



## **LEONARDO POLO Y EL REALISMO GNOSEOLÓGICO EN LA ACTUALIDAD**

IGNASI MIRALBELL

Manuscrito recibido: 29-IX-2003

Versión final: 30-X-2003

BIBLIB [1139-6600 (2004) n° 6, pp. 165-179]

**RESUMEN:** Este artículo revisa la situación de la teoría filosófica del conocimiento en la segunda mitad del siglo XX y el aporte de L. Polo a la misma. Se considera la importancia del aporte de L. Polo al realismo gnoseológico que se ha ido abriendo paso en esta época postmoderna, después de los excesos del criticismo inmanentista moderno. Se destacan dos aspectos relevantes de la teoría del conocimiento de L. Polo: a) su propuesta de una versión realista, no husserliana-cartesiana, de la intencionalidad cognitiva como intencionalidad del objeto respecto a la realidad objetivada y no como relación del acto al objeto, y b) su aporte a la superación del criticismo inmanentista moderno mediante la indentificación y revisión de sus orígenes tardo-medievales en el representacionismo semántico de Ockham y en el representacionismo especulativo de Duns Escoto.

*Palabras clave:* realismo, acto de conocimiento, intencionalidad, objeto, criticismo moderno, revisión histórica.

**ABSTRACT:** L. This article reviews the situation of the Philosophical Theory of Knowledge in the second half of XX Century and the contribution of L. Polo to it. It is considered the significance of the gnoseological realism that has been increased in this postmodern times, after the excesses of modern criticist inmanentism. Two points are considered relevant in the Polo's Theory of Knowledge: a) his proposal of a realist conception of the cognitive intentionality as a respectivity of the object to the reality that is objectivated and not as a respectivity of the cognitive act to de object, in a husserlian-cartesian sense, and b) his contribution to the historical superation of the modern inmanentist criticism, trough the identification and revision of his sources in the late medieval semantic representationism of Ockham or the especulativ representationism of Duns Escotus.

*Keywords:* realism, cognitive act, intentionality, object, modern criticism, historical review.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Desde los más lejanos orígenes de la historia de la filosofía, los filósofos no sólo se han asombrado por la realidad, por el ser de las cosas: de la naturaleza, de la vida humana, de la divinidad; sino que siempre hay a la vez una inflexión y una re-flexión de la admiración filosófica hacia el propio pensar —su misteriosa grandeza y nobleza— y a su vez una interrogación indagante acerca de qué sea el pensamiento y —en general— el conocimiento humano. La indagación por la realidad incluye a su vez la indagación por nuestro pensar—la—realidad y por la realidad misma en que consiste dicho pensar. Baste recordar cómo en Parménides la misma indagación primordial por el ser alberga una indagación por el pensar y su camino de la verdad que de modo misterioso se identifica y se adecua con el mismo ser. Pero esa misma re-flexión de la indagación filosófica la encontramos de otro modo también en Heráclito: “los límites del alma no podrás hallarlos aunque transites todos los caminos: tan profundo es su logos”<sup>2</sup>. Heráclito, admirado precisamente por el Logos —ley de armonía en las tensiones de opuestos, equilibrio estable del eterno devenir— advierte también que el alma humana participa de ese Logos hasta el punto de identificarse con él.

Tratándose, pues, de una cuestión de tanto interés filosófico como es la del conocimiento, es lógico que la Filosofía no haya dejado de abordarla a lo largo de todas las etapas de su historia hasta nuestros días, y que en todas las épocas aparezcan matices nuevos y planteamientos peculiares. Y dada la relevancia existencial que el problema del conocimiento tiene para el ser humano, tampoco es de extrañar que ya desde los primeros pasos se produjeran polémicas y posiciones encontradas entre los filósofos, que como ocurre con la mayor parte de las cuestiones filosóficas, dan lugar a problemas siempre abiertos, a una discusión siempre inconclusa que atraviesa las diversas épocas de la historia de la filosofía. Piénsese, a título de ejemplo en la polémica de Aristóteles contra la sofística, en la del sensismo epicúreo contra la filosofía estoica del logos, en el iluminismo agustiniano *versus* el abstraccionismo tomista, la polémica entre el empirismo y el racionalismo, o esa otra no menos aguda entre el idealismo y el realismo.

