no la exige. Si el método filosófico incluye una actitud específica, contrapuesta a la actitud natural en el ser humano, entonces la actividad filosófica *se aleja del vínculo natural originario* con la esfera de la realidad primordial. Pero en la medida en que la actitud del filósofo le aleja de ese vínculo natural con los primeros principios, impide también que se conozcan los principios. En efecto: la filosofía como saber de los principios sólo será posible para un ser dotado de *inteligencia*, por la que debe entenderse precisamente la capacidad natural para conocer los primeros principios. Pero entonces se sigue que la actitud pertinente para el ejercicio de esa tal capacidad ha de ser también natural, no contrapuesta a la actitud natural. Al contrario, una actitud no natural alejaría al ser humano de la conexión natural con los primeros principios, y, por lo tanto, impediría el conocimiento de lo primordial. El segundo disyunto enuncia que la filosofía no exige actitud especial por parte del filósofo. Pero en tal caso se sigue que cualquier ejercicio cognoscitivo sería filosofía, lo cual es patentemente falso”¹².

Veamos a continuación la solución de Polo al problema de la actitud: en los aludidos términos equivalentes a los de su pura disolución.

2. LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA COMO SUSTRATO DE LA CONCENTRACIÓN ATENCIONAL

En el aludido pasaje de *El acceso al ser*¹³ Polo compara la vigencia del primer principio con el valor regulativo de las ideas trascendentales en Kant¹⁴. No deja de resultar curioso que Polo adopte precisamente esta estrategia con

¹² F. HAYA, *Tiempo y método en Max Scheler* cit., 72.

¹³ Cfr. L. POLO, *El acceso al ser* cit., 268-269.

¹⁴ Cfr. los trabajos incluidos en el monográfico n° 16 (2014) de *Studia Poliana* íntegramente dedicado al examen de la *Crítica de la razón pura* desde la perspectiva de la filosofía de Polo.

vistas a la exposición del método que llama de la *concentración atencional*, en definitiva equivalente a la primera dimensión del abandono del límite mental. Polo toma prestadas de Kant este par de tesis tan significativas: de una parte, aquélla tan conocida según la cual *el ser no es un predicado real*¹⁵; de otra, la admisión de un criterio regulador último, dotado de carácter *apriórico* y concierne al plexo global de la experiencia. Es bien sabido que en Kant semejante función corresponde a las ideas trascendentales, las cuales, si bien carecen de eficacia constitutiva en relación con los objetos de la experiencia, tienen una función *regulativa* respecto de la totalidad del conocimiento empírico posible¹⁶.

En el contexto de *El acceso al ser* la primera tesis sirve como enunciado del carácter trascendente del ser con relación al concepto. La *existencia* –el ser– a título de *sustrato latente* de la experiencia, se hurta efectivamente a la presencia mental: el ser no es un predicado real. Pero inmediatamente anota Polo el sentido de su discrepancia respecto del planteamiento kantiano. Dice: “La regulación se ejerce precisamente como vigencia, y no como información, ni como unificación fallida”¹⁷. Consideremos en efecto que las ideas trascendentales de Kant tienen un valor regulativo *por defecto*, en la medida en que la tendencia a aportar la unidad de la experiencia fracasa *de hecho*. En Kant *idea trascendental regulativa* significa aspiración a una unidad de la experiencia fallida, lo cual equivale en suma a cierto fallo general de la experiencia, a escamoteo de su valor de plexo o totalidad. En efecto: las ideas trascendentales, siendo como el motor de la dinámica cognoscitiva, hurtan su propio objeto a la experiencia, de manera que esta última queda enteramente en el aire, privada de asiento metafísico, por decirlo de este modo¹⁸.

Polo en cambio interpreta el valor regulativo del primer principio en un sentido diametralmente opuesto. Ciertamente el ser no es un predicado real, es decir, el sustrato de la experiencia no queda aferrado por la presencia mental. Ahora bien: el hecho de que la experiencia no resulte abarcada por el con-

¹⁵ I. KANT, *KrV* A 599 B 627.

¹⁶ Cfr. I. KANT, *KrV* A 643 B 671 y ss.

¹⁷ L. POLO, *El acceso al ser* cit., 268.

