



Universidad
de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

REPRESENTACIÓN, CONCEPTO Y ARTE CONTEMPORÁNEO

Un estudio desde los escritos de Fernando Inciarte

Ariadna Vilalta Domingo

Trabajo fin de Grado

Dirigido por Prof. Dr. José María Torralba

Pamplona, 2014

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
 CAPÍTULO 1	
METAFÍSICA Y CONOCIMIENTO	7
1. La defensa aristotélica del Principio de No – Contradicción	7
2. La doble aplicación del PNC. Relación entre la estructura del conocimiento y de la realidad	11
3. La necesidad de conceptos en una metafísica de mínimos.....	16
 CAPÍTULO 2	
EL CONCEPTO	20
1. Signo formal y signo instrumental.....	20
2. La formación del concepto: la abstracción	22
3. Juicios y conceptos	29
 CAPÍTULO 3	
CONCEPTO Y PRESENCIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO.....	35
1. ¿Realidad o ficción?	35
2. El arte de vanguardia o sobre la pura presencia	39
 CONCLUSIONES	42
 BIBLIOGRAFÍA	47

INTRODUCCIÓN

Después de las continuas proclamaciones contemporáneas acerca del final de la metafísica, provenientes de corrientes tales como la filosofía analítica de corte positivista, la hermenéutica o el deconstructivismo, ¿qué nos queda? El loable intento de alcanzar el ser de las cosas que se proponía la metafísica clásica se reduce para muchos - como Heidegger o Derrida- a eso, a un mero intento. Se trataría de una aspiración cuando menos utópica y frustrada porque el pensamiento humano se queda encerrado en sí mismo, balanceándose continuamente entre sus propias representaciones y los hechos. Y, precisamente, los hechos consisten únicamente en la reacción de la subjetividad ante los impulsos del exterior¹. Es decir, parece que ya no hay nada que pueda ser dicho acerca de lo real en cuanto tal, sino solo sobre cómo se representa a la propia subjetividad. Tal y como afirma Inciarte, “la evolución filosófica después de Heidegger, sobre todo como aparece en Derrida, lo ha mostrado suficientemente. La representación (*Vorstellung*) lo ha penetrado todo a partir de Heidegger (...)”². Siendo así que el sujeto se mueve únicamente en el ámbito de las representaciones, han declarado también el acta de defunción del conocimiento.

En este contexto surge la voz de Fernando Inciarte (1929-2000), quien nacido en España se trasladó a Alemania a partir de 1953. Allí fue profesor en las Universidades de Colonia y Friburgo de Brisgovia y catedrático de la Universidad de Münster. Conocedor del pensamiento de Aristóteles, del idealismo alemán, la fenomenología y la hermenéutica, y consciente de las críticas lanzadas a la metafísica, no pretende ignorarlas sino afrontarlas, para poder superar dicha situación.

Por eso afirma que actualmente “ya no procede hacer una metafísica con el simplismo de quien cree ver surgir ante sí limpiamente el espectáculo de lo real”³. Considera que hoy día lo que cabe hacer no es *la* metafísica sino *una* metafísica que, aunque aspira a ser un discurso válido acerca de la realidad, no deja de ser un planteamiento entre otros posibles. La propuesta de Inciarte prosigue hacia lo que se puede denominar *una* «metafísica mínima». «Mínima» en el sentido de que la metafísica debe ser “escasa de contenidos y abundosa de radicalidad, en contra de los

¹ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007, p. 15.

² Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 53.

³ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 16.

que pretenden reivindicar la metafísica a fuerza de añadirle temas que le son extraños y tecnicidades que no precisa”⁴. El contenido de *esta metafísica mínima* serán los primeros principios y los conceptos fundamentales del conocimiento. Se trata así de *una metafísica* de corte aristotélico, que Inciarte considera que merece permanente actualidad⁵.

El presente trabajo se centrará en analizar, siguiendo las tesis de Fernando Inciarte, la diferencia entre el concepto y la representación. Inciarte trata de recuperar de este manera el modo de ser propio del conocimiento, perdido con las tesis metafísicas y gnoseológicas de Duns Escoto y, al iniciarse con Ockham la sustitución de los conceptos por signos. Además, con esta propuesta ofrece una respuesta a los retos mencionados al inicio de esta introducción y por ello he detenido mi atención sobre él. Cabe destacar que, aunque éste sea el objeto central del trabajo, el primer capítulo está dedicado a la relación entre metafísica y conocimiento. Abordar este tema en primer lugar permitirá comprender mejor por qué la distinción entre concepto y representación supone no solo la recuperación del conocimiento sino también la posibilidad de *hacer una metafísica tras el final de la metafísica*.

En concreto, el trabajo se abre con un breve análisis del Principio de No-Contradicción porque en él se encuentran las raíces de la relación que hay entre metafísica y conocimiento, entre pensar y ser. Como se verá, la defensa del Principio de No-Contradicción no consiste únicamente en una argumentación de tipo lingüístico, sino que ella misma conduce a la deducción trascendental de la categoría de sustancia. La sustancia, en cuanto sujeto real de propiedades, establece el orden entre los significados de las palabras o predicaciones. Hace imposible que las contradicciones se den y prediquen a la vez, porque entonces lo único que habría sería un caos indeterminado dónde nada existiría realmente.

