

CAPÍTULO IX

INTENCIONALIDAD. SOBRE INMANENCIA Y TRASCENDENCIA EN EL CONOCIMIENTO

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

La tesis que me propongo defender es: existe un (cierto) paralelismo, no circunstancial, entre la relación ontológica de las ideas a las cosas y la relación epistemológica de las cosas a los conceptos por los que las conocemos.

Además, quisiera hacer ver que por concepto aquí no se entiende el resultado de una serie de juicios a los que los hombres, o un determinado grupo lingüístico o cultural se han acostumbrado; es decir, que el concepto no es el resultado de las opiniones más o menos generalizadas, sino, en todo caso, un producto de lo que se ha venido llamando abstracción.

Como introducción a la primera y principal tesis voy a empezar por esta segunda y secundaria.

Su importancia viene del hecho siguiente: si se considera el juicio –o la opinión– como el fundamento del concepto, hay que terminar adoptando una postura pragmatista respecto al problema del conocimiento; es decir, hay que considerar que el conocimiento es una serie de ajustes con que el hombre, con vistas a su propia supervivencia, responde a las exigencias de una realidad en curso continuo de evolución; más brevemente, hay que prescindir de la idea de conocimiento y, por tanto también, de la de verdad. La verdad, entonces, no es más que una

serie de errores que el hombre necesita para salir del paso y seguir adelante.

En una visión no pragmatista del conocimiento, en cambio, la verdad depende de que los conceptos con que estamos originariamente en la realidad se combinen entre sí de tal modo que sigan concordando también con ella.

Ésta es una caracterización muy vaga pero por ahora suficiente. En ella, la palabra más importante es “originariamente”. “Originariamente” no significa aquí más que “de una manera inmediata”, o sea, “sin mediación de juicios o de opiniones en curso”; no como producto de cosa alguna, a no ser de la abstracción, que, tal y como aquí se entiende, tampoco implica mediación alguna. Vuelvo al asunto.

El que el concepto no sea resultado de nada y menos de las opiniones corrientes, es, a primera vista, muy poco plausible. Los conceptos más corrientes con los que nos manejamos diariamente son, evidentemente, un producto de la convivencia humana en grupos lingüísticos más o menos amplios, un producto cultural. Y esto significa que a esos conceptos no tiene por qué corresponder nada en la realidad independientemente del modo como los hombres se comportan en su convivencia, más o menos pacífica, mutua y con la naturaleza.

Tomemos, por ejemplo, los conceptos de un color con sus diversos tonos de intensidad. Según la cultura visual de un pueblo o de un idioma, habrá una mayor o menor diversidad de conceptos; para unos, la realidad estará diferenciada de un modo; para otros, de otro. Un colega me hacía notar una vez: yo nunca entendía las discusiones de los italianos de si eso era “azzurro” o “blu”; para mí no había tal cuestión, todo era lo mismo, azul.

Se puede decir de otra manera: ¿cómo sabe usted que eso que está viendo es azul, o “azzurro” o “blu”? Sea uno daltónico o no, la única respuesta posible es la de Wittgenstein: porque he aprendido español, o, en su caso, italiano. Y si alguien intentara zafarse de la garra del pragmatismo o del relativismo cultural y lingüístico aduciendo, por ejemplo, que hay colores elementales, de modo que si no en los tonos sí en esos colores hay distinciones incontrovertibles, la cosa se podría poner aún más complicada atendiendo a la diversidad de teorías sobre el color. Porque, aunque se considere que Newton, y no Goethe, era el que tenía razón, eso, en todo caso, sólo se podría decir a partir de las opiniones y

juicios de una época determinada, a pesar de que se trata aquí de un caso tan elemental como el de los conceptos de colores.

