

DIALÉCTICA MODERNA Y LÍMITE MENTAL: EL REALISMO COMO HALLAZGO EN LEONARDO POLO

JUAN M. OTXOTORENA

Against contemporary philosophy, Leonardo Polo's thought is a defense of *realism*. This realism is neither the forgetfulness of Modern Philosophy (mere approbation of classic philosophy) nor a critic-realism. The author calls "methodic realism". Between Modern Philosophy and traditional metaphysics, L. Polo's philosophy can be called metaphysics.

I

El rechazo del «realismo» y de la metafísica constituye poco menos que la premisa de trabajo universal de los portavoces y referentes sintomáticos de la filosofía contemporánea. No es difícil concluir que, de hecho, tal premisa aparece y actúa como denominador común –quizá sea el único– de las definiciones programáticas de las diversas sensibilidades en que se encarna la actualidad en el mundo del pensamiento. Buena parte del debate intelectual de nuestros tiempos, en tanto histórico y «epocal», se construye a todas luces sobre el expreso y formal «rechazo de la tradición» que eso que podemos llamar el supuesto o prejuicio *antimetafísico* vendría a sintetizar.

La noción de «metafísica» evoca en efecto, en el seno del discurso analítico dominante –en tanto a su vez celoso de la caracterización de nuestro presente cultural (bajo el rótulo del postmodernismo e incluso de su discusión: ambos elementos, a la postre, se confunden)–, la suma de todos los males; usada como adjetivo, la palabra aparece como fuertemente peyorativa y descalificadora. La confianza en todo aquello que pueda sonar lejanamente a «metafísico» es vista a estas alturas como algo forzado y voluntarista, como pura fe: al entender de buena parte de los representantes oficiosos del momento cultural contemporáneo (de eso que, justo al erigirse en tales, quienes lo hacen distinguen tácitamente como el momento cultural contemporáneo), demuestra una especie de simplismo cerril e ignorante dependiente de una ingenua sugestión o prepotencia fundamentalista.

La *condena formal de la metafísica* y de las actitudes disciplinares que recuerda –la condena de «lo metafísico» como llamada a la superación del presunto «recorrido» metafísico de la filosofía– identifica al fin y al cabo los talentos intelectuales vigentes y dominantes en nuestro entorno. Tan decisiva y decidida es tal condena que, a menudo, el pensamiento que se cree y se proclama actualizado –o se reconoce postmoderno en sentido amplio– se autodenomina sencillamente

«post-metafísico». El dato indica ya que tal discurso, en tanto pretendidamente representativo de su tiempo, del estadio histórico que le corresponde desde el punto de vista del progreso en el conocimiento y la evolución general de la cultura, encuentra en la *idea de lo post-metafísico* la nota que lo caracteriza, su fuente y su objetivo, su ley y su destino: un imponderable de hecho, algo dado, un signo de los tiempos y el horizonte a alcanzar, la perspectiva a conquistar y el programa a cuyo desarrollo aplicarse de manera sistemática. A lo largo de sus diversas manifestaciones, desde el llamado pensamiento débil hasta las postreras expresiones de la filosofía analítica o las derivaciones post-marxistas de la hermenéutica, desde Apel y Habermas hasta Baudrillard, Deleuze, Lacan o Lyotard, desde Rorty hasta Vattimo, desde Popper o Berger hasta Feyerabend, Feher o Schaff, la idea de la definitiva superación de la metafísica es tenida por axiomática e indiscutible: como un postulado obvio, el punto de partida necesario, el marco de referencia inevitable.

Ya esto mismo constituye un claro índice de la relación de dependencia con respecto del discurso moderno que el postmodernismo acusa en sí dialécticamente¹, habida cuenta de la medida en que la modernidad puede ser descrita, en rigor, como no otra cosa que precisamente el *abandono de la metafísica* (que es el de la perspectiva metafísica en la visión del mundo: la correspondiente a la aproximación a la realidad que busca el hombre que pretende entenderla para, sin perder de vista el modo en que ya en sí esa misma aproximación le pertenece y la modifica o afecta, ver de ajustar con tacto en cada instante su implicación en ella).

Esta identificación, en todo caso, es conocida. Se trata de un abandono descrito como típicamente moderno no sólo por aquéllos que lo condenan y lo lamentan sino incluso por quienes, si bien con matices novedosos, reivindican para sí la hazaña desde la atalaya postmodernista. Además, la propia filosofía moderna se reconoce a sí misma en ese abandono, en el sentido de que lo hace expreso en tanto (o al tiempo y en la medida en que) se acoge formalmente a la bandera cultural y disciplinar de la modernidad; bien mirada, en efecto, termina siendo precisamente la generalización de la expresión de este abandono lo que justifica la propia idea de filosofía moderna, dándole un sentido claro, un significado o contenido definido (aunque sea ciertamente reactivo).