De la misma manera que Aristóteles procede desde la justificación del principio de No-Contradicción al Acto Puro, eliminando progresivamente todo contenido de la sustancia, la «*metafísica mínima*» también recorre este camino que transita desde la riqueza a la *pobreza* del pensamiento. *Pobreza*, que es el término que Inciarte utiliza para referirse a la inmediatez. Porque, aunque la mediación siempre comparece, lo que propone Inciarte como tarea primordial de *una metafísica actual* es el “percatarse de que

⁴ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 22.

⁵ Cfr. Inciarte, F., *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica* (ed. L. Flamarique), EUNSA, Pamplona, 2004, p. 20.

no sólo acontece la mediación, de que además de mediación –y en la base de ella- hay inmediatez”⁶.

Se trata, pues, de un camino que va desde la riqueza de lo que habitualmente llamamos ‘cosas’ a su ser, del representacionismo (o de las representaciones mentales entendidas como copias de la realidad) a la primacía de los conceptos. Dichos conceptos no son un ‘algo’ sino, más bien, son una actualización de la capacidad de comprender. Y, en esta operación, en la formación de conceptos o en el entender, no hay distensión espacial ni temporal; es decir, no es un proceso ni un movimiento sino una *praxis teleia*: entiendo y he entendido. Se supera, así, el ámbito natural, pues el conocimiento no es esto o aquello, “si tuviera un espesor, si fuera procesual, no podría acontecer, no surgiría, no sería”⁷. Y, consecuentemente, el concepto que se comporta como actualización de ese conocimiento, tampoco se puede entender como una naturaleza, como una cosa, ya sea al modo de imágenes, copias o signos lingüísticos. “Es importante –dice Inciarte- dejar claro que ambos-el concepto y el intelecto no se deben pensar cosificados, precisamente porque no tienen ningún contenido, porque en este sentido no son naturaleza ni tienen naturaleza”⁸. Sin los conceptos, y de manera similar a como sucede con la sustancia, nos moveríamos en un laberinto de representaciones intelectuales sin llegar a lo realmente real. Al remitir éstas a lo que está fuera de ellas nos quedaríamos en un juego infinito de signos de otros signos sin llegar jamás a las formas; permaneceríamos en el nihilismo relativista o pragmatista⁹. Según Alejandro Llano, Inciarte ha mostrado que “ese camino que conduce a la recuperación de la realidad perdida en sus simulacros es el descubrimiento de una *segunda inmediatez* – conceptual, cuasi-intuitiva- que implica la descosificación de las representaciones”¹⁰.

Pero la naturaleza del concepto continúa siendo paradójica. Sin ser él mismo real es lo único que permite conocer la realidad; siendo inconmensurable con la realidad es lo más próximo a ella. A este respecto Inciarte recuerda que el concepto siempre es *concepto-de*, que, como se decía anteriormente, no se trata de algo subsistente sino de un puro referirse a la realidad. El concepto no sustituye a la forma real sino que remite a ella, es el camino en el que no se detiene el pensamiento¹¹. Esto es precisamente lo que

⁶ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 21.

⁷ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 56.

⁸ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 51.

⁹ Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 59.

¹⁰ Llano, A., *El enigma de la representación*, Ed. Cit., p. 74.

¹¹ Llano, A., *El enigma de la representación*, Ed. Cit., p. 134.

significa la noción clásica de *signo formal*, rescatada por Inciarte de Jean Poincaré, y que se opone a la de *signo instrumental*.

De este modo, se llega a la tesis fundamental del segundo capítulo: el concepto consiste en una inmediatez. Poner de relieve que ésta también acontece junto con la mediación, como se dijo anteriormente, es vital para la recuperación de la metafísica que aspira a lograr un máximo de inmediatez. Es decir, que no solo se dan representaciones. En este punto se advierte de nuevo la conexión entre metafísica y conocimiento. Y, dando un paso más que justificaré en el tercer capítulo, aquí es necesario considerar también el arte. Se trata del arte de vanguardia que constituye un interlocutor en la obra de Fernando Inciarte.

Inciarte desarrolla esta reflexión acerca del arte contemporáneo a través de dos vías principalmente, a saber, la metafísica y la gnoseológica. Es en esta última donde se va a poder apreciar por qué la distinción entre representación y concepto es relevante para el arte contemporáneo, dado que éste último no es representación de nada. Así, a la luz del arte contemporáneo, se puede comprender mejor el problema de la naturaleza del concepto como pura presencia.

Finalmente, quisiera agradecer especialmente el apoyo recibido por parte del Dr. D. Alejandro Llano quien desde el primer momento animó esta investigación, y la dedicación del Prof. Dr. José María Torralba del que tanto he podido aprender durante la realización del trabajo.