Si he tomado este ejemplo es porque compromete de un modo directo la tesis de la inmediatez de los conceptos y, por tanto, de su originalidad frente a juicios y opiniones más o menos largo tiempo en boga, lo único que a la larga puede aceptar el pragmatismo. Igual que los sofistas no podían pretender –según Platón– otra cosa que opinión frente a saber: opiniones más o menos duraderas, en todo caso, más o menos convincentes... hasta más ver o hasta la próxima. Y el ejemplo compromete la tesis de la inmediatez del concepto por una sencilla razón: porque la inmediatez del conocimiento depende de que el concepto surja de la abstracción y no sea producto alguno de tales o cuales opiniones; pero precisamente la abstracción se basa en una teoría que ya con la mera alusión al problema de los conceptos de color queda más bien en entredicho. Puesto que la teoría de la abstracción, a su vez, se basa, según parece, en una nueva metáfora y, para colmo de desgracias, en una metáfora visual: en la metáfora de la luz y de los colores. El intelecto agente, se dice, es como la luz que, en lo sensible, hace ver los colores... sólo que en lo inteligible; es pues la luz que hace ver las formas inteligibles de las cosas; y su resultado es el concepto, por ejemplo, el concepto mismo de color.

Lo comprometido aquí no es tanto que un ciego, o un daltónico, no pueda, según esto, concebir lo que es un color o, si se quiere, los colores. Porque un concepto no es lo mismo que una imagen. Más que la posible dificultad de tener que partir de una imagen visual que, por lo menos en casos más o menos patológicos, falta, lo comprometido es que, se sea ciego o no, daltónico o no, el concepto parece haber sido obtenido aquí, como en cualquier otro caso, normal o patológico, por la convivencia mutua en una cultura que ha desarrollado un lenguaje más o menos complejo, con unos conceptos o con otros. En una palabra, no el conocimiento (la abstracción), sino la comunicación (el juicio) sería, según esto, el origen de los conceptos. Y éstos no serían, por decirlo así, más que los sedimentos de esa comunicación.

Si con esto se quiere decir que no es la vista sino el oído el que trabaja, la cosa tampoco es de gran ayuda, porque no habríamos hecho más que substituir una metáfora por otra. Y, si de metáforas se trata, lo mismo que hay ciegos hay sordos. Quiero decir que ninguna de las dos metáforas serviría. De todos modos, hay que reconocer que aquí el pragmatismo em-

pieza a perder puntos. No tanto porque su metáfora auditiva sea peor que la óptica de los abstraccionistas, sino porque hace depender el concepto del lenguaje o de la palabra, cosa que el abstraccionista o –por decirlo más claramente– el realista no hace.

Pero aquí es donde reside el verdadero problema: si el concepto se reduce a palabra, el conocimiento o –como a veces se dice– el pensamiento se reduce a lenguaje. Dicho de otro modo: para el pragmatista, el concepto es un mero signo, para el realista no. Y poco importa si se trata de signo óptico o acústico. Porque si de signo se tratara, el signo o, si se quiere, la metáfora más apropiada sería la del tacto. El tacto es, en efecto, el sentido más primitivo. Sin él no habría conocimiento alguno, ni tan siquiera sensible, por no hablar del intelectual. El caso de Helen Keller es instructivo. Ciega y sordomuda ya muy pronto, creció sin idioma alguno hasta que una genial maestra le enseñó el inglés por contacto, o sea imprimiéndole en el brazo signos correspondientes a las cosas que ella iba tocando. El primero fue el del agua. Se podría pensar que esto no cambia para nada el hecho de que su conocimiento estaba basado en signos, quiero decir, de que el conocimiento era un mero intercambio de signos, primero con su maestra y luego en general. Si no de signos ópticos o acústicos, sí de signos táctiles. El concepto no sería sino la capacidad de manejar un trozo de lenguaje, o una palabra correctamente en ese lenguaje. En una palabra, no habría, según eso, conocimiento de las cosas sino, una vez más, sólo comunicación entre personas.

Tal explicación del conocimiento, su reducción a intercambio de palabras o a comunicación, a participación en un lenguaje común, sea éste de signos ópticos, acústicos o táctiles llega siempre, sin embargo, demasiado tarde. Previo a la interpretación de un signo, en definitiva una cosa, como otra cosa –a la impresión, pongamos, de esta o de otra forma en el brazo como agua– o sea, previamente a cualquier manejo de signos, que siempre es puramente metafórico, previamente a eso era, se da o existe, el conocimiento de la cosa misma, del agua, y para eso no se necesita signo alguno que substituya metafóricamente al agua misma.