¹ Me he ocupado de la caracterización general del discurso moderno y del significado y alcance del debate postmodernista en trabajos anteriores cuyas conclusiones no podría ni pretendo reproducir aquí, debiendo limitarme a remitir a ellos: *Arquitectura y proyecto moderno. La pregunta por la modernidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1991; *La lógica del 'Post'. Arquitectura y cultura de la crisis*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

Si el papel de figuras como Bacon o Descartes ha sido históricamente remitido a este drástico y rotundo balance, al fin y al cabo, es atendiendo al espíritu y la letra de sus declaraciones programáticas. El racionalismo constructivista de su discurso se entiende a sí mismo como conquista histórica y como conquista de la historia, como la acción que inaugura el discurso de la acción; y sienta el imperio de la dialéctica del sujeto frente al objeto que, valga la expresión, se cobra automáticamente el precio de aquel abandono, en el sentido de que equivale a la pérdida de la ontología clásica. No se trata ya de interpretar el mundo sino de transformarlo: el «giro copernicano» que la operación de la entronización del *cogito* decreta y encarna –en relación con los métodos y la propia autoconciencia de la filosofía como disciplina– habría supuesto un definitivo y radical abandono de la perspectiva metafísica, según ésta estaba definida desde la antigüedad; y ese abandono iría a redundar en una explosión de múltiples y variadas iniciativas intelectuales correlativas de la «diseminación» del discurso que resulta de la histórica «pérdida del centro» –de las referencias de integración y las pautas formales unificadoras– que, en cuanto tal, dicho abandono significa y culmina.

No obstante, las ideas de «metafísica» aludidas aquí y en el marco de los debates autodenominados postmodernos no coinciden ni se confunden necesariamente. Nos encontramos, en la práctica, con dos acepciones diversas de la idea de metafísica cuyo contraste refleja en sí el núcleo mismo de la disputa en la que se enmarca y de la que depende su aludido rechazo:

–aparece, por una parte, la correspondiente a eso que llamaríamos *metafísica tradicional*, que liga las diferentes fases de la evolución del pensamiento occidental en torno a la noción de la denominada filosofía primera (entendida como disciplina fundamental y específica), ya desde Aristóteles;

–y por otra, por así decir, la idea de metafísica aplicada a la identificación *combativa* de una actitud referida al «horizonte de las posibilidades del pensar» (Habermas), y correlativa de la mera confianza en la viabilidad de la racionalidad como tal o del propio acceso universal y objetivo al conocimiento (que, obviamente, es lo mismo que del acceso a un conocimiento objetivo y universal).

Podría observarse ya de entrada que la primera de estas dos acepciones es la que se corresponde directamente con lo rechazado por el discurso moderno; la segunda, en cambio, se ajustaría más bien al implicado en las aludidas percepciones o sensibilidades postmodernistas.

El tema de la negación o superación de la metafísica, en definitiva, no resulta a estas alturas sorprendente, original ni nuevo; eso sí: sus eventuales matices determinan apreciables diferencias de significado. Se había hablado de él últimamente en el positivismo, en Nietzsche, en Heidegger; pero ahora parece estarse dando un paso más, el último y

definitivo: para el discurso autotitulado postmoderno, al cabo, todos estos autores permanecen aún en el marco u horizonte cultural que considera «metafísico», aunque al hacerlo diga ser consciente de estar incurriendo en una «gran simplificación».

El caso es que el insistente recurso al concepto de metafísica que pudiera vertebrarla viene sometiéndolo a una clara manipulación funcional –quizá involuntaria e inconsciente– que modifica decisivamente su sentido y que resulta reveladora, en sí misma sintomática. Tal modo de recurrir a la noción (tradicional) de metafísica fuerza su significado de manera positiva, aunque implícita e indirecta: lo modifica «agresivamente», y esta puede ser la clave del asunto. Dicha manipulación, en efecto, sería correlativa de la aparición de una actitud –definida por su condición de– *reactiva* frente a la metafísica y al plano u orden de discurso (el método filosófico) que representa, así como de la necesidad que la postura que determina esa actitud tiene de definirse históricamente: de construir frente a ella su propia identidad, exclusivamente relativa y referencial, subordinada y subsidiaria.

Aquella relación de dependencia del postmodernismo con respecto de las claves culturales modernas –de las premisas del discurso moderno, que es la expresión de la conciencia moderna: de la conciencia de modernidad– se hace en este punto, si cabe, aún más manifiesta. La comprensión o detección de la dialéctica de la modernidad –comprensión o detección que constituye la única respuesta posible a ella y, como tal, la trasciende y supera en sí (es justo aquello que la trasciende y supera)– nos lleva a explicarnos la actitud moderna como la del «no» reactivo a la metafísica (a aquella «metafísica tradicional»), y a encontrar en el discurso postmoderno o postmodernista su propia reedición dialéctica.

En último extremo, precisamente, la expresión «metafísica tradicional» remite aquí a la imagen que la modernidad, el discurso moderno, se hace o representa y emite –percibe y populariza– de aquello que rechaza de manera programática: de aquello de lo que justo al hacerlo, en la medida en que lo hace, dice situarse en contra o enfrente. Digamos de momento que, en esta operación, la imagen de la aludida «metafísica tradicional» es violentada y forzada en beneficio de las necesidades y conveniencias autoconstitutivas del discurso moderno y de su característica reactividad polémica. Además, el rechazo postmodernista de la metafísica es también, en general, el de lo que en el marco de ese rechazo vendría a llamarse «el rechazo metafísico de la metafísica»; es decir, el de la «metafísica de la reacción» (la de la revolución y el rechazo, la de ese mismo rechazo): el de su ingenuo progresismo; constituye la denuncia de los términos en los que tal rechazo se tramita en el discurso moderno, la de su confianza en sí mismo, la de la normatividad metódica –que en este marco pasaría a merecer el calificativo de «metafísica»– de su entrega a la contestación sistemática. Pero este re-

chazo y aquél que tiene por objeto comparten su raíz, componen la secuencia de los momentos característicos del dinamismo dialéctico de la propia (actitud) dialéctica.