CAPÍTULO 1

METAFÍSICA Y CONOCIMIENTO

La argumentación de este primer capítulo, como indica su título, se centrará en abordar la relación entre gnoseología y metafísica, entre la estructura del conocimiento y la de la realidad. Esta relación se pondrá de manifiesto a raíz del estudio que realiza Inicarte del Principio de No-Contradicción (PNC de ahora en adelante), y es relevante para comprender el tema central de este trabajo, a saber, la distinción entre concepto y representación. El PNC muestra en primer lugar que en la realidad se dan distinciones sin las cuales el conocimiento y la comunicación no serían posibles. A su vez, esto exigirá realizar diferencias en el nivel gnoseológico para asegurar la remitencia a la realidad, su conocimiento. Esto último es lo que precisamente realiza Inicarte al diferenciar el concepto de la representación.

1. La defensa aristotélica del Principio de No – Contradicción

En la búsqueda y definición de una ciencia primera Aristóteles se cuestiona si corresponde a ésta ocuparse no solo de los primeros principios de la entidad sino también de aquellos a partir de los cuales se realizan las demostraciones. Es decir, si la ciencia que estudia “lo que es en tanto que es”¹² se ocupa no solo de la sustancia sino también de los primeros principios del conocimiento. Así lo expresa Aristóteles:

Por otra parte y en cuanto a los principios demostrativos, es discutible si su estudio corresponde a una ciencia o a más de una (y llamo «principios demostrativos» a las opiniones comunes a partir de las cuales todos demuestran, por ejemplo, que «toda cosa necesariamente ha de afirmarse o negarse», y que es «imposible ser y no ser a la vez», y todos los demás principios de este tipo), si la ciencia de éstos y la de la entidad son una o distintas, y si no es una, cuál de ellas ha de caracterizarse como la que ahora andamos buscando.¹³

Para Inicarte la respuesta positiva a esta pregunta es precisamente lo que confiere unidad a la metafísica aristotélica y cuyo argumento principal se encuentra en el *Libro IV*, en el desarrollo de la defensa del PNC. Así pues, expondré una visión

¹² Aristóteles, *Metafísica*, 1003a 19.

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, 996b 25-32.

general del argumento aristotélico en defensa del PNC antes de adentrarme en las tesis de Inciarte acerca de la coincidencia de la defensa de este principio con la necesidad de admitir la sustancia, no solo como sujeto de predicación sino también como esencia¹⁴.

La justificación de este principio se encuentra en el Libro IV de la *Metafísica*, una vez considerado ya como establecido y demostrado que hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que es; y que esa ciencia se diferencia de las ciencias particulares en tanto que se ocupa de dicho objeto de manera universal. Por tanto, de la misma manera que las ciencias particulares buscan los principios de los elementos que estudian, así también la ciencia que se ocupa de lo que es de manera universal se debe ocupar de alcanzar los principios y causas primeras. Esta investigación corresponde a la filosofía y no a una ciencia particular porque dichos principios pertenecen a todo lo que es, no a un género particular. “Así, pues,”- dirá Aristóteles- “que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente”¹⁵. Por tanto, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la verdad no está desligada de aquella dirigida a alcanzar la *sustancia*, y así corresponde al filósofo (como figura que encarna el estudio y conocimiento de lo que las cosas son) establecer los principios más fuertes y universales.

Para Aristóteles el principio más fuerte es aquel que no admite el error. El error se da en aquello que no se conoce; por tanto, el principio acerca del cual no cabe engaño es el que mejor y necesariamente se conoce. Esto, a su vez, implica que no se trata de una hipótesis, pues éstas se dan en el ámbito de la opinión pero no del conocimiento.

El principio descrito es el PNC y queda enunciado así: “es imposible, en efecto, que un mismo atributo se de y no se de simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”¹⁶. Y, añade que cualquier precisión que se deba hacer se produce por las dificultades dialécticas, por las objeciones que algunos presentan, pero no porque el principio necesite ser demostrado. Ante aquellos que exigen una demostración del PNC Aristóteles les indica que hacen esta petición precisamente por ignorancia:

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya

¹⁴ Cfr. Inciarte, F., *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism* (ed. L. Flamarique), Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2005, p. 133.

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 6.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 19-21.

demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración)¹⁷.

1.1 Argumentación lingüística.

A pesar de que no es posible que de todo haya una demostración positiva, lo que sí cabe hacer respecto del PNC es una demostración refutativa. Esta demostración constituye una defensa de tipo lingüístico. La refutación parte de que quien niega el PNC diga algo que tiene significado para él y para otro. El que demuestra la imposibilidad de no admitir dicho principio es el que ha dicho algo con sentido. Es decir, no es una demostración que necesite el PNC, sino una demostración que necesita el que niega o cuestiona la validez de dicho principio. Esto implica que la justificación que ofrece Aristóteles a lo largo del Libro IV de la *Metafísica* tiene la forma de refutación a los oponentes.