---

1. Este artículo en lo fundamental —salvo las modificaciones introducidas—, forma parte de otro más amplio titulado “Ideas para un realismo gnoseológico en la actualidad”, que fue publicado en la revista *Anales de Teología* de la Universidad Católica de la S. Concepción, Concepción, Chile, n° 2, año 2001, pp. 133–156.

2. HERACLITO, Fragmento 45. *Fragmentos presocráticos (De Tales a Demócrito)*, Madrid, Alianza, 1988.



## 2. Primacía moderna de la crítica del conocimiento y su crisis post-moderna

La teoría del conocimiento como especialidad filosófica se halla hoy en una situación compleja y problemática. No se trata sólo de la crisis en que el saber filosófico en general ha caído en nuestros días postmodernos, cuando incluso algunas de las más grandes figuras del pensamiento del siglo XX han declarado el advenimiento del final de la filosofía —Heidegger, Wittgenstein, Popper, Foucault, etc<sup>3</sup>— sino que resulta que en buena medida ese presunto final de la filosofía se ha debido precisamente al agotamiento escéptico o relativista al que ha conducido la radicalización de la teoría “crítica” del conocimiento, practicada de muy diversas formas por la mayor parte de los pensadores modernos. De manera que la teoría del conocimiento no sólo se ve envuelta en dicha crisis de la filosofía sino que de algún modo aparece como la principal responsable de ella.

Y no son pocos los que a la vista de este estancamiento histórico, optan por reducir la teoría del conocimiento a alguna de las especialidades científicas que absorben la temática gnoseológica: la filosofía (psicología) de la mente, la sociología del conocimiento, la teoría de la comunicación, la teoría de la ciencia (y su método). Son como los despojos, los restos mortales de una gran figura, de un gran personaje del pasado. La caída ha sido tan espectacular como el esplendor mítico de la etapa anterior. En efecto, la teoría del conocimiento había llegado a ser en la modernidad —desde Descartes y Hume hasta Husserl— el tema central y la cuestión primordial de toda la filosofía. Había llegado a constituirse en filosofía primera sustituyendo así a la metafísica por vía de descalificación y de “usurpación” del trono. “La filosofía —señala Hegel— de los nuevos tiempos tiene como principio, de un modo general, el espíritu presente ante sí mismo; se enfrenta al punto de vista de la Edad Media, que era el de la diversidad de lo pensado y del Universo existente, y trabaja por la disolución de este punto de vista. Su interés fundamental no estriba, por consiguiente, en pensar los objetos en su verdad, sino en pensar el pensamiento y la comprensión de los objetos (...) El pensamiento conquista así su independencia”<sup>4</sup>.

Pero la teoría crítica del conocimiento como sustituta de la metafísica pronto se vio a su vez sustituida. En efecto, una vez el conocimiento humano se ha independizado de la realidad como aquello a que ha de adecuarse veritativamente, y se ha consumado el giro antropocéntrico comenzado por

3. Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983, p. 17.

4. HEGEL, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, prólogo.



Descartes y llevado a sus últimas consecuencias por el idealismo de Hegel, queda a merced de una multiplicidad de posibles condicionantes *a priori* de la subjetividad convertida en autoconciencia por el llamado “principio de immanencia”. Ese espíritu del hombre presente ante sí mismo como autoconciencia de que hablaba Hegel ¿qué es? La Filosofía del siglo XIX se puede resumir como un despliegue de las variadas respuestas a esta cuestión.

Para Marx, nuestra conciencia y sus creencias están determinadas por las condiciones socio-económicas en que vivimos y nuestra posición en las infraestructuras socio-laborales. Para Dilthey nuestra “perspectiva” cognoscitiva está condicionada por la situación y el momento histórico (historicismo). Para Nietzsche el conocimiento no es más que una función vital condicionada por lo que es la esencia irracional y trágica de la vida —lo dionisiaco como voluntad de poder—; para Freud el consciente no será otra cosa que el reflejo y la representación mental de los impulsos inconscientes de la “libido” y sus tensiones y complejos derivados de las resistencias del entorno; para el neopositivismo, el conocimiento no es más que la dimensión semántica del lenguaje la cual está condicionada por las reglas de éste y por el principio empirista del significado; para el pragmatismo nuestros conocimientos son simples creencias acerca de aquello que es “verdadero”, lo cual proviene de las condiciones de éxito de nuestros planes de acción. Y así podríamos alargar la lista hasta el infinito. Las posibilidades para “reducir” el conocimiento humano a algún otro aspecto de la vida humana son ilimitadas y casi todas han sido ya ensayadas por algún pensador del siglo XIX o XX. Y la consecuencia final —en lo que a nosotros respecta— es que la teoría del conocimiento queda entonces disuelta y sustituida por otro tipo de ciencia: economía, historia, hermenéutica, psicoanálisis, analítica del lenguaje, sociología, etc.