El discurso postmodernista, en tanto autotitulado «post-metafísico», termina constituyendo así una reedición de la dialéctica moderna que representa a la vez, para ella, su continuación y (en tanto también) su contestación, descalificación o negación dialéctica: una reedición que al propio tiempo la contesta reactivamente incluyéndola en el lado de lo que rechaza al afirmarse a sí misma, *para* afirmarse a sí misma.

Eso no hace, desde luego, que el rechazo moderno de la «metafísica tradicional» se disuelva o desactive; más aún, tal rechazo incluso se reafirma, se refuerza y reduplica con el desarrollo del dinamismo dialéctico que instituye, dinamismo al que ella no puede sino permanecer ajena y extraña. En su seno, en efecto, no cabe sino que se muestre como una escoria marginal y hasta el obstáculo y el freno para su desarrollo: que aparezca erigida en la inconfesable encarnación de la pura pasividad impositiva, obstruccionista y reaccionaria (aquella misma que suscitaría o a la que se refiere el rechazo que, en conjunto, dicho dinamismo representa y desencadena como acción reivindicativa y reivindicación de la acción); una pasividad en todo caso intencionada y cómplice. Es al cabo en este marco donde el rótulo «metafísico» se hace sinónimo de «ingenuamente pretencioso» o «fundamentalista», y también donde pasa a encarnar luego lo que «habría que negar» o «se impone rechazar» en *un estadio aún más evolucionado y maduro* del pensamiento y la cultura que aquél que implícitamente, bajo la bandera de la modernidad y con un voluntarismo acaso ya tan evidente como patético, creyó haber alcanzado (con la confiada y contundente formulación de esa negación y ese rechazo) el techo de lo absoluto y definitivo en el plano de la perspectiva cultural y la conciencia histórica.

El hecho de advertirlo, en fin, nos lleva a buscar el origen del dinamismo discursivo característicamente dialéctico que instituyó ese rechazo y pudo alimentar tal creencia; es decir, a preguntarnos por la introducción del dinamismo dialéctico en el discurso cultural, cosa que apunta inequívocamente a la fragua de la conciencia moderna como correlativa del «momento» filosófico que el *cogito* de Descartes simboliza históricamente.

II

El constructivismo epistemológico cartesiano, según ha solido observarse clásicamente, vendría a constituir el cénit o la expresión visible más nítida y rotunda de ese histórico «cortar amarras con la historia» que da paso a la gran revolución intelectual que determina el aban-

dono formal de la metafísica. Se trata de una revolución de tinte emancipatorio, alcance radical y tono épico que encuentra expresiones correlativas en las diferentes áreas del conocimiento, redundando en consecuencias culturales inesperadamente decisivas. No es éste el momento de observar el porqué de la medida en que la operación arrastra tras de sí poco menos que siglos enteros de pensamiento. Toda la Edad moderna (y contemporánea) habría estado centrada, en el mundo filosófico, en la exploración y el desarrollo de las líneas de trabajo abiertas con el *cogito* y en el abandono de las rechazadas con la opción que significa y proyecta; y lo habría estado, en realidad, hasta el punto de sugerírse nos que el *cogito* supone justo la apertura de todo un nuevo horizonte de trabajo correlativo de una convocatoria disciplinar de alcance tan radical como a sus ojos absoluto, definitivo y último: una convocatoria que apunta nada menos que a una reescritura *ab initio* de la propia filosofía con sucesivas angulaciones estratégicas y abierta a diferentes experiencias metodológicas.

Es frente a ellas en fin como, al hilo de los trabajos de autores como Gilson, Cardona o Fabro, la llamada *filosofía realista* se afirmaría a sí misma y definiría históricamente su identidad, en el papel de continuadora de la tradición griega y medieval cristiana con la que Descartes rompiera definitivamente los puentes: es contra esta ruptura como parecen definirse y enunciarse su marco y sus propósitos, ligados a la consabida llamada a reconquistar el terreno perdido y a la recuperación y el restablecimiento de los usos disciplinares originarios.

A partir de dicha ruptura, en todo caso, la metafísica como ciencia y como norte sistemático, como bandera aglutinadora y significativa de la tradición intelectual occidental y europea y como instancia discursiva correlativa de premisas filosóficas metodológicamente fundantes, habría resistido sólo a duras penas; refugiada en círculos de estudio reducidos –y aun a veces meramente testimoniales–, y obligada a confiar en el efecto a largo plazo de la criba de la historia, se habría visto forzada a asumir la consiguiente actitud de repliegue tenso e inconformista: una actitud sin duda explicable a la vista de su precaria posición minoritaria y de su situación de casi siempre denostada por sistema, *a priori* despreciada y preterida.