A este respecto, cabe destacar que la corriente pragmatista defiende que la validez del PNC se funda en nuestras necesidades comunicativas, es decir, hay PNC porque lo necesitamos para nuestra comunicación. No obstante, Inciarte rechaza esta interpretación argumentando que la justificación del PNC para Aristóteles no consiste en la prueba de su validez pues no la necesita. Como él mismo escribe “en Aristóteles, por el contrario, el que uno lo acepte o no [el PNC] es su propio problema, y no, algo que concierna al propio principio”¹⁸.

El PNC, como se ha apuntado anteriormente, lo que implica es admitir que hay algo que tiene un significado determinado y que en eso consiste su ser. En caso de que se afirme que algo tiene más de un significado, éstos necesariamente serán limitados en número, porque de lo contrario sería imposible un lenguaje significativo: significarlo todo es no significar nada. Para resolver el problema de los distintos significados basta con ponerle un nombre diferente a cada uno.

Aristóteles plantea en este momento una reducción al absurdo, a saber, si las palabras no tuvieran un número de significados limitados todo sería uno y lo mismo; y por tanto, no se podría decir nada con verdad. Tener significado justamente consiste en poder decir con verdad de algo que necesariamente es ‘x’ y que su contrario es

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1006a 7-9.

¹⁸ “(...) in Aristotle, on the contrary, whether someone accepts it or not is his or her own concern, and not, as it were, anything that need concern the principle itself”, Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 34.

imposible. Así, a la pregunta por si Sócrates es hombre, y por ‘hombre’ se entiende ‘animal bípedo’, se debe responder en función de dicho significado. Para Sócrates, su ser hombre consiste precisamente en ser ‘animal bípedo’ y, es en función de este significado, y no de otro, como se debe contestar a la pregunta acerca de si Sócrates es hombre. “Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, ‘ser necesario’ significa «no poder no ser»). Por consiguiente, no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre”¹⁹.

Con esta argumentación en el plano lingüístico, Aristóteles disipa las críticas acerca de la validez del PNC. Pero, tal y como destaca Inciarte, Aristóteles no se detiene en este nivel sino que avanza hacia una argumentación metafísica. En ella se advierte que en último (o primer) término la necesidad del PNC tiene que ver con la estructura de la realidad, que presenta ella misma diferencias.

1.2 Argumentación metafísica.

En la argumentación metafísica Aristóteles muestra, a partir del PNC, la necesidad de admitir no solo las distintas categorías sino la diferencia entre la categoría de accidente y la categoría de sustancia.

Cabe aclarar ahora que, al afirmar anteriormente que el significado es uno, no se está negando que de un mismo sujeto se puedan hacer distintas predicaciones. Así “nada impide, en efecto, que una misma cosa sea hombre y blanco y mil cosas más, a pesar de lo cual, al preguntar si es verdadera o no la afirmación de que tal cosa es hombre, habrá de contestarse con algo que tenga un solo significado, y no añadir que también es blanco y grande”²⁰. En efecto, contestar a la pregunta por lo que es algo, simplemente añadiendo unos a otros predicados accidentales sin hacer ninguna predicación sustancial (predicación que se explicará con más detalle en el siguiente apartado) no se estaría haciendo referencia a la entidad. En ese caso no habría nada primario y todo pasaría a poder predicarse de todo, incluso accidentes de accidentes, dándose un proceso al infinito. Este proceso al infinito se da porque no hay ninguna predicación sustancial a la cual los accidentes se refieran. Aristóteles afirma que “si todas las cosas se dicen como

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1006b 31-35.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1007a 10-13.

accidentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que «accidente» significa siempre el predicado de algún sujeto”²¹.

Pero Aristóteles rechaza esta posibilidad, en primer lugar, porque la misma definición de «accidente» implica la existencia de un sujeto del que éste se predica²². En segundo lugar, porque la progresión infinita en el orden de los accidentes predicamentales haría imposible la unidad, y así afirma que “las [cosas] que se dicen accidentes en el sentido en que lo blanco se dice accidente de Sócrates, no es posible que sean infinitas hacia arriba, por ejemplo, si se atribuyera algún otro accidente a Sócrates blanco; pues no surge de todos algo uno”²³. Y finalmente, Aristóteles arguye que no habría ningún criterio para referir un accidente a otro, es decir, para determinar qué accidente actúa como sujeto²⁴.

Por tanto, tiene que haber algo que signifique la sustancia es decir, no todas las cosas se predicen accidentalmente. La sustancia como un sujeto real de propiedades es la que establece el orden entre significados y hace imposible que las contradicciones se den y prediquen a la vez, pues “si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serán una sola cosa”²⁵. Por tanto, todo sería un caos indeterminado en el que nada existiría realmente.

2. La doble aplicación del PNC. Relación entre la estructura del conocimiento y de la realidad

Se ha visto hasta aquí cómo la defensa del PNC a partir de las condiciones de posibilidad del lenguaje conduce no solo a aceptar diferentes significados referidos a sujeto o al predicado sino también a la distinción categorial básica entre sustancia y accidente predicamental. Pero no basta solo con mostrar que hay la distinción sustancia y accidentes, porque con ello, como señala Inciarte, no hay *espacio lógico*²⁶. Es decir, no hay *espacio* para realizar propiamente una predicación, no hay normas para unir

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1007a 33-35.