Por supuesto que en un conocimiento primitivo, como tenía que ser el de la pequeña Helen antes de aprender inglés, su concepto de agua tendría que ser igualmente primitivo. Nosotros que estamos acostumbrados desde siempre a un conocimiento rico o, lo que es lo mismo, que estamos inmersos en un lenguaje, apenas podemos distinguir entre el concepto de agua y la palabra ‘agua’. Posiblemente oímos ese sonido antes de dar con el con-

cepto, cosa, por cierto, que también ocurrió con nuestra niña que, al no ser ciega y sordomuda de nacimiento, pudo recordar la palabra ‘water’ la primera vez que la maestra le imprimió el signo correspondiente en el brazo. Pero eso es un detalle casual. Las demás palabras las aprendió –las tuvo que aprender– de otro modo. E incluso antes de aprender cualquiera de ellas tenía que haber tenido la capacidad de distinguir esto de aquello, por ejemplo, agua de tierra, lo fluido de lo sólido o de lo ardiente como el fuego o de lo tenue como el aire sin, por ello, darles los nombres de los cuatro elementos en idioma alguno ni tan siquiera de ‘esto’ y de ‘aquello’, ‘this’ y ‘that’, ‘hoc’ e ‘illud’, etc. Esta capacidad, correspondiente más o menos a dos de los cuatro géneros supremos de Platón (identidad y diferencia o, tal vez, ser y no ser como diversidad), basta para una conceptualización primitiva como la de los cuatro elementos y es la condición de posibilidad de asociar a cada uno de ellos un signo distinto del de los otros.

Con esta otra explicación, que fundamentalmente coincide con la que da Aristóteles de la abstracción (de la *eipagwghv*), coincide en el fondo también el famoso símil de Saussure entre el pensamiento y el lenguaje con el mar y el aire que se unen o en una línea, el horizonte, o en una superficie común permaneciendo distintos. Sólo que la comparación podría sugerir que lo común (la línea) es poco y lo diverso (las masas de mar y aire) mucho, cuando, en realidad, como se podría deducir ya de los ejemplos que he dado, ocurre lo contrario. La independencia del conocimiento, su prioridad respecto de cualquier lenguaje se manifiesta, por lo menos en los seres humanos, en un estrato mínimo pero fundamental de la vida intelectual, correspondiente, como decía, a los llamados géneros supremos de Platón. El resto, la riqueza del pensamiento, es inconcebible sin comunicación o tradición cultural, es dominio común de lenguaje y conocimiento, en él se funden la palabra y el concepto sin posibilidad de deslinde empírico.

¿Qué hemos conseguido con estas observaciones sobre nuestra tesis adicional para nuestra tesis fundamental sobre el paralelismo entre la relación ontológica de idea y realidad, por un lado, y la epistemológica entre realidad y conocimiento, por otro? Por lo menos percatarnos de una cosa: que el concepto no es palabra o capacidad de su manejo (es decir, del manejo) correcto (de una palabra) en un lenguaje; que si coincide con eso, eso es un hecho empírico sin importancia de principio, por más que constituya la regla en una rica conceptualización como es la de todos nosotros, educados o socializados por lo general en condiciones normales.

Se trata, en todo caso, de una coincidencia entre lenguaje y pensamiento, *de facto* y no *de iure*.

Pero si el concepto no es, *de iure*, signo alguno, eso quiere decir que tampoco es cosa alguna. Porque un signo es una cosa que, una vez conocida (¿cómo?) nos remite metafóricamente a otra. Y aquí ya estamos en plena teoría de las ideas tal y como la critica Aristóteles y como, fuera Platón o no, alguno de sus contemporáneos, por lo visto, la propuso.

El concepto fundamental aquí es la noción de semejanza que, según esa teoría, rige las relaciones entre mundo ideal y real. Si la cosa es semejante a la idea, ésta es también una cosa, de la cual la otra cosa, la cosa real, puede hacer de signo y, más concretamente, de signo natural como en la relación también natural que, supuestamente, rige entre concepto y cosa a diferencia de la relación convencional entre palabra y cosa.

Pero aquí radica el defecto más grave detectado por la crítica de Aristóteles a la cosificación de la idea, como una cosa entre o sobre otras, y detectado también por la crítica a la teoría del concepto como signo, sea natural o, peor aún, convencional. Porque si el concepto se distinguiera sólo de la palabra en no ser signo convencional sino natural, seguiría siendo signo y, por tanto, cosa. Y su relación con las demás cosas –por ejemplo, la del concepto de hombre con los hombres– sería una relación de semejanza, como la de éstos con la idea de hombre.