Esta actitud de resistencia, en definitiva, habría marcado de manera característica la evolución del denominado «realismo filosófico» como tal, en tanto identificado con el título; las estrategias que la expresan apuntarían a una unidad de acción representativa de posturas en las que cabe reconocer acaso:

–de entrada, un claro componente defensivo, que se mostraría en su firme atenerse a los márgenes de su propia tradición histórica, desconfiando de innovaciones inseguras y maniobras de acercamiento a menudo acomplejadas o a la postre voluntaristas;

—y, como complemento, un elemento combativo, encarnado en su monográfica proclividad a denostar las derivaciones de la filosofía moderna a causa de su «olvido del ser», de la manifiesta parcialidad de sus desarrollos y de su fondo inevitablemente subjetivista.

La crisis postmodernista proporciona sin embargo a todas luces, al tal discurso realista, una auténtica oportunidad histórica: la de hacer oír su voz, genuina y reivindicativa, en el marco de la crítica generalizada de la modernidad que dicha crisis representa y pone en marcha, crítica que sus propias consecuencias favorecen y aun exigen y desencadenan necesariamente.

El caso es que, junto con muchos otros autores entre los que hay que destacar por supuesto a los citados adalides o representantes numantinos del *realismo metódico*, Polo se anticipó sin duda en bastantes décadas a esa misma crítica, contribuyendo a formular globalmente la contestación sistemática de la operación mental representada por la lógica del *cogito*².

Ahora bien, y aquí estaría la diferencia de su trabajo con respecto de algunas de las eventuales expresiones de esa contestación —relacionada también con su propia y peculiar condición «post-moderna»—, lo hace *superándola por elevación*. Su respuesta no es una mera condena del inmanentismo a la vista de sus extralimitaciones y el alcance disolvente de sus consecuencias, sino un análisis de su origen *que lo explica verdaderamente* en la medida en que es capaz de elevarse sobre él, ganando en perspectiva, al *enmarcar* —y en consecuencia completar— el silogismo a cuyo inicio respondía.

Con su meditación en torno al «límite mental», Polo «prolonga» el razonamiento específico del *cogito* llevándolo hasta el final; tal es el modo de situarlo en su momento y recuperar para el *asombro* filosófico —para la admiración expectante y perpleja que designa y la actitud de disponibilidad o de humildad y receptividad, mental y existencial, que identifica (actitud que justo tal «prolongación» suscita y alimenta)— el espacio privilegiado del inicio, del comienzo o punto de partida. Polo se sitúa de este modo en condiciones de *hacerse cargo* de la trayectoria del discurso moderno y de su experiencia: no se limita a descalificarlo de antemano como el triste resultado de una opción intelectual sencillamente decepcionante y errada; antes bien, al darle una explicación posterior, incluso de algún modo lo rescata y «habilita», integrando *en su propia historia* el reto que arrojara en su día y redimiendo objetivamente sus intenciones y sus conquistas.

² Dada la perspectiva global y generalista de la reflexión, evitaré la cita pormenorizada de los escritos de Polo, remitiendo a su conjunto, y quizá en su caso a la larga e ilustrativa entrevista: J. Cruz, "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 27-51.

El razonamiento de Polo acerca de los límites del *cogito* supera desde luego el discurso convencional de sus meras aprobaciones y condenas: éstas, entre otras cosas, podrían terminar haciéndole el juego al enmarcarse en el mismo dinamismo argumental que desencadena, en la propia dialéctica que instaura; y supera tal discurso para ceñirse al del puro avance en el conocimiento, del que aquél constituye *tan sólo* un episodio de singular trascendencia.

Nada más adecuado a las conveniencias de la dialéctica moderna, en efecto, que la persistencia de ese discurso de las meras aprobaciones y condenas: nada *le va* mejor que ese discurso, por más que se dedique a combatirlo; la dialéctica moderna, precisamente, *se cumple* en ese combate, *triunfa* con él: tal es la lógica que instaura y cuyo protagonismo busca con denuedo, aquélla que fomenta positivamente (si bien de manera implícita). La lógica de las «simples» aprobaciones y condenas del *cogito* y del discurso moderno es la que este mismo encarna, la que expresa su propio carácter polémico y vindicativo, su índole contestataria, su intrínseca naturaleza reactiva; con lo cual en rigor lo continúa y realiza, aunque sea de manera imprevista y paradójica. Tal discurso, de hecho, reacciona contra aquello que precisamente al hacerlo, en la medida en que lo hace, él mismo entiende por metafísica; se subleva contra aquello que define implícitamente como «lo metafísico» a la hora de condenarlo: introduce consigo la bipolarización reduccionista con cuya propuesta y defensa se identifica; constituye una tácita toma de partido definida sobre el fondo de la contraposición entre la opción que hace, que es la opción por el antagonismo y la lógica de opuestos (o sea, la opción por la toma de partido y por esa misma contraposición, la de darla por supuesta), y aquélla otra que entonces ve como, a la vez, su referente necesario y el obstáculo que encuentra (la de la resistencia a ella).

Su opción por la acción constituye una acción combativa: la opción por el combate, en sí combativa. No hay sino un «no» propulsor que dibuja una escena dinámica, la de la opción por este dinamismo: la de embarcarse en él o resistírsele a ultranza, que es otro modo de depender de él. El discurso moderno, en definitiva, sienta una simetrización del panorama a partir de la cual la metafísica aparece relegada al papel de opuesta a él, cediendo la iniciativa y pasando a encarnar una figura que, finalmente, participaría de su misma unilateralidad dialéctica.