²² Aunque admite que habría un sentido en el que sería posible hablar de accidente de accidente, a saber, en el caso de que ambos sean accidentes de lo mismo como por ejemplo ocurriría con *blanco* y *músico* si fueran accidentes de *hombre*. Pero Aristóteles no se va a centrar en este caso sino más bien en el de los *accidentes predicamentales*.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, 1007b 7-10.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1007b 10-15.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1007b 19.

²⁶ Cfr. Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 55 y 63.

significados dado que únicamente se relacionan accidentalmente unos con otros. Solo la existencia de un sujeto capaz de recibir simultáneamente diferentes predicados como propiedades reales, es el fundamento para establecer las reglas que expliquen por qué, por ejemplo, ‘educado’ debe ser conectado con ‘hombre’.

Inciarte realiza, en el marco del PNC, lo que él denomina como la primera y la segunda deducción trascendental. Como se explicará más detalladamente a continuación, la primera deducción trascendental corresponde a la deducción de la sustancia mientras con la segunda, Inciarte, deduce la existencia de esencias²⁷.

La justificación para la primera deducción trascendental²⁸, la de la sustancia, tiene como punto de partida la imposibilidad de aceptar la existencia de accidentes de accidentes²⁹. Es decir, Inciarte advierte que la condición para que se pueda dar la predicación es que haya sustancias reales como sujetos de propiedades reales que, hasta el momento, son solo accidentales³⁰.

Cabe destacar que en este punto de la argumentación, aparecen dos grandes problemas. El primero es que la sustancia es comprendida como un mero particular desnudo gigante, como un sujeto de propiedades sin ninguna determinación propia al que se referirían todas las propiedades accidentales. No hay todavía distinción entre sustancias y, por ello dice Inciarte que no hay *espacio lógico* para realizar propiamente una predicación. El segundo problema radica en que, en dicha situación, los accidentes seguirían relacionándose unos con otros solo *per accidens*. Pero entonces, al no haber reglas de significación se vuelve al caos del que se ha hablado antes y que el PNC trataba de refutar. Por ello, Inciarte lleva a cabo la segunda deducción, la deducción de la “necesidad de aceptar propiedades esenciales reales como opuestas a las accidentales”³¹.

Las razones de la necesidad de esta segunda deducción residen, una vez más, en la posibilidad de que haya un lenguaje significativo. Si solo existiera una única sustancia habría un único sujeto de predicación y, por tanto, no se podrían expresar todas las combinaciones de significados posibles. Así afirma Inciarte que “los principios de orden o regularidad tienen que tener el carácter no de accidente, sino de sujeto. Con

²⁷ Aunque la segunda está implicada en la primera: “en la deducción trascendental de la sustancia la deducción trascendental de las esencias está por implicación ya incluida” Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 69.

²⁸ Cfr. Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 46.

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1007b 3-17.

³⁰ Cfr. Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 62.

³¹ Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 69.

otras palabras, tiene que haber varios sujetos o varias sustancias. Pero esto solo es posible si cada una tiene una determinación propia o esencial”³². Dicha esencia (individual) o forma no es otro contenido significativo más, sino aquello que precisamente establece una regla acerca de qué accidentes admite cada sustancia. Y, por tanto, aquello que permite dar cuenta también de la identidad de la sustancia a lo largo del tiempo. Esto permite, a su vez, la posibilidad de una comunicación humana que demanda constantemente conexiones entre significados que no se podrían realizar si únicamente hubiera accidentes.

Se ha visto hasta aquí de qué manera el PNC no se aplica solo en el plano lógico sino que también se aplica en el plano ontológico. A este respecto es necesario profundizar en la postura ontológica de Inciarte, que supone una divergencia de la explicación más habitual de la relación entre sustancia y accidentes. Entenderla permitirá aclarar de qué manera se da la relación entre la estructura del conocimiento y de la realidad.

La exposición habitual de la ontología clásica entiende al ente móvil compuesto de dos elementos relacionados como potencia y acto. De estos dos elementos hay uno que sustenta, a saber, la esencia sustancial; y otro que es sustentado, las esencias accidentales. Así, la sustancia se comporta como el sujeto para los accidentes. Estos accidentes o propiedades no se identifican plenamente con el sujeto sino que inhiere en él³³. Como se explica en un conocido manual “en la esencia íntegra de los entes que se mueven hay una esencia sustancial y todo un repertorio de esencias accidentales unidas a aquélla por inhesión”³⁴. Éstas últimas suponen modificaciones accidentales de una realidad sustancial que no se modifica sustancialmente³⁵.

En contraste con esta teoría de la ontología clásica se van a comentar dos aportaciones que hace Inciarte y que considero especialmente relevantes. En primer lugar, Inciarte destaca la crítica que ya hizo Kant a la anterior interpretación. Y, en segundo lugar, la perspectiva temporal que Inciarte propone para abordar el problema de la relación entre sustancia y accidentes en el nivel ontológico.