¿A qué se debe este fenómeno de que la crítica engendra crítica de forma imparable? La respuesta nos la da Goya de forma patética con su pintura de la época tenebrista: el monstruo de la Razón devora a sus propios hijos. Pero cabe también responder filosóficamente a este problema y señalar que eso se debe al hecho de que la posición criticista moderna —en cualquiera de sus variantes— se revela incoherente y autocontradictoria y por lo tanto insostenible. En efecto, si se parte —con Descartes— de la duda universal y omnimoda acerca de todos nuestros conocimientos, no parece que sea fácil luego llegar —precisamente desde ese punto de partida— a ninguna certeza justificable que vaya más allá de una mera certeza subjetiva o “certeza para mí”<sup>5</sup>. Y si se pretende, con Kant, someter la razón a un tribunal que juzgue la

5. Cfr. mi artículo titulado “La ‘consequentia mirabilis’: desarrollo histórico e implicaciones filosóficas”, *Thémata*, 4 (1987), pp. 93–94.



validez de sus conocimientos ¿no es contradictorio que la razón sea a la vez juez y acusado? En efecto es una contradicción pragmática, una autocontradicción, una incoherencia.

La segunda mitad del siglo XX está llena de hallazgos de contradicciones pragmáticas de este tipo, que conducen a callejones sin salida. La crisis del criterio empirista del significado se debió también a este problema. El principio de verificación de Carnap según el cual “sólo puede tener sentido una proposición verificable por experiencia empírica” resulta inverificable por la experiencia empírica, y precisamente por ello, carece de sentido según su propio criterio de sentido. Y el principio de Russell (y el primer Wittgenstein) según el cual “sólo tiene sentido una proposición que se corresponde con un hecho” no se corresponde con ningún hecho, por lo cual carece de sentido según su propio criterio de sentido. Fue la advertencia de esta autocontradicción lo que condujo a los filósofos neopositivistas a abandonar estos principios (el ejemplo paradigmático es el segundo Wittgenstein)<sup>6</sup>.

La última forma de auto-contradicción pragmática en que ha incurrido el criticismo moderno lo encontramos en el principio de falsabilidad de Popper. En efecto, tal principio de falsabilidad enuncia que “no puede haber ningún enunciado definitivo en la ciencia, porque no puede haber en la ciencia ningún enunciado que no pueda ser puesto a prueba, ni por tanto, ninguno que, en principio, no pueda ser refutado mediante la falsación de algunas de las conclusiones que se pueden deducir de él”<sup>7</sup>. El problema de este enunciado no es sólo que no puede ser definitivamente válido —puesto que en este caso sería abiertamente auto-contradictorio— sino que ni siquiera tiene las condiciones para poder ser falsado. Es decir, el principio de falsabilidad no es falsable y por lo tanto —según la misma teoría popperiana del conocimiento científico— no debería ser nunca admitido por la ciencia. De manera que el principio de falsabilidad de Popper es un principio “metafísico” (en el sentido de Popper), con lo cual el criterio de demarcación entre conocimiento científico y conocimiento no-científico (metafísica) queda privado de valor científico. La filosofía de Popper se convierte entonces justo en aquello que más detesta: es una metafísica o una ideología más. Popper se revela así como un representante de aquellos que imponen a la ciencia y al método científico un criterio metafísico de validación, justo lo que más critica.

6. La estructura lógica de estas contradicciones pragmáticas o auto-contradicciones y sus consecuencias filosóficas es el tema de mi artículo anteriormente citado: “La ‘consequentia mirabilis’: desarrollo histórico e implicaciones filosóficas”, cit.