¹⁸ En el contexto del planteamiento kantiano no puede ocurrir de otro modo puesto que la forma sustentadora de la unidad fenoménica –el tiempo– no es *real*. El realismo empírico kantiano sólo concierne al fenómeno, cuyo último fundamento trascendental despoja al objeto global de la experiencia de cualquier vigencia metafísica: la *cosa en sí* no alcanza este último rango. En suma: el desplazamiento del fundamento de la experiencia hasta el sujeto trascendental la priva de asentamiento metafísico.

cepto no sólo no elimina el valor del primer principio sino que establece su vigencia en términos precisamente regulativos: “La regulación se ejerce precisamente como vigencia”¹⁹. Calibremos la distancia entre uno y otro planteamiento:

En primer lugar en el tratamiento de Polo la experiencia no pierde su asentamiento por el hecho de ser *sustrato* –latencia, no presencia– sino que precisamente *abarca, engloba* la función cognoscitiva humana toda. El conocimiento humano se refiere a la experiencia, se incardina o tiene su lugar en ella, es abarcado por ella. Más aún: si se repara bien en este *hecho primario*, la tesis kantiana sobre la experiencia se antoja absolutamente errática: ¿Cómo no va a estar *asentada* la experiencia si todo nuestro conocimiento se refiere a ella y se engloba en ella como en su ámbito exclusivo? Desde la perspectiva de Polo cabe ciertamente admitir un asentamiento más firme de la experiencia, que sería justamente el proporcionado por la concentración atencional en su sustrato latente. Pero de ninguna manera cabe privar a la experiencia de asiento metafísico en vista de que su fondo no es susceptible de emergencia conceptual. Por mucho que estemos ya acostumbrados, el giro trascendental kantiano no deja de antojarse *una ocurrencia* de primera magnitud, una verdadera enormidad: ¡Privar de realidad metafísica al ámbito en que respira nuestra vida cognoscitiva como en su única atmósfera! Adviértase: el hecho de que el fundamento de la experiencia no comparezca *en presente*, no hace más que avalar el carácter abarcador, es decir, trascendental, de la experiencia. Naturalmente que no cabe la representación abarcante de aquello mismo que por abarcar desborda por todos lados nuestra función vital y cognoscitiva. Polo propone más bien *concentrar la atención* en lo latente. La concentración atencional es renuncia a la pretensión de que lo latente emerja o aflore, porque entonces el sustrato quedaría privado de su condición de tal: ¿Cómo habría de ser *fundamento* lo *ya poseído en presente* por la operación cognoscitiva? El fundamento lo es porque su *abarcar trasciende*, y a este mismo título es estrictamente incompatible con la restricción del objeto mental.

En segundo lugar y consecuentemente: la vigencia de los primeros principios es regulativa, no constitutiva. Los primeros principios atañen al fundamento, pero el ser no sufre la condición de ingrediente del objeto entendido, no admite la constricción que impone la presencia mental. El carácter regula-

¹⁹ *Ibidem.*

tivo de los primeros principios equivale a concentración atencional en el carácter de latencia; es decir: a renuncia mantenida a *presentar*, a *formar objeto* a expensas de la vigencia del fundamento. De modo que se trata de un carácter regulativo que “no decae en la desorientación, sino que se mantiene sin término, sin constituir el logro según el presentar; con ellos (con los primeros principios) se cumple aquella función para la cual la falta de correspondencia terminal no es obstáculo o desvanecimiento, porque se establece en referencia de modo regulativo”²⁰.

La desorientación aludida en este texto equivaldría a debilitamiento de la concentración atencional. La atención se debilita en la medida en que acude a un criterio presencial, es decir, con pérdida inmediata del puro valor regulativo. Más o menos inadvertidamente se exige que comparezca *un algo* –un objeto– que miente al fundamento; más o menos inadvertidamente se asimila el ser que funda a la condición del objeto mental. Un entrometerse tal de la función cognoscitiva *conformadora de objeto* aleja al fundamento, cuyo carácter de amplitud irrestricta no admite constricción. De ahí que la atención se debilite en la medida en que se aferra a un criterio presencial. *Concentrar la atención* es pues algo así como insistir en el carácter meramente *regulativo* del primer principio, en sostenida renuncia a la obtención de un término en presencia. *Regulación pura*, al margen de cualquiera conformación objetiva, *pura referencia*²¹.