En el marco establecido por dicha lógica de oposiciones, por la dialéctica moderna, el llamado realismo filosófico aparece al cabo sometido a una alternativa cuya propia aceptación le comprometería: quedaría preso de una imagen que no puede aceptar sin asumir a la vez el rechazo que padece y que de hecho la dibuja, sin dar al mismo tiempo su asentimiento a la condena de que allí donde históricamente se fija resultaría merecedora. La dialéctica de la modernidad —la del discurso moderno— viene a asignar a lo que podríamos llamar el mundo intelectual

afecto a la perspectiva metafísica, o al realismo clásico, un sentido y un papel cuya aceptación le supondría *ipso facto* la renuncia a su propio ser, una auto-descalificación directa: le aplica una imagen cuya asunción por su parte constituiría, sencillamente, un suicidio en toda regla. Eso sí, la reacción de revolverse de inmediato contra esa imagen por la vía del rechazo y la protesta equivaldría a caer en la trampa, le llevaría a incurrir en su misma unilateralidad dialéctica.

El tal realismo, en suma, no puede aceptar la imagen que le correspondería en la polémica con él que encarna el discurso moderno al rechazarlo, ni tampoco revolverse contra ella porque eso le supondría enzarzarse en tal polémica; de ahí que esté llamado a dar cuenta «a distancia» de la operación en su conjunto: de sus condiciones de posibilidad y, en su momento, de sus frutos esperados e inesperados y su eventual deriva perpleja.

La tarea intelectual de Polo apunta sin duda a esta ambiciosa y exigente empresa. Vendría a ser, de alguna manera, la de la metafísica que se encuentra a sí misma a la vuelta del enorme terremoto histórico, del más radical de los desafíos que podía padecer; eso sí: no es (ni propone o apuesta por) la reedición o consumación de un discurso retraído y defensivo como el que el texto de ese desafío dibujaba a su conveniencia, sino precisamente la articulación (continuadora) de un pensamiento capaz de dar razón de este hecho —de explicárselo—, construyendo a partir de él.

La respuesta de Polo al *cogito* devuelve ciertamente su espacio y protagonismo al discurso metafísico; pero esa respuesta no constituye en modo alguno un *paso atrás* —un mero retorno desengañado, una simple vuelta al pasado o el definitivo regreso al origen—, sino un progreso pleno en el sentido más fuerte: correlativo de todo un horizonte de conquista que proyecta luces vivas sobre nuestro pasado y nuestro futuro.

El discurso filosófico así definido no es el mero fruto de una reivindicación histórica sino precisamente, por así decir, el discurso que formula la medida en que pudiera parecerlo: va más lejos que aquél con el que enlaza, argumentando este enlace histórico como auténtico acontecimiento teórico.

El denominado realismo metódico, a este propósito, no es ya más *la buena opción*, en el sentido de que en rigor *no constituye una opción* frente al inmanentismo o las actitudes intelectuales modernas; se trata, por el contrario, de una perspectiva de carácter global que no es sino justo aquella que permite acceder a la consideración de las claves del propio discurso moderno, que coinciden con las de la aceptación de los términos de aquella opción y de la «obligación de elegir» que presuntamente vendría a imponernos: una perspectiva que, en consecuencia, pide ser buscada y encontrada. En realidad, tampoco admite ser reducido a un cierto punto de partida preestablecido y susceptible de apro-

bación o condena, de adhesión o rechazo, que por fin hubiera encontrado el modo de reafirmarse y prevalecer: es decir, a un determinado discurso *ya construido, elegible y previo* que, calmadas las aguas, tras una dura etapa de repliegue y encogimiento –forzado por las circunstancias–, diese con la manera de superarlas y volver a desplegarse en plenitud; es más bien justo el plano de discurso correlativo de las condiciones de posibilidad de toda especulación, que es asimismo por fuerza el del análisis de tal proceso y de su imagen: es tal plano de discurso *en tanto*, a su vez, también el del análisis de tal proceso y de su imagen. De hecho, no constituye tanto el nombre que, en el marco de aquella confrontación (en la que es rechazado por el discurso moderno, que es aquél que la dibuja y suscita), recibe el modo de razonamiento «natural» e «ingenuo» del hombre o de la humanidad en relación con sus inquietudes íntimas –en el mejor sentido de la palabra–, que «habría ido a encontrar ahora» el modo de sobreponerse a ese rechazo; vendría a ser, por el contrario, el marco más amplio en el que pueden darse y dibujarse dicha confrontación y tal rechazo, el fondo cuya consideración explica esa reacción (*en tanto* a la vez aquél sobre el cual se explica): el marco indispensable para hacer por referirla a su contexto, y por tanto para llegar a comprenderla y dar cuenta de ella, de sus condiciones de posibilidad y sus auténticas consecuencias.

El tal realismo aparece, entonces, despojado ya de las connotaciones que le imponía su imagen de ligada a una actitud histórica correlativa de la consiguiente opción ideológica: a una línea de trabajo determinada con perfiles definidos, sobre el curso de la historia del pensamiento, en clave de *escuela filosófica* y aun de postura cultural y hasta política. Se nos muestra como justo la perspectiva necesaria para observarlo; y a la postre, como algo que hace sobre todo por resistirse a buena parte de las identificaciones convencionales que padece, por inspiradas en los resortes calificativos dialécticos propios de la conciencia moderna (que ciertamente, según lo dicho, construye contra él su misma identidad). Aparece, en definitiva, libre de las connotaciones que incorpora la presencia del sufijo en su denominación, que al cabo vive de la simetrización dialéctica que impone y de la que vive característicamente el discurso moderno.