Respecto de la primera cuestión, Inciarte señala cómo Kant había criticado el modo de comprensión de la sustancia que gira en torno a los conceptos de inherencia y subsistencia. Dichos conceptos designan el modo de ser o de existencia de los

³² Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 47.

³³ Cfr. González, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1987, p. 276, 278, 283.

³⁴ González, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Ed. Cit., p. 283.

³⁵ Cfr. González, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Ed. Cit., p. 279.

accidentes y de las sustancias, respectivamente, según explicaré a continuación. Así, Inciarte señala, siguiendo a Aristóteles y a Kant³⁶, que en la realidad no hay una distinción entre sustancia y accidentes sino que solo existen las sustancias en continua modificación. “Al final (...) solo hay sustancia en este o ese estado, o condición, o como cada uno quiera llamarlo”³⁷. Los accidentes, siguiendo a Kant, son los modos particulares según los que existe una sustancia, el modo por el que una sustancia es positivamente determinada³⁸. Así, es más exacto considerar los accidentes como la sustancia en uno de sus estados y no como algo que inhiere en ella. Lo único que existe es la sustancia aunque en estados cambiantes y esto es lo que puso de manifiesto también Aristóteles al negar la posibilidad de accidentes de accidentes³⁹. Como afirma Inciarte “no hay otro ser que el ser de la sustancia”⁴⁰. Los accidentes no tienen ningún tipo de ser por sí mismo *a parte rei*, no existen realmente. Así, afirma Aristóteles que “podría dudarse si «andar» y «estar sano» y «estar sentado» significan cada uno ente (...); pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni pueden separarse de la sustancia”⁴¹.

Por eso en continuidad con Aristóteles⁴² y Kant⁴³, Inciarte afirma que la separación entre sustancia y accidentes es solo una distinción de razón pero con fundamento *in re*. Dicho fundamento en la realidad implica que lo único que existe, la sustancia, cambia constantemente de estado y en ello consiste precisamente su ser. Esto se vuelve relevante cuando se trata de dar cuenta de los cambios sustanciales, pues surge el problema de explicar cómo sigue siendo la misma sustancia.

Esta última afirmación nos introduce ya en la segunda aportación de Inciarte, a saber, la propuesta abordar el problema de la relación entre sustancia y accidentes desde una perspectiva temporal antes que espacial, desde la analogía que se da entre la relación sustancia-accidentes y, el instante y los instantes.

La cuestión aquí es que lo único que existe de manera concreta, con independencia de la conciencia, es el ahora, un único ahora que no permanece. De la misma manera que lo único que existe es la sustancia en permanente cambio. La

³⁶ Inciarte, F., *TSL*, p. 69.

³⁷ Inciarte, F., *FPSA*, p. 67.

³⁸ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 186/B 230.

³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1007b 3-17.

⁴⁰ Inciarte, F., *TSL*, p. 41.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1028a 20-23.

⁴² Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1030a 23.

⁴³ Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 187/B 230.

distinción entre ésta y los accidentes es similar a lo que ocurre cuando tratamos de fijar el tiempo y entenderlo como una línea compuesta de diversos instantes. Se trata en ambos casos de una abstracción. “No hay sucesión de instantes — afirma Inciarte — solo hay uno ilimitado. Y en el terreno de las sustancias (limitadas) eso quiere decir que tampoco sus estados se suceden propiamente hablando”⁴⁴. Los diversos estados o propiedades no se suceden propiamente en el sentido de que pasen al pasado, puesto que el pasado solo existe abstractamente. No son partes espaciales que advenga a la sustancia sino propiedades temporales que se funden entre sí y con la sustancia misma⁴⁵. Así, tomando como sustancia al bailarín Nureyev que al bailar empieza a sudar, Inciarte afirma que es solo Nureyev el que suda y no Nureyev-bailando. “Lo que Nureyev tiene en calidad de propiedades no son accidentes sueltos sino estados globales”⁴⁶ de modo que cuando aparece un nuevo accidente se da paso a un nuevo estado global. Por lo que el nuevo accidente no se suma a Nureyev junto con los accidentes anteriores sino que simplemente aparece otro estado de Nureyev. Por tanto, Nureyev (o sea la sustancia) es lo único que permanece en todos los cambios. Lo único que existe son individuos con esencias propias que continúan idénticos consigo mismos a través de los cambios. Esto remite una vez más al hecho de que no debemos imaginar los estados en los que se encuentra un individuo como algo externo a él mismo, como partes que se distienden horizontalmente debido a una sucesión temporal.

Otra manera de abordar este problema ha sido la propuesta de Duns Escoto. A diferencia de lo que sostiene Inciarte siguiendo a Aristóteles y a Kant, Escoto mantenía que hay un paralelismo entre el orden lógico y el metafísico. Es decir, que la separación sustancia y accidentes se da realmente y no solo en el entendimiento.