El texto glosado continúa así: “El sustrato no es la presencia mental, sino la experiencia. Pero los primeros principios no obtienen la experiencia, sino que significan el puro mantenimiento de la atención en ella. Así, señaladamente, la proposición: el principio es. ‘Es’ no significa nada ontológicamente determinativo, puesto que no se intuye que la latencia sea, o el ser como latencia: no se consigue ningún predicado. Su único valor es la no contradicción: el principio es porque la referencia ha de mantenerse, o sea, sólo en el sentido del mantenimiento de una referencia”²².

Consideremos la primera frase de este último fragmento citado porque resulta bien pertinente cara a la discusión con la filosofía fenomenológica: “El

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Alejandro Llano expone la distinción de Frege entre sentido y referencia como aquella que se establece entre el contenido nocional de la cosa misma y esta última: la noción es el sentido y la cosa misma la referencia. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 64 y ss. Desde esta perspectiva una *pura referencia* equivaldría a un señalamiento de la índole de lo real puramente excedente sobre el contenido nocional objetivamente poseído.

²² L. POLO, *El acceso al ser* cit., 269.

sustrato no es la presencia mental, sino la experiencia”. La fenomenología nace como dirección metódica de la filosofía que reconduce su mirada hasta *las cosas mismas*; es decir: la filosofía fenomenológica nace como una seria ampliación del concepto de experiencia, tan maltrecho a partir de los reduccionismos positivista, psicologista, naturalista, y, en realidad, también neokantiano. La noción de experiencia ha de tomarse en su verdadera amplitud. Eso está muy bien: pero, ¿resulta compatible con pretender la reducción metódica precisamente respecto de la *existencia*? Ciertamente la experiencia no representa *contenido determinado* en lo que concierne a la existencia; tal es el carácter de *sustrato*, de latencia. Pero entonces *hacer justicia a la experiencia* será todo menos prescindir de la existencia. Será justo lo contrario: la concentración atencional en lo latente de la experiencia sin pretensión de aflorar su presencia. Eso entiende Polo por *vigencia regulativa* de los primeros principios: mantenimiento en la latencia sin desorientación, sin pretensión de que comparezca objetivamente aquel fondo de latencia. En suma: el fondo latente de la experiencia –el sustrato– no es susceptible de *obtención*, de presencia objetiva. En función de ello, “los primeros principios no obtienen la experiencia, sino que significan el puro mantenimiento de la atención en ella”²³.

Las frases citadas a continuación se antojan ciertamente difíciles, pero abundan en lo que ya se ha dicho: “‘Es’ no significa nada ontológicamente determinativo, puesto que no se intuye que la latencia sea, o el ser como latencia: no se consigue ningún predicado”²⁴. La latencia no es cierta propiedad determinada cuya obtención quepa en concepto, sino precisamente el rebasar de la existencia con relación al concepto. En tal sentido la experiencia queda vacua con relación a la existencia, porque ésta no deja de permanecer como su fondo de latencia. Correlativamente, el primer principio no exhibe ningún contenido determinado, ningún *qué*, sino que se mantiene como valor regulativo puro: pura referencia que, al impedir la detención del pensamiento en una obtención determinada, impulsa en la dirección meramente excluyente de la contradicción.

Entiéndase bien porque tal es precisamente la *vigencia real* del primer principio: *contradicción* no significa aquí conflicto entre determinaciones conceptuales objetivas. *Excluir la contradicción* equivale a impedir la *detención* del pensamiento en cierto *quid determinado*, supuestamente asimilado al valor del pri-

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

mer principio: “Su único valor (del primer principio) es la no contradicción: el principio es porque la referencia ha de mantenerse, o sea, sólo en el sentido del mantenimiento de una referencia”²⁵. Anteriormente ha dicho que la proposición ‘El principio es’ no atribuye un predicado al primer principio. Eso equivaldría como hemos visto a suplantación del carácter de latencia y por lo tanto a detención de su vigencia o a restricción de su amplitud. De ahí que lo prohibido por la vigencia real del primer principio es precisamente tal detención o restricción, no el eventual conflicto entre determinados contenidos *presentes*.