Pero a la vez, y esto es lo que hemos de observar, demuestra ser más bien algo *encontrado* que sencillamente *recuperado a la vuelta de la crisis*, a resultas de la debacle de las «filosofías de la sospecha» bajo cuyo empuje y hegemonía habría permanecido olvidado y oculto; constituiría más bien un cierto *hallazgo histórico* que el triunfo inesperado de la opción en apariencia perdedora. Se trataría, en efecto, de algo así como una nueva senda que recorre un paisaje inédito e inexplorado permitiendo la continuación del trayecto emprendido, o como una nueva altura desde la que observar con perspectiva el terreno en que nos movemos, más que una llamada a retroceder desandando el camino hasta el inicio del «bosque cerrado» de la cultura moderna.

III

La fuerza de ese hallazgo, para llegar a mostrarse en plenitud, precisa a la postre de luces que contribuyan a perfilarlo y proyectarlo sobre el curso de la historia: es en este marco como se impone tratar del notable acierto teórico que encierra la reivindicación por Polo de la centralidad de la perspectiva antropológica para el propio desarrollo de la ontología, o de la brillantez de su aquilatada revisión de la célebre doctrina del acto de ser tomista.

Dicho de otro modo: el descubrimiento lo sería justo en la medida en que reformula verdaderamente el discurso en un principio continuista que lo protagoniza. No por casualidad –y éste sería el asunto– dicho hallazgo aparece paradigmáticamente ligado en Polo a una revisión global, asumidamente renovadora, del discurso del llamado realismo metafísico al cual pertenece y se debe y en el que en todo momento se enmarca. Puede resultar revelador a estos efectos el escaso interés de Polo en subrayar o confirmar tal pertenencia y enarbolar la consiguiente bandera; así como el exquisito cuidado con el que establece, en todo caso de manera expresa, su propia actitud de *continuidad crítica* para con los planteamientos del realismo clásico, reconociendo precisamente a la vez sus intensas y abundantes deudas para con eso que éste denominaría la filosofía moderna.

Lo renovado y revisado aquí es de entrada aquella filosofía que el propio discurso moderno identifica y define como realista, la cual podría no ser sino justo la misma que la historia nos muestra defensivamente aferrada a su condición de tal, en tanto ese aferrarse a ella llegase a caracterizarla de manera nuclear, en los términos ya expuestos; y en un segundo momento, la propia tradición de la que depende y a la que remite teóricamente.

Se impone a este respecto, no obstante, distinguir con sumo cuidado: tal tradición, podría decirse, aparece impelida a someterse no tanto a una reconstrucción sistemática cuanto al dinamismo de la perspectiva histórica: mejor, estaría abocada a someterse a una reconstrucción sistemática en la medida en que lo exige su incorporación al dinamismo de la nueva perspectiva histórica (a la nueva perspectiva histórica, que es la de su propio dinamismo). Como es obvio, no se trata de aplicarle de nuevo el «no» dialéctico característicamente moderno, el mismo rechazo de que es objeto en el marco y por parte de la dialéctica de la modernidad, sino de descubrir las consecuencias de su sometimiento a la perspectiva histórica que observa el modo en que, en un determinado momento, esa misma dialéctica se afirma y constituye frente a ella.

Resulta significativo al respecto el carácter de la aportación implícita en el descubrimiento de las posibilidades del famoso «abandono del límite mental» de Polo, que estaría en la clave de su postura también en tanto, al cabo, propiamente histórica. La cuestión que ésta termina quizá suscitando, en su caso, sería precisamente la de si tal operación metodológica –la del denominado «abandono del límite mental»– no debe reconocer y cumplir con la historicidad que implica o le supone su propio contenido en su condición de «respuesta», como histórica y «posterior» en sentido estricto, correlativa de un movimiento teórico que sólo se explica a raíz del reto histórico del prejuicio contra los prejuicios que, paradójicamente, el *cogito* representa y abona.

En otras palabras –como consecuencia–, la cuestión estaría en si tal operación, la del «abandono del límite mental», es o no pre-histórica (extra-histórica) y absoluta, en cuyo caso –entonces sí– remitiría a una revisión a fondo y total del texto mismo –del desarrollo completo– de lo que cabría considerar el discurso filosófico tradicional. Y en concreto, lo que es lo mismo, en si tiene o no un final distinto de su propio anuncio; es decir, en si dicha operación es tan difícil, indescriptible, abstracta o «técnicamente exigente» como la propia complejidad de su enunciación podría por momentos llegar a sugerir. Sus formulaciones parecen remitir en ocasiones, en medio de una expectación a la vez fascinada y distante, a una especie de difícil esfuerzo especulativo apto para muy iniciados –accesible a mentes altamente capaces y predisuestas, posible tan sólo tras un serio y esforzado entrenamiento específico– que recordaría al del ejercicio de dominio y autocontrol requerido para conciliar el sueño a voluntad frente a las dificultades propias de una situación de insomnio nervioso, o al del acceso real a esas láminas cuyas ilustraciones sólo pueden leerse cuidando la distancia del papel y entornando con habilidad los ojos: ¿se trata de que hagamos por apretar los dientes y subírnos sobre nuestros hombros para observarnos a nosotros mismos desde más arriba, en una pose intelectual cuasicircense, o es algo definitivamente más sencillo?