Como señala Inciarte, para Duns Escoto “la distinción entre la sustancia y los accidentes es una distinción formal a *parte rei*, es decir, tal que se da en la realidad ya antes de cualquier intervención del entendimiento (...)”⁴⁷. La distinción formal, según Duns Escoto, es una distinción real en el sentido de que los conceptos se distinguen a consecuencia de las formalidades. La distinción real precede así a todo acto del intelecto y esas especies singulares son la causa parcial de la producción de la especie

⁴⁴ Inciarte, F., *TSL*, p. 112

⁴⁵ Inciarte, F., *TSL*, p. 110

⁴⁶ Inciarte, F., *TSL*, p. 111

⁴⁷ Inciarte, F., *TSL*, p. 72.

inteligible⁴⁸. Según apunta Duns Escoto, el intelecto agente es una potencia activa capaz de hacer inteligible todo. Éste tiene como término la producción de un efecto real, a saber, una forma que represente como universal el objeto representado como singular en la especie sensible⁴⁹.

En contra, Inciarte, considera, como ya se mencionó, que los accidentes no tienen ningún ser real por sí mismos. A pesar de ello, el conocimiento de los accidentes como algo distinto de la sustancia en el nivel lógico es posible. La clave se encuentra en el fundamento *in re* de la distinción de razón por la que separamos sustancia y accidentes porque implica que aunque la distinción sea una abstracción ésta tiene un fundamento en la realidad. Y por tanto, también en el orden real se dan distinciones. Así, el fundamento *in re* de la distinción lógica es imprescindible y permite seguir manteniendo el PNC en el orden de lo real. Aunque no haya un paralelismo entre lo real y lo lógico (como sostenía Duns Escoto) es posible conocer lo real. Esto nos introduce en el siguiente epígrafe en el que se hará una primera aproximación al concepto que pondrá de manifiesto la posibilidad de una metafísica tras el final de la metafísica, y, por tanto, la correlación entre los problemas gnoseológicos y metafísicos.

3. La necesidad de conceptos en una metafísica de mínimos

En el epígrafe anterior se ha visto la teoría metafísica de Escoto y ahora se verá los problemas gnoseológicos que trae, así como la solución que propone Inciarte a estos problemas gnoseológicos pero en correlato con los metafísicos. Por su parte, la teoría escotista se volverá relevante más adelante cuando me aproxime más de cerca al tema del concepto y se introduzcan en el diálogo tesis como las de Peter Geach.

Cabe señalar pues que, aceptar la teoría de Duns Escoto de que el conocimiento es un espejo de la realidad implica que las propiedades de la sustancia serían partes separadas y diferentes. Pero ya se ha visto de qué manera esta concepción es errónea, pues lo único que existe es el ser de la sustancia y no el ser de las propiedades o accidentes.

⁴⁸ Cfr. Gilson, E., *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Barañáin, 2007, p. 492, 512.

⁴⁹ Así, afirma Gilson, refiriéndose a Duns Escoto, que “el intelecto agente no produce la ‘representación’, él causa un ‘ser representativo’ ”. Gilson, E., *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Ed. Cit., p. 509. El ‘ser representativo’ Escoto lo entiende como mero ser posible, como no ser imposible, es decir, como ser ideal.

Por otro lado, la concepción del conocimiento escotista lleva al denominado representacionismo, es decir, a tomar el concepto como un duplicado del mundo real, como representación. Y, en esa medida, el concepto queda cosificado y lo conocido se reifica. Es decir, lo conocido se reifica en el sentido de que adquiere una identidad propia y el concepto se considera como una *cosa* más. Así, los conceptos son duplicados de las estructuras que hay en la realidad. Estos conceptos poseen un ser inteligible en el sentido de un *ser disminuido*, un *ser objetivo* que es lo único que podemos conocer⁵⁰. De esta tesis surgirá el uso cartesiano de *realidad objetiva*. La realidad objetiva es paralela a la realidad ontológica y, al igual que ésta última, presenta una gradación en su ser según la mayor o menor perfección. Llano afirma, en esta línea, que “la conversión del *esse intentionale* de los tomistas en el *esse diminutum* de los escotistas altera completamente la concepción que del ser de la representación se tiene”⁵¹. El concepto, para el representacionismo, es una cosa; una cosa situada entre el sujeto y la realidad, y que acaba sustituyéndola⁵². Y, por tanto lo que conocemos no es la forma real de las cosas sino su representante, un signo suyo.

La dominación del signo⁵³, o de la sustitución de la realidad por la representación se inicia cuando diversos autores del S. XIV, como precisamente Duns Escoto, oponen el conocimiento intuitivo al conocimiento abstractivo y consideran inalcanzable el primero a consecuencia del pecado original⁵⁴. El conocimiento intuitivo consiste en un conocimiento inmediato, frente al conocimiento abstracto que es el mediado por signos. El problema con el conocimiento abstractivo es que, como señala Inciarte, “en el fondo ya no se puede conocer, salvo que por conocimiento no se entienda otra cosa que tratar con signos, es decir, con signos muertos en vez de con cosas vivas, utilizarlos, manejarlos, manipularlos”⁵⁵. En definitiva, el pensamiento queda encerrado en el mundo de los signos.