Ahora viene el texto concerniente a nuestro asunto de la actitud. Justo a continuación del último fragmento citado dice Polo: “En vez de ingresar en el ámbito de lo claro, que *hay*, respecto de lo cual yo puedo adoptar una actitud, el sustrato disuelve toda actitud. Por eso, el valor regulativo de los primeros principios no es la constrictión a algo, ni a un deber característico y formulado. La disolución de toda actitud no es el domeñamiento de toda rebeldía –por lo menos en principio–, ni el dejar en suspenso ante la vaciedad entendida como lo inaprehensible o indefinido, ni tampoco consiste en una simple atenuencia: porque todo ello implica ya alguna actitud. La referencia al sustrato es primaria respecto de toda actitud. Justo por ello, los primeros principios pueden llamarse innatos (...) Los primeros principios representan *mi* referencia a la experiencia. Son innatos porque yo conozco en orden a la experiencia (...)”²⁶.

3. LA DISOLUCIÓN DEL PROBLEMA DE LA ACTITUD FILOSÓFICA

El problema de la actitud plantea cierto dilema que atenaza a la filosofía por todos lados: porque o bien la actitud filosófica exige desconexión de la existencia natural, o bien porque cualquier ejercicio cognoscitivo ha de ser considerado filosófico. Como este último extremo resulta a todas luces insostenible, la aporía parece arrojarnos al primer disyunto: la actitud filosófica como desconexión de lo natural en el hombre y de la misma existencia. Con todo, este extremo resulta en el fondo más deletéreo que su contrario porque confunde a la filosofía con una especie de extraña iniciación de resabios esotéricos, lo cual ni por asomo se parece a la actividad filosófica.

Planteado en tales términos el problema de la actitud filosófica se convierte en lo que denomino una aporía de principio. Las aporías de principio

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ L. POLO, *El acceso al ser* cit., 269-270.

son determinados planteamientos que colapsan el método filosófico en su avance hacia los primeros principios. Entiendo que las aporías de principio se vencen *en descenso*, es decir, en la medida en que se atina a enfocar sus términos desde la elevada cota que brinda la heurística eminente de la filosofía, la averiguación de las prioridades irrestrictas. La inversión de los términos en que se formula la aporía equivale a la disolución de esta última. En el caso presente los términos de la aporía de la actitud se invierten si se repara en que la fórmula anteriormente enunciada pone el acento donde no debe. En lugar de hacer problema de *la actitud* que anima la actividad filosófica convendría reparar en que la conexión entre lo natural en el hombre y el tema de la filosofía es tan profunda que rebasa el plano en que la actitud tiene algún dominio.

El plano en cuestión obliga a advertir la estricta coincidencia entre el tema de la filosofía –el ser– y *la existencia* como término latente al que se vuelca toda la experiencia natural humana y al que se refieren todas las funciones cognoscitivas naturales. De modo que si se repara en esta coincidencia, la problemática de la actitud queda rebasada porque la actitud carece de dominio en el nivel en que la función cognoscitiva humana tiene que ver con la existencia. Es lo que hemos leído en el texto de Polo: ¿Cómo puede la problemática de la actitud filosófica obturar la conexión con los primeros principios si esta conexión precede a cualquier toma de postura, a cualquier actitud?: “La referencia al sustrato es primaria respecto de toda actitud. Justo por ello, los primeros principios pueden llamarse innatos (...) Los primeros principios representan *mi* referencia a la experiencia. Son innatos porque yo conozco en orden a la experiencia (...)”²⁷.

La aporía de la actitud pone el acento donde no debe; parte de la actitud –¿conviene o no distanciarse de lo natural con vistas a filosofar?–, y a partir de ahí forja un dilema que atenaza a la filosofía. Si no me aparto de lo natural, vivo como los demás, no soy pues filósofo. Si me aparto, soy raro y pierdo el tema de la filosofía, que es la realidad misma. La inversión de los términos de la aporía procede al contrario: concentra la atención en la averiguación de la filosofía porque es este logro el que propicia la actitud filosófica y no al contrario. A raíz de su logro el filósofo mira aquello mismo que trasciende la actitud, es decir, aquello respecto de lo cual la actitud no es pertinente, queda al margen. La actitud queda al margen si el vínculo entre el conocimiento natu-

²⁷ *Ibidem.*

ral y el tema de la filosofía *precede y orienta* cualquier disposición que la subjetividad pueda adoptar. Pero tal es el caso: no está al alcance de la actitud remover ese vínculo, quiérase o no el conocimiento tanto natural como filosófico y cualquiera disposición subjetiva se esboza dentro del marco delimitado por la experiencia, cuyo fondo latente –el fundamento– es la existencia.