7. K. POPPER, *La Lógica de la Investigación científica*, cap. 1, a. 8. Madrid, Tecnos, 1962.

Todo ello conduce a la conclusión anteriormente apuntada: si queremos hoy en día proseguir con la teoría del conocimiento, ésta no puede seguir los postulados del criticismo moderno —ni en su vertiente neokantiana o neohegeliana ni en su vertiente neopositivista— sino que debe ser enfocada de una forma no criticista. Es decir, es necesario renunciar a la búsqueda de cualquier *a priori* subjetivo sobre el conocimiento como condición previa para el conocimiento objetivo de la realidad, y a su vez es preciso también renunciar a todo criterio empirista de significado o de validez de un juicio. Y en consecuencia, renunciar a que la “Crítica” del conocimiento sea el único cometido de la metafísica y de la filosofía en general. Obsérvese lo que dice X. Zubiri al respecto: “Para muchos lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el “criticismo”. El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso, sin embargo que esto es inexacto. Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo si no se apela a alguna concepción de la realidad”<sup>8</sup>.

Es decir, la teoría del conocimiento no tiene ninguna obligación “absoluta” de asumir la peculiar tarea “crítica” que le asignó la modernidad. Es perfectamente posible desarrollarla como cualquier otra disciplina científica y filosófica, es decir, como una temática determinada (objeto material) que cabe investigar, desde un punto de vista determinado (objeto formal). Los problemas de articulación entre tema y método no tienen que ser aquí distintos que en cualquier otra temática, aunque aquí se trate precisamente de aquello que se ejerce: el conocimiento.

Ninguna ciencia —decía Aristóteles— demuestra la existencia de su objeto, sino que la da por supuesta y a partir de ahí avanza hacia el análisis de su esencia y propiedades. La teoría del conocimiento no debe ser una excepción a esa regla. Carece, pues, de sentido pedirle a la teoría del conocimiento que de entrada se cuestione si “es posible” el conocimiento, la verdad, la

---

8. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 9 y 10.

certeza, es decir, que se cuestione la existencia de su propio objeto. Más bien debe aceptar como dado el fenómeno, el hecho del conocimiento humano y estudiarlo. Del mismo modo que nos parecería absurdo que la medicina se convirtiera en una “crítica” de la salud humana o que la biología se convirtiera en una “crítica” de los seres vivientes (en el sentido de un cuestionamiento de su existencia); igualmente nos debería parecer absurda la idea de una Crítica del conocimiento humano.

El conocimiento humano es una realidad que de entrada merece ser investigada, no puesta en tela de juicio (el tribunal de la razón de Kant) y mucho menos condenada de antemano sin previo juicio (la duda metódica cartesiana). En todo caso, a partir de esta investigación será pertinente criticar ciertas teorías o ciertas interpretaciones acerca del conocimiento humano, pero no a éste en sí mismo. La refutación es un momento siempre secundario, parasitario, ulterior en la investigación científica. Se critican los errores, en función de una cierta verdad ya averiguada. De otro modo la crítica no conduce a nada, o dicho de otra manera, conduce al nihilismo y al escepticismo.

Es necesario, por tanto, que la teoría del conocimiento se desenmarañe de todos los hilos sutiles del criticismo y estudie el conocimiento humano en positivo, dando lugar a una Filosofía del conocimiento semejante a cualquier otra filosofía—de (Filosofía del Derecho, Filosofía del arte o Filosofía del lenguaje). Dicho de otra manera, es necesaria una teoría del conocimiento enfocada con realismo. Un realismo que no sería, de ningún modo, un realismo a-crítico o ingenuo, pero tampoco un “realismo crítico” al modo de Marechal<sup>9</sup>. El problema del llamado “realismo crítico” consiste en que parece ser una posición más bien ecléctica entre la metafísica realista de corte aristotélico y el criticismo moderno (cartesiano o kantiano), lo cual lleva a dicha posición filosófica a incurrir en las mismas contradicciones pragmáticas del propio criticismo moderno.

Más bien necesitamos un realismo madurado y reflexivo, es decir, crítico pero no “criticista”. Atendiendo al hecho de que estamos situados históricamente en la llamada post-modernidad, es decir, en la posterioridad al criticismo moderno, cabría hablar de la necesidad de un “realismo post-crítico” o “post-moderno”. Dicha actitud revisionista de la gnoseología moderna (sin pérdidas de todas las aportaciones valiosas) permitiría además a tal realismo retomar de nuevo sin prejuicios descalificantes las mejores aportaciones a la teoría del conocimiento realizadas por los filósofos de todas las

---

9. Cfr. J. MARECHAL, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid, 1957–1959.

épocas, y quizás incluso descubrir en ellas horizontes insospechados que han guardado silencio durante siglos.