Pero tal relación de semejanza no hace sólo, según Aristóteles, inútil la idea, que entonces no hace sino reduplicar la realidad, sino, lo que aquí más nos interesa, también el conocimiento. Un concepto-cosa es un sinsentido.

Pero éste es precisamente el sentido de concepto o, si se quiere, el concepto de concepto que empezó a imponerse en la filosofía tan pronto como se inició la pérdida del sentido aristotélico de la abstracción, de su concepción de la conceptualización.

Esa pérdida se inició con la oposición entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo decretada por teólogos y filósofos franciscanos a fines de la Edad Media. Desde el momento en que se considera la abstracción como una consecuencia, en caso extremo, del pecado original, *pro statu isto*, deja *ipso facto* de ser considerada como la visión, no óptica sino intelectual, de la realidad, de las formas de las cosas, para convertirse en la producción, en el sentido estricto de la palabra producción, conjunta del intelecto agente y de la imagen sensible de un signo intelectual, de la

species inteligible, que substituye así a las cosas, que está o supone por ellas, que las representa. Es el inicio de la época de la representación, no sólo en la filosofía, el inicio del imperio, cada vez más virulento del signo, el inicio de la proliferación, cada vez más virulenta, de los signos en representación de las cosas; es decir, el inicio de la proliferación de las cosas, porque el signo es siempre otra cosa. No necesito añadir después de todo lo dicho, que cuando Juan de Santo Tomás llama al concepto signo formal y no convencional, pero tampoco instrumental, aunque fuera natural, lo que quiere decir, si es que dice algo, –y yo creo que sí lo dice– es que el concepto no es signo alguno, es decir, no es cosa alguna.

En cualquier caso se llegaría a una proliferación de cosas que se substituyen unas a otras sin llegar nunca a la relación inmediata que –por primitivo y pobre que sea el nivel en que se desenvuelva– constituye en su raíz eso que se llama conocimiento: inmanencia y trascendencia indisolublemente unidas o, dicho con otra palabra, intencionalidad como característica fundamental del concepto en cuanto supuesto o así llamado signo formal, es decir, en cuanto ni signo ni cosa alguna. La expresión “signo formal” sólo tiene sentido si se entiende como aquello que, sin ser signo, hace de ciertas cosas signos. Por supuesto, eso no lo puede hacer el lenguaje, que siempre consta de signos.

Un breve inciso antes de continuar. Los franciscanos lo que buscaban era esa inmediatez, ese contacto cuasi táctil con la naturaleza creada por Dios. Sólo que la consideraban (a la naturaleza o a ese contacto) perdida para siempre al nivel del conocimiento, de un conocimiento en el que el concepto es un mero signo, por natural que fuera. Porque como signo el conocimiento se convierte en riqueza conceptual, en lo más opuesto a lo único necesario, que ellos, los franciscanos, entonces, consecuentemente, lo buscaban por un camino supuestamente opuesto al del conocimiento, por el camino de la dilección y no por el de la intelección que ahora deja de tener vigencia en absoluto. Pero volvamos a nuestro asunto principal: el paralelismo ontológico-epistemológico, idea-cosa, cosa-concepto. Si en ambos casos lo contrapuesto a la cosa, sea idea o concepto, se considera, vía signo, a su vez como una cosa, el resultado es un proceso *in infinitum* que, en el caso del concepto, hace el conocimiento imposible, lo reduce a intercambio de cosas o signos, a comunicación. En el otro caso, en el de la idea, no es ésta misma la que se considera directamente como signo, sino más bien las cosas. Pero ésta es una complicación en el fondo sin mayor trascendencia en la que no me voy a detener. Lo importante es que en un caso como en el otro, la relación entre ambos extremos (cosa, por un lado,

e idea o concepto, por el otro) aparece como una relación de semejanza. Y es en esta relación –llamémosla así, semiótica– donde voy a detener mi atención hasta el final, porque en un problema tan vasto hay que cortar de algún modo por lo sano.