La pregunta puede ser al cabo la de si, en rigor, no basta con *decir* que es preciso superar el denominado «límite mental» –y valga recurrir a la expresión «decir que es preciso» en el sentido de «observar la necesidad de» o «caer en la cuenta de la imperiosidad de»– para *estarlo superando y haberlo superado ya* en sentido estricto. En tal caso, valdría aquí de nuevo el paralelismo con la operación del «ver y haber visto» de Aristóteles, a cuyas condiciones precisamente el propio Polo acude para construir su razonamiento.

El asunto está, en efecto, en si no basta con formular la idea de la necesidad de superar el denominado «límite mental» para *estarlo superando y haberlo superado ya en la medida en la que cabe y es posible* (una medida necesaria y suficiente, en el sentido de «realmente disponible»: no cabría ir más allá). Complementariamente, habría tal vez

que considerar también si, por ejemplo, el aludido abandono del «límite mental» no termina remitiendo al mundo de las operaciones, actitudes o actividades no intelectuales (al afecto y la misericordia, la compasión y el amor), en cuanto (no desdeñables desde el punto de vista de su condición de) propiamente cognoscitivas y moduladoras de la intencionalidad a todos los niveles, y en tanto en sí completivas de los perfiles constitutivos de la propia humanidad del ser-en-el-mundo.

En parte a este propósito y en parte en general, pensando en el porte del nuevo discurso filosófico que funda la perspectiva necesaria para la contextualización del aludido «prejuicio antimetafísico», en tanto superadora de sus consecuencias, acaso deba buscarse una sintomática «lección positiva» –quizá inesperada– en el ámbito de los debates del llamado postmodernismo: así, su oportunidad y posibilidades podrían mostrarse evidentes si se atiende a su temática, al espectro de atenciones que abren, a los intereses y las preocupaciones que manifiestan.

El tema al que el llamado discurso realista ha de enfrentarse ahora acaso sea no tanto –o no sólo ni sobre todo– el problema de la reafirmación histórica –y en su caso la sistematización y el perfeccionamiento– de su propia infraestructura técnica, cuanto el de la respuesta a preguntas tan vivas, acuciantes y a la postre ineludibles como la relativa a las condiciones de su vigencia, en la que a su vez convergen de varias maneras. Ahí comparecerían, por ejemplo, interrogantes del orden de los referidos a los límites del lenguaje –que afectan precisamente, y además de lleno, a esa sistematización–, o a la fundamentación y discusión de la democracia –que no deja de tener que ver de alguna forma, pasando por la de la legitimidad y los límites del consenso, con la de la crítica de la gnoseología–; y también, a la discusión de los umbrales de pertinencia del concepto de naturaleza, la sustentación y orientación del discurso ético, las claves de desarrollo de la teoría del arte, las posibilidades de una filosofía de la religión o la propia lectura e interpretación de la historia.

Mejor dicho: lo uno lleva a lo otro. La llamada a la introspección metodológica que la experiencia o la aventura de la modernidad impone al discurso metafísico lo enfrentaría precisamente a su necesidad de articular respuestas válidas para este tipo de interrogantes. El hallazgo de un realismo eventualmente renovado podría ser justo el de los problemas que nos acechan y el de su discusión histórica sobre el fondo de la detección, identificación y comprensión de la dialéctica del discurso moderno: el del acceso a esos problemas y su debate, el de la sensibilidad hacia ellos, en el marco del de la propia historia crítica –filosófica y cultural– de la conciencia moderna. Quizá sea aquí precisamente donde deba demostrarse la novedad del *realismo* (metódico o metafísico) que aparece como *hallazgo* y como *reto*, o cuya demanda surge con renovada fuerza, al final –siquiera aparente– del ciclo del

proyecto moderno: una novedad cuyo sentido remite significativamente al de la misma crisis de la modernidad, vista en su sentido radical y con todo su reconocido alcance histórico.

En cierto modo, lo que se deduce del conjunto de la experiencia moderna es un llamamiento a atender a la historia, a la acción, llamamiento del cual la propia experiencia moderna como acción histórica constituye la forma y la causa inmediata. Precisamente, ella lo comunica y transmite en tanto al mismo tiempo la encarna, con lo que obliga a atenderlo y consigue su propia eficacia.

El caso es que ese llamamiento es también de hecho, necesariamente, un llamamiento a la «relativización» crítica de los protocolos de auto-legitimación del discurso metafísico en el realismo clásico, como traducción de la que pide haga suya el discurso teórico como tal, al menos en cuanto suma de sucesivos esfuerzos históricos. Tal llamamiento es también eficaz en sí: obliga a que se lo atienda y no permite que el tal discurso metafísico permanezca impasible ante él; pero no tiene por qué redundar en su descalificación y rechazo (rechazo que, según se vio, sería justo el elemento desencadenante y constitutivo del discurso dialéctico de la modernidad): entre otras cosas, tal «relativización» sólo puede articularse *desde dentro*, sólo tiene sentido y cabe *en su lenguaje*. En realidad, lo que ésta busca —lo que hace *ahora*— es situarlos en su momento, enmarcarlos históricamente, reconociendo sin empacho su margen real, transitivo, de eficacia y de validez; y lo hace abriendo el campo de la perspectiva filosófica que los asume hasta llevarla a verse a sí misma como coyuntural en el mejor sentido de la palabra: como provisional e histórica en el mismo grado que, a su vez, *suficientemente* práctica y solvente.