### 3. Indicios de realismo gnoseológico en la filosofía actual y el aporte de L. Polo

Pues bien, creo que se puede afirmar que no son pocos los indicios de que este nuevo realismo gnoseológico post-crítico y post-moderno se está abriendo camino en nuestros días. Pondré algunos ejemplos.

Un autor que a mi modo de ver es clave en esta reorientación actual de la teoría del conocimiento es Franz Brentano y su vuelta a ciertos hallazgos fundamentales de la teoría del conocimiento y de la psicología aristotélica<sup>10</sup>. La profundidad y la fecundidad de sus estudios están fuera de toda duda, conviene pues continuar por ese camino.

Otro de los indicios claros de esta nueva etapa de la gnoseología lo tenemos en la renovación del realismo tomista o neotomista que se ha verificado con gran fuerza en el siglo XX, con autores como E. Gilson o C. Fabro, por poner sólo dos ejemplos ilustres. En el caso de Gilson, además, encontramos también un impulso decisivo a la investigación sobre filosofía medieval, precisamente a raíz de la pregunta por los orígenes históricos del problema crítico<sup>11</sup>.

Esta misma proliferación de la investigación medievalista iniciada por E. Gilson, F. Van Steenberghen, M. de Wulf, T. De Andrés, etc. y continuada por tantos otros como A. Zimmermann, A. de Libera, Kretzmann, S. Knuuttila, A. Maierú, V. Muñoz Delgado, etc. constituye también de suyo otro indicio de auténtica superación de prejuicios modernos. En el siglo XX hemos asistido a un despertar del interés por la filosofía medieval, que había estado bastante olvidada, quizás injustamente durante siglos.

También cabe destacar aquí ciertas aportaciones recientes de la Filosofía española a la teoría del conocimiento que, cada una desde ángulos distintos y peculiares, inciden en esa línea de un nuevo realismo post-crítico. Me refiero a grandes aportaciones como la propuesta de una axiomatización

---

10. Cfr. F. BRENTANO, *Aristoteles und seine weltanschauung*, (ed. R.M. Chisholm), F. Meiner, Harburg, 1977; *Die Psychologie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967 y *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Bresgau 1862 (repr. G. Olms, Hildesheim 1960).

11. Cfr. E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.



de la teoría del conocimiento llevada a cabo por L. Polo<sup>12</sup>; la teoría de la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri<sup>13</sup>; las obras de S. Rábade sobre teoría del conocimiento, la teoría de la inteligencia creadora de J. A. Marina<sup>14</sup>; A. Millán Puelles y su teoría del objeto puro, o el estudio de Canals<sup>15</sup> sobre la esencia del conocimiento desde una perspectiva neotomista.

La propuesta de Polo es la que a mi entender destaca no sólo por la sistematización axiomática sino por su recuperación de la intencionalidad del conocimiento en sentido realista y no meramente en el sentido husserliano–cartesiano de la dualidad acto–objeto. La intencionalidad cognitiva en Polo no es intencionalidad del acto respecto del objeto sino intencionalidad del objeto respectivo a la realidad objetivada. Y dado que el objeto es poseído inmanentemente por el acto, cabría decir que es intencionalidad del acto–objeto respecto de la realidad objetivada por tal acto de conocer. Lo intencional no es el acto de pensar sino la idea, no el acto de recordar sino el recuerdo, y por eso la idea y el recuerdo son mediación silenciosa, remitencia pura a una realidad que no es ni idea ni recuerdo (la realidad pensada y recordada “en” la idea y el recuerdo). La intencionalidad, entonces, es del objeto y no del acto, o es del acto en cuanto posee inmanentemente el objeto, pero lo decisivo aquí es que el termino ad quem de la relación intencional no es el objeto, sino el ente o realidad objetivada en el por el acto. Esto es, a mi entender, lo decisivo del realismo de la intencionalidad e Polo. El objeto es inmanente al acto y por lo tanto él mismo es intencional respecto de la realidad objetivada en él.