Al centramos en la relación de semejanza podemos, a la vez, dejar de orientarnos –históricamente hablando– en la teoría del conocimiento de Duns Escoto, cuya teoría de la abstracción resumí de pasada hace unos momentos, para orientarnos más bien en la de Ockham, basada toda ella precisamente en la relación de semejanza entre cosas o signos.

En esto, Ockham no hace más que aplicar su nominalismo conceptualista, es decir, su crítica al realismo ontológico en la cuestión de los universales a la teoría del conocimiento.

El que no haya universales *in rebus* y menos aún *ante res*, trae consigo que lo común entre cosas del mismo género o especie es sólo una semejanza. Que Pedro, Juan y el burro de Buridán o para evitar malentendidos (pobre Buridán) la burra de Balam sean cogenéricos y los dos primeros coespecíficos no significa en el nominalismo sino que entre los tres hay semejanzas más o menos acusadas; pero ni en los tres existe un mismo género ni en ninguno de ellos una misma especie. No hay universal *in re* o *in rebus*.

El problema aquí consiste en explicar cómo, a pesar de todo, la clasificación en género y especies no es arbitraria ni subjetiva, a no ser que se adopte un punto de vista convencionalista o, por lo menos, puramente pragmatista según el cual los conceptos son producto de la selección entre opiniones más o menos convenientes.

Y la explicación en el nominalismo conceptualista no convencionalista ni pragmatista, por ejemplo, de Ockham se busca por el camino de la mayor o menor semejanza entre las cosas, de las cuales una de ellas –el concepto– no tiene más prerrogativas sobre las otras (sobre las palabras) que la de ser su signo natural.

Pero por poco convencional que, a diferencia de la palabra escrita u oral, sea ese signo (el concepto), sigue siendo un signo y, con eso, una cosa. Es decir, sigue siendo una cosa igualmente sometida a la relación de mayor o menor semejanza que las demás. Con lo cual se inicia un proceso *in infinitum*, paralelo al detectado por Aristóteles –y por el mismo Platón– en su crítica de la teoría de las ideas, desde el momento en que se cosifica

la idea, es decir, en que se la considera apta para entrar en una relación de semejanza con las cosas.

Desde ese mismo momento, lo que tendría que ser el criterio de clasificación –la idea misma, o el universal *in re*, o el concepto entendido no en el sentido nominalista de término o nombre o signo que puede sustituir a la cosa–, se convierte en un miembro más a clasificar, con lo cual la búsqueda de un criterio no tiene fin.

A la vista de esta situación, se comprende que muchos desistan de la búsqueda misma y se abandonen de lleno, a cuerpo perdido, al proceso al infinito de signos sustituibles unos por otros. Es la solución, apenas necesita decirlo, post-moderna, es decir, es la renuncia a toda solución y a todo conocimiento en aras de una comunicación o retórica, por decirlo así, autorreferencial. Es la renuncia, en todo caso, a todo criterio, renuncia a la que ya Heidegger –consciente y consecuentemente– cedió y a la que el neoestructuralismo heredero y crítico de Saussure no hace sino añadir –también de un modo plenamente consecuente– la renuncia a toda inmediatez, es decir, a todo conocimiento digno de ese nombre; la renuncia a la pobreza, sobre todo a la pobreza de espíritu, al conocimiento, mejor dicho, a la posibilidad de conocimiento sin lenguaje, de conocimiento primitivo pero fundamental; la renuncia a toda originalidad siempre igual, en favor de una originalidad siempre distinta (lo que hoy día se llama innovación o creatividad), por la que no se va al descubrimiento de la realidad sino a su continua creación –no sólo recreación–; la renuncia a lo único necesario, la opción por la riqueza, por la dispersión, por la diseminación; el triunfo del progreso *ad infinitum*; no sólo la negación del franciscanismo desde –digamos– Escoto a Rousseau sino también, por extraña paradoja, la consecuencia de su sustitución (de la substitución franciscana) del concepto por el signo; es la de la inauguración de la época de la representación, de la suplantación de la realidad por sus innumerables símiles. Es, para decirlo brevemente, la negación de la cuarta vía que Santo Tomás encontró ya en el libro Alfa menor de la *Metafísica* de Aristóteles .