Frente a la postura escotista que (aunque de corte realista) entiende la abstracción basada en una distinción formal a *parte rei*, se encuentra la doctrina aristotélica de la abstracción o *epagogé*. Según la teoría escotista las formalidades se

⁵¹ Llano, A., *El enigma de la representación*, Ed. Cit., p. 183. El autor se refiere aquí a lo que en este trabajo se entiende por ‘concepto’.

⁵² Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Ed. Cit., p. 243.

⁵³ En este caso natural, pero con Ockham empezará a ser lingüístico.

⁵⁴ Inciarte, F., *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, (Ed. Flamarique, L.), EUNSA, Pamplona, 2004, p. 31.

⁵⁵ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 32.

distinguen entre sí, de manera que el conocimiento es mera reproducción. Mientras que, para Aristóteles, el entendimiento no se comporta de manera pasiva, como un mero reproductor de las estructuras de la realidad sino que “más bien debe hacer violencia a la realidad”⁵⁶. Esta violencia se corresponde con el acto por medio del cual se separan las formas de las propiedades; que en el sujeto se identifican entre ellas y con el mismo sujeto. Las formas solo se distinguen por la abstracción de la razón, en el intelecto, pero no las hay por separado para que queden reflejadas a modo de copia en el entendimiento. Esta concepción aristotélica, seguida por Inciarte⁵⁷, destaca la originariedad de los conceptos, cuestión que se retomará en el siguiente capítulo al tratar sobre el problema de la formación del concepto.

Toda esta consideración tiene importancia para Inciarte porque así se evita la sobreabundancia de «cosas» y permite una metafísica *mínima* que se ocupe del ser de las cosas que “es todo menos una cosa”⁵⁸. Se trata de una metafísica que acomete la *descosificación del mundo*, que se encamina a lo más simple y propiamente no representable, a saber, el acto⁵⁹. La propuesta de Inciarte, se puede considerar una metafísica más realista en la medida que entiende que en la realidad no hay por separado un acto de ser y esencias que se reflejarían en el conocimiento, sino solo ser esencializado. Y evita, así también, los problemas derivados de las tesis escotistas como el representacionismo.

Por lo tanto, el concepto no puede ser semejante a aquello de lo que es concepto. Su ser no radica en ser idéntico a lo conocido sino precisamente en no ser «natural». Cabe destacar, que aquí «natural» no se está oponiendo a artificial sino que se usa en el sentido de tener o no tener ser real. Así, cuando se dice que el concepto no es natural lo que se afirma es que no tiene ser real. Si el concepto fuera una copia entonces tendría el mismo tipo de ser que aquello de lo que es copia, a saber, un ser real. Así sería natural porque tendría una entidad. Pero, el concepto consiste precisamente en no ser ninguna cosa, en no tener contenido propio y, por tanto, no tener un modo de ser definido. Por ello, el concepto de «fuego» no es semejante al fuego real, es decir, no quema como sí quema el fuego en el que se está pensando.

⁵⁶ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 88.

⁵⁷ Y, aunque él no lo mencione directamente, también se inscribe en esta tesis Peter Geach pues afirma que “tener un concepto nunca significa ser capaces de reconocer algún rasgo que hemos encontrado en la experiencia directamente” Geach, P., *Mental Acts, their Content and their Objects*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957, p. 40.

⁵⁸ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 24.

⁵⁹ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 24.

Esto coincide, según señala Inciarte, con la afirmación aristotélica de que el *nous* o el entendimiento, tampoco tiene naturaleza⁶⁰. De la misma manera, el concepto no tiene ningún contenido en sí mismo pues él consiste en ser puro remitir a la realidad entendida. En palabras de Inciarte, “el signo –palabra e imagen- está por la cosa, mientras que el concepto es la cosa misma, aunque ciertamente en otro modo de existencia”⁶¹. Este otro modo de existencia es el del ser intencional que es distinto del ser real.

Con el representacionismo⁶² la representación pierde su función de mediar entre el sujeto cognoscente y el mundo. Se convierte en un estorbo, en un impedimento para el conocimiento pues si la idea reduplica la realidad ¿qué se está conociendo? Por ello, Inciarte y Llano destacan la importancia de mantener la diferencia entre representación y concepto, entre mediación e inmediatez. El hombre así se libera de la prisión en la que había quedado con el dominio de la representación y se abre a la trascendencia. Lo característico del concepto es su ser intencional y esta aproximación que propone Inciarte resuelve el habitual problema el ‘acceso’ a la realidad porque conocer (conceptualmente) es un estar ya en la realidad. El concepto es, por tanto algo originario y original⁶³.

Con esto, se puede captar algo fundamental, a saber, que el concepto consiste en una inmediatez. O dicho de otra manera, el concepto nos indica la pobreza del pensamiento; y percatarse de que ésta también acontece junto con la mediación, es vital para la recuperación de la metafísica que aspira a lograr un máximo de inmediatez. Es decir, que no solo se