En el epígrafe “Intencionalidad y realidad” del tomo I de su *Teoría del conocimiento*, Polo señala: “La intencionalidad se vislumbra a partir de lo que llamábamos paradoja del cuadro. Esa paradoja aparece al preguntar: ¿qué se parece a qué? La diferencia entre la intencionalidad cognoscitiva y la intencionalidad del cuadro está en que el cuadro se parece al original; el conocimiento se parece al original pero de otra manera porque el original no se parece. El original es la cosa, la realidad. Al conocimiento le precede la realidad (*esse rei causat veritatem*), pero no le precede la cognoscibilidad en acto de la realidad. La cognoscibilidad en acto es lo propio del conocimiento, no de la realidad. (...) La tentación del idealismo es sostener que lo único real es la verdad, o que no existe más que la verdad. Ahora bien, si lo único real es la verdad, es decir, si la verdad por ser verdad es real, es impo-

---

12. L. POLO, *Teoría del conocimiento (Tomos I, II, III, y IV)*, Eunsa, Pamplona, 1084–1994.

13. X. ZUBIRI, *op. cit.*

14. J. A. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1993

15. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPV, Barcelona, 1987.

sible el estatuto intencional de la verdad. El estatuto intencional no es el estatuto absoluto de la verdad, sino el que le corresponde cuando el acto cognoscitivo es una operación y lo conocido un objeto. Lo conocido es objetivo en tanto que es intencional”<sup>16</sup>.

Obviamente la intencionalidad de un objeto de conocimiento determinado (de una imagen, de un idea, de un pensamiento) no es intencional respecto de toda la realidad sino respecto de esa realidad determinada que es ahí objetivada en acto, por eso Polo señala que el estatuto intencional (objetivo) de la verdad no es el estatuto absoluto de la misma (la verdad ontológica trascendental). Ello le conducirá a la distinción de actos y objetos y a la necesidad de la superación del límite mental dado por el conocimiento intencional u objetivo. Porque conocer un objeto real (determinado, definido, limitado) no es conocer la realidad en sentido total, trascendental. Eso supone superar todo límite mental. Pero en cualquier caso el conocimiento objetivo, intencional, limitado es conocimiento de algo real, porque *el objeto mismo* es intencional, es intencionalidad pura respectiva a la realidad objetivada. Creo que este planteamiento de Polo rompe el círculo inmanentista de la intencionalidad husserliana como relación acto–objeto e impide la vuelta al cartesianismo o al sujeto–objetualismo idealista. Para mi, este es el principal aporte de la teoría del conocimiento de Polo.

Quizás un indicio más de este nuevo realismo del que hablo, lo podemos encontrar en el “giro” intelectual que algunos de los más grandes filósofos del siglo XX experimentan en las fases avanzadas de su pensamiento. Me refiero, por ejemplo, al último Heidegger y su “onto–centrismo”, o también al segundo Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*<sup>17</sup> que, abandonó el neopositivismo del *Tractatus*. Sin embargo, en qué medida estas evoluciones conducen a una gnoseología realista es algo que es cuestionable y ha sido hartamente cuestionado.

Otro autor que merece la pena ser destacado aquí es R. M. Chisholm. Su teoría del conocimiento, constituye una profundización notable en las aportaciones de Brentano —mucho más en línea con el maestro que las de Husserl, por cierto—. Pero además este autor tiene el mérito de haber desarrollado una síntesis de esta línea de Brentano con la filosofía analítica anglosajona. Síntesis que, a mi entender no tiene nada de ecléctica, sino que es notablemente coherente. Chisholm ha sabido abordar una de las cuestiones más difíciles de la teoría del conocimiento: el tema de la evidencia, la rela-

16. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento, cit. Tomo I*, pp. 140 y 143.

17. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953.

ción entre verdad y evidencia, y los tipos de evidencias. Creo que sus aportaciones son de una gran relevancia<sup>18</sup>.

Por último, también es interesante reseñar aquí la evolución de ciertos filósofos que provienen de la escuela analítica, que entró en crisis aproximadamente en los años 50<sup>19</sup>. Algunos de ellos han evolucionado precisamente hacia una revisión del criticismo y hacia una rehabilitación del realismo gnoseológico. Este es el caso, por ejemplo, de autores como S. Kripke<sup>20</sup>, M. Dummet<sup>21</sup>, P. Geach<sup>22</sup>, y H. Putnam<sup>23</sup>.