La teoría gravitatoria de Newton sirvió con holgura durante siglos para resolver los problemas prácticos de la física, pero ha sido superada por la teoría de la relatividad de Einstein y luego por los desarrollos de la física cuántica, aportaciones tan revolucionarias como imprescindibles ya para afrontar las nuevas demandas de la investigación científica y del progreso técnico. Paralelamente, tal vez estemos en el momento de encarar, a partir de iluminaciones como la que el pensamiento de Polo proyecta históricamente sobre la dialéctica histórica del discurso moderno, la confección de una filosofía —quizá más compleja— capaz de soportar o servir como fuente y punto de apoyo al discurso que afronta los interrogantes decisivos que nos atenazan hoy (la de una acotación contextualizadora de la perspectiva metafísica, que abra espacio a tal discurso enmarcándolo históricamente).

Dicho discurso, según lo dicho, no está acaso —o no ha de estar— tanto pendiente o a la espera de un nuevo esfuerzo de perfeccionamiento de la metodología interna que pudiera vertebrarlo, cuanto centrada ya en el ejercicio de una toma de conciencia histórica referida a su propia entidad y significado y, al fin y al cabo, de su reubicación sis-

temática. No es que los planteamientos de Newton deban y pidan ser urgentemente marginados y sustituidos, postergados y reemplazados por «otros»: en realidad, «valen para manejarse, sin perjuicio de que *a la vez* estén ya superados»; con lo cual, lo que reclaman es una argumentación «madura» y «contemporánea» de su margen positivo de vigencia, de su grado de validez. Dicho de otro modo: lo que hemos llegado a conocer, en rigor, son sus limitaciones: no tanto –ni mucho menos– unos presuntos nuevos planteamientos revolucionarios llamados a cubrir definitivamente su espacio; además, precisamente, su comprobado umbral de eficiencia los convierte en auténtico fondo de contraste sobre el que construir su propia crítica y medir y valorar su alcance.

La imposibilidad del acceso absoluto a la verdad, la del acceso filosófico a la verdad absoluta, no invalida la posibilidad de un acceso relativo y progresivo a la verdad y, si se quiere, *a una «verdad tentativa» suficientemente aproximada y «resolutiva»*; y sobre todo, en consecuencia, tampoco echa por tierra –sino todo lo contrario– la legitimidad de un discurso ético de corte afirmativo y alcance efectivamente orientador y normativo; eso sí, *lo sitúa en la historia*, en perspectiva: subrayando su carácter vivo y su función transaccional y operativa, y centrando la atención en su inevitable dimensión propositiva y constructiva.

La superación de la dialéctica de la modernidad ha de ser al cabo una superación también histórica. Habrá de explicarse como acción contextualizadora –en el plano teórico– de la acción reivindicativa de la que el *cogito* fuera el inicio y emblema, y empezar por su propia justificación. De hecho, correlativamente, pasará por afrontar el discurso de la acción humana en sus diversas dimensiones: del *agere* y el *facere* como ética y estética; incluye y, en rigor, aun constituye ese discurso. La relativización de los esfuerzos teóricos, al fin y al cabo, redundará en la centralidad de su expresa tematización, y por tanto de la argumentación moral, la cual ha de enmarcarlos sin dejar a su vez de referirse en primer término –como tal argumentación– a sus propias pautas de desarrollo.

El nuevo discurso «realista», según lo visto, no puede refugiarse en posiciones premodernas ni aceptar identificarse con la contraimagen del discurso moderno; pero por fin, seguramente, no ha de ser tanto tampoco el de un recomienzo absoluto e inmediato que lleve a reconstruir y reescribir desde el principio, paso a paso, la totalidad de los desarrollos de la disciplina filosófica, vistos en los términos de la tratadística clásica. Al fin y al cabo, ya la propia consideración de las posibilidades de hacerlo viene a imponernos una decisiva constatación, a modo de conclusión programática: es esa consideración la que termina realizándolo; lo que es lo mismo: *no cabe que ese tal nuevo discurso sea otro que éste mismo, aquel que lo dice y trata de explicárselo*.

También desde este punto de vista será un discurso histórico. La superación del funcionalismo y el historicismo modernos, a la postre, pasa por un *hacerse cargo* histórico y funcional de la dimensión justo histórica y funcional de esta misma superación, que es la propia del discurso que la propone y emprende. Pero esto no supone incurrir en el activismo historicista y funcionalista de la modernidad: dicho activismo encontraría en él una interpretación ponderada y una asunción sintomática, nunca una réplica simétrica igual de reactiva y dialéctica. El abandono activista y funcionalista del activismo y el funcionalismo modernos, que es lo mismo que su rechazo reactivo, los continuaría paradójicamente: supondría su expresa culminación, los llevaría a su cumplimiento último.

Juan M. Otxotorena
Esc. Técnica de Arquitectura
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