Insisto, en contra del planteamiento de la fenomenología: no es una determinada disposición de la subjetividad la que franquea la entrada al reino del *ser absoluto* (vedado en cambio a la actitud natural del hombre), y menos aún la cancelación –la puesta entre paréntesis– de la existencia. Semejante propósito resulta descomunal y enteramente inviable, inviable *a fortiori*. Adviértase: el carácter latente de la existencia es solidario con su rebasar cualquier posicionamiento subjetivo y aun cualquier concepto. Precisamente la cancelación de la existencia –su puesta entre paréntesis– en el caso de que fuera posible (que no lo es) sería desvinculación del mencionado *carácter abarcante* (trascendental) de la existencia. Desde la mencionada posición *lo natural* en el hombre aparece como obstáculo para la filosofía, pero de una manera completamente gratuita, en función del introducirse de una actitud ella misma antinatural.

Si por el contrario se repara en que la existencia es el término al que abocan todas las funciones cognoscitivas naturales, sólo en cuyo marco cabe la disposición actitudinal, entonces el problema de la actitud se disuelve. De este modo la actitud queda trascendida por el tema de la filosofía, trascendida en el sentido de abarcada. Desde esta perspectiva lo natural en el hombre, lejos de representar un obstáculo a la actividad filosófica, queda *inmediatamente* referido al tema de la filosofía. Justo eso quiere decir que los primeros principios son *innatos*. *Los primeros principios son innatos* significa precisamente que toda la función cognoscitiva humana está referida, volcada a la experiencia, es decir, a la realidad, a la existencia. De manera que la insistencia en la actividad que indaga la existencia lejos de apartarse de lo *natural humano* es inmersión en su más genuino núcleo. El núcleo de lo natural humano es el ser personal que a título de intelecto personal está inmediatamente referido al ser, a la existencia.

El vínculo con el orden de los principios es *natural* en el siguiente sentido. La naturaleza humana es el estrato inferior en el que hay que considerar lo más excelente humano: el ser personal. Desde esa perspectiva describo la naturaleza humana en términos de *consumación de un descenso* desde la altura metafísica del ser personal. La elevación de lo natural humano hasta el saber de los primeros principios no sólo no contraviene a la naturaleza sino que en cierto modo queda incluido en el destino más alto de la persona humana. Por

lo tanto, tal vez quepa hablar de la actitud filosófica como distanciamiento de lo inmediato natural o inmersión en la profundidad personal pero de tal modo que se evite convertir a la propia filosofía en actitud. La filosofía en suma no es actitud sino actividad al margen de la actitud en la medida en que es ejercicio del pensamiento en un nivel de profundidad cuya temática excede la disposición actitudinal.

La existencia no es un predicado real²⁸, dice Kant. En efecto, pero no lo es por cuanto la noticia del ser rebasa cualquier concepto, en modo alguno porque la existencia sea ignota o un puro sustrato incognoscible (cosa en sí). No sólo no es incognoscible la existencia sino que todo conocimiento se afianza en ella, se mueve en su marco y apunta hacia ella: “La disolución de toda actitud no es el domeñamiento de toda rebeldía –por lo menos en principio–, ni el dejar en suspenso ante la vaciedad entendida como lo inaprehensible o indefinido, ni tampoco consiste en una simple atenuación: porque todo ello implica ya alguna actitud”²⁹.

No cabe confundir, por lo tanto, el carácter regulativo del primer principio con la vaciedad ininteligible e inaprehensible, con la *cosa en sí*. Ya se ha insistido en el abismo que media entre los respectivos planteamientos de Kant y de Polo. La existencia trasciende ciertamente el concepto pero no en el modo de alejarse hacia la lejanía vacía e inaprehensible sino en el contrario, en el de un *acercamiento*: de una parte, en el de proporcionar el *fundamento* del objeto de experiencia; de otra, en el de establecer un vínculo natural, *imato*, con la función cognoscitiva humana: “Los primeros principios representan *mi* referencia a la experiencia. Son innatos porque yo conozco en orden a la experiencia (...)”³⁰. Yo conozco *en orden a* la experiencia, me muevo en ella *a fortiori*. La existencia es el fondo latente de la experiencia que el concepto no abarca, pero no porque la existencia resulte vacía o ignota sino por la razón contraria: el concepto no abarca la existencia en cuanto resulta trascendido por ella, *mi* referencia permanente es la existencia.

Adviértase que la disolución de la aporía de la actitud exigía cancelar la tensión que parecía mantenerse entre lo natural y los primeros principios. La actitud filosófica parecía tener que elegir entre lo uno o lo otro. Pero ahora vemos que los primeros principios se mantienen tan próximos a la naturaleza

²⁸ I. KANT, *KrV* A 598 B 626.

²⁹ L. POLO, *El acceso al ser* cit., 269.

³⁰ *Ibidem*.

que son innatos, y a este título rebasan la actitud. Así se percibe también que el dominio propio de la filosofía no sólo no se aparta de lo natural en el ser humano sino que se instala en su misma profundidad, *da de sí* al vínculo cognoscitivo natural con el carácter de la prioridad.

¿Dónde queda pues el carácter propio de la actitud filosófica? ¿Es que no existe tal actitud? Sí existe, Aristóteles habla de ella. La cuestión está en darse cuenta de que la actitud filosófica no precede a la filosofía ni es la filosofía, sino la disposición subjetiva que es preciso *conjuguar* en relación con la actividad filosófica. Ciertamente, el logro heurístico de la filosofía instaaura un nuevo modo de *estar en el mundo*. Ese nuevo modo de estar en el mundo es la actitud filosófica. Pero no es el nuevo modo de disponerse o estar en el mundo el que propicia la averiguación del ser, sino al contrario. De ahí que la filosofía no venga antecedida por condiciones de posibilidad ni sea tampoco una *forma cultural*. La filosofía se sitúa al margen de la actitud y al margen de la cultura en función de su radical novedad. Y correlativamente la filosofía trasciende tanto a la actitud como a la cultura en función de su íntima conexión con lo profundo humano previo a todo añadido actitudinal o cultural. En suma: el conocimiento de los primeros principios es innato y la advertencia de los primeros principios es *de suyo* inseparable de la advertencia del carácter innato de su conocimiento.

Concluamos. El problema del saber no admite pues un expediente resolutivo como el que preconiza Descartes y esencialmente reproduce el segundo Husserl. Tampoco vale hacer de la actitud una piedra filosofal que transforma esencialmente las posibilidades del conocimiento humano, como en el caso de la primera fenomenología. Lo nuevo en la filosofía es su averiguación en función de la cual se instaaura el nuevo modo filosófico de *estar en el mundo*, no a la inversa: no es la modificación actitudinal del modo de *estar en el mundo* la que proporciona el acceso al reino del ser. El destacamiento unilateral de la dimensión subjetiva del saber precipita como aporía de principio.

Si acaso valdría decir lo siguiente: en la confluencia incoativa de las dimensiones problemáticas del saber, la subjetividad enseña ciertamente su poder. El poder de la subjetividad señala hacia la que habrá de considerarse dirección eminente del método filosófico, pero de acuerdo con cierta matización que habrá de ser cuidadosamente precisada. Es decir: no de tal modo que quepa dotar a la actitud de semejante predominio despótico sobre el resto de las dimensiones del saber. Es verdad que la actitud hace asomar el poder de la subjetividad, como se echa de ver en el caso del escepticismo. La actitud pue-

de cerrarse a cualquier consideración teórica, dar sin más la espalda al problema del saber, volcarse a la preocupación meramente pragmática. No obstante, es una pura ilusión estimar que la inversión de semejante actitud escéptica, aparte de mostrar de nuevo el poder de la subjetividad, lucra ganancia al método.

Es cierto que asoma el poder de la subjetividad desde el momento en que el fenómeno de la perplejidad acusa el desnivel entre lo efectivamente sabido y la sospecha de la incomparecencia del fundamento. La subjetividad se muestra con ello insatisfecha, desaferrada de aquello mismo que sabe y que con todo no le contenta, sin que en rigor pueda negar que verdaderamente lo sabe. Es cierto que el comienzo del saber es problemático en la medida en que la subjetividad barrunta su propio abismo. Pero es puro desatino arrojarse de entrada en tal abismo –como hacen Descartes y luego Husserl– como si en esa profundidad resultara indiferente el vínculo de la conciencia con la realidad de las cosas (*nulla re indiget phaenomenon ad existendum*). Y también lo es, a mi juicio, estimar que sólo la subjetividad autodespojada de su vínculo metafísico natural es capaz de conocimiento metafísico.