#### 4. Sobre la tarea de superar el criticismo moderno y la contribución de L. Polo a la misma.

Es evidente que en la modernidad ha proliferado con abundancia la sofística. De hecho la Ilustración —que tanto ha influido y sigue influyendo aún hoy día— se ha considerado con frecuencia una forma moderna de sofística y viceversa: a la sofística se la ha visto como una Ilustración antigua. El paralelismo entre ambos fenómenos culturales es patente, como patente también es su esencial vinculación a un antropocentrismo y a un relativismo cultural sin restricciones. Y de algún modo los tiempos contemporáneos, la época de las ideologías y de las revoluciones, no ha sido sino una proliferación *ad infinitum* de dicha producción sofística de “visiones del mundo” siempre al servicio de afanes más o menos confesados de dominio y —por usar un término heideggeriano— de “maquinación”. Zubiri expresa esto muy agudamente al señalar en 1980 que “hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modesta-

---

18. Cfr. R. M. CHISHOLM, *Teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1982.

19. Cfr. N. GOODMAN, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Harvard University Press, 1955; y J. AUSTIN, *Palabras y acciones*, Buenos Aires, Paidós, 1971

20. S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1980.

21. M. DUMMETT, *Frege, Philosophy of Language*, Duckworth, Londres, 1973 y *Truth and other Enigmas*, Duckworth, Londres, 1978.

22. P. GEACH, *Reason and Argument*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1976.

23. Cfr. H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, 1975. H. Putnam también tiene una segunda etapa autocrítica, en la que abandonando toda la escuela del funcionalismo computacional o “mentalismo” por él mismo propugnada, evoluciona hacia una nueva filosofía del conocimiento y a la que denomina precisamente “realismo interno”.

mente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquilas de su intrínseca inteligibilidad”<sup>24</sup>.

Este “estar instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad” es —además de un hecho existencial— algo que se refuerza y se madura precisamente con esa defensa del conocimiento humano en cuanto capaz de realidad, que hemos señalado como tarea propia de la teoría del conocimiento. Tarea que en tiempos de Aristóteles incluía la refutación del relativismo sofista<sup>25</sup> y que en nuestros tiempos incluye la refutación del criticismo moderno en sus variadas formas y manifestaciones. Pero así como la sofística ateniense fue un fenómeno cultural que se desarrolló en un período histórico bastante acotado: en la Atenas clásica de los siglos V y IV antes de Cristo, el criticismo moderno abarca un período histórico mucho más amplio y su desarrollo es paulatino, complejo y múltiple. Podríamos decir que comienza a forjarse con el voluntarismo tardo-medieval (sobre todo con Duns Escoto y Ockham); que alcanza el esplendor en la Filosofía Moderna —desde Descartes a Hegel— y que entra en un período de radicalización y transformación progresiva y múltiple en la época contemporánea, a partir del post-hegelianismo<sup>26</sup>. La tarea refutativa requiere, pues, de cuidadosos estudios históricos para alcanzar una adecuada fundamentación.

También aquí hay que destacar la labor realizada por L. Polo en la clarificación histórica de estas evoluciones. Ello es parte de su legado, ya desde su obra temprana “Evidencia y Realidad en Descartes”, pero se desarrolla luego muy amplia y profusamente en el tomo III de la *Teoría del conocimiento*, la obra “Presente y futuro del hombre” y el ensayo “Claves del nominalismo y el idealismo”. A mi modo de ver, L. Polo es probablemente el pensador del siglo XX que con más claridad y exactitud histórica ha desentrañado los orígenes tardo-medievales del criticismo inmanentista moderno, y en esa misma medida ha contribuido con ello a la posibilidad de su histórica superación.

---

24. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

25. ARISTOTELES, *Metafísica* IV.

26. Cfr. L. POLO, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 y también, del mismo autor, *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Perú, 1985.

## 5. Conclusiones histórico-filosóficas finales

Al exponer mi concepto de teoría filosófica del conocimiento, he señalado la necesidad de volver al aristotelismo tomista y hallar en él nueva fuente de inspiración. No para quedarse en una repetición constante de lo que estos autores sostuvieron, o en un aristotelismo tomista de escuela, cerrado y concluso, sino porque ahí se encuentran grandes aportaciones a las que no podemos ni debemos renunciar, sin grave peligro de descaminar la teoría del conocimiento humano por derroteros que a la larga se revelan erráticos e improseguibles. Ahora bien, esta posición no se debe a una pura preferencia caprichosa personal (*amicus Aristotelis et Thomae sed magis amica veritas*), ni a una “opción intelectual” de ninguna clase sino que cabe fundamentarla históricamente. Y a ello voy a dedicar los párrafos que siguen. Lo voy a hacer exponiendo, en forma muy sintética cuatro conclusiones histórico-filosóficas, cuya fundamentación crítico-textual e histórica se encuentra en otras publicaciones anteriores en que he desarrollado de forma más prolija y detallada investigaciones sobre el voluntarismo tardomedieval (Duns Escoto y Ockham) como precursores de la Filosofía moderna<sup>27</sup>. Estas cuatro tesis, que afectan especialmente a la historia de la teoría del conocimiento, serían las siguientes:

a) que en la teoría del conocimiento aristotélico-tomista —en la que se acuña maduradamente toda la historia del pensamiento anterior— hay todo un acervo de conceptos y principios gnoseológicos de gran valor (*axiomata*), de gran fuerza y profundidad, tales como el carácter de acto inmanente de todo conocimiento (reivindicado por el axioma A de L. Polo), la noción de intencionalidad en sentido realista (axioma lateral F), la noción de facultad (potencia) y la diferenciación de las diversas facultades, el rechazo del innatismo, la teoría de la abstracción, del concepto, del juicio, del raciocinio, la lógica inductiva y deductiva, la noción de “hábito” dianoético y la diferenciación de los diversos hábitos dianoéticos, etc.

b) que en la modernidad, estos grandes conceptos y principios entran en crisis, ya sea porque se rechazan explícitamente, ya porque se olvidan o se malinterpretan, dando lugar a la crisis permanente de la teoría del conocimiento y de la filosofía en general, debido a que las soluciones a los problemas con frecuencia se hallan —aunque sea en germen— en aquello que de-

---

27. Cfr. tres publicaciones mías: I. MIRALBELL, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, ed. Eunsa Pamplona, 1994; *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998; y *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998.

bido a la actitud crítica se ha rechazado, se ha combatido abierta o sutilmente, o se ha relegado al olvido histórico (es decir, a la tradición del realismo aristotélico-tomista).

c) que el momento inicial de dicho “giro moderno”, de esta mutación del pensar no es —como ya advirtiera Gilson y tanto ha insistido L. Polo— una presunta decisión histórica de Descartes que habría optado por un nuevo comienzo en el que el pensar (*cogito*) fundara el ser y no a la inversa y habría “legado” como herencia esta decisión suprema a toda su posteridad, sino que hay que situarla mucho antes: en concreto, en la transformación del discurso escolástico llevada a cabo por los dos máximos representantes del voluntarismo bajo-medieval (Duns Escoto y Ockham), los cuales sientan las bases del pensamiento moderno, cada uno a su modo dado que Ockham fue a su vez un crítico del mismo Duns Escoto.

Y ello de tal manera, que estos dos autores y sus respectivas tradiciones especulativas están en las raíces históricas de las dos grandes líneas gnoseológicas que surcan la modernidad europea en permanente pugna y complementariedad la una con la otra:

— La línea del racionalismo continental, el idealismo y la fenomenología hasta Heidegger, la cual hunde sus raíces en el escotismo;

— La línea del empirismo británico, el positivismo y el neopositivismo lógico hasta Wittgenstein, la cual hunde sus raíces en el nominalismo de Ockham.

Pero ambas líneas, cada una a su modo —la de Escoto con un carácter crítico-gnoseológico y dialéctico y la de Ockham con un carácter lógico-lingüístico, la de Escoto de forma más sutil y moderada y la de Ockham de forma más radical y clara— proceden a la disolución progresiva de la teoría del conocimiento antiguo-medieval y a una transformación del discurso escolástico que dará lugar a la “*via modernorum*” y que contendrá de forma germinal buena parte de las consecuencias posteriores a las que llega el criticismo moderno.

d) Que en la Filosofía del siglo XX, en la que tiene lugar la crisis y el final de la modernidad, han ido surgiendo toda una serie de indicios de una vuelta y una revalorización de las aportaciones del aristotelismo clásico a la teoría del conocimiento. Se trata —como he intentado mostrar más arriba— de atisbos de un auténtico “giro” en el pensamiento actual hacia un nuevo



realismo gnoseológico de carácter post-crítico, al que creo que ha contribuido notablemente la teoría del conocimiento de L. Polo.

Ignacio Miralbell Guerín  
Instituto de Humanidades  
Universidad Católica  
Concepción (Chile)  
e.mail: imiralbe@ucsc.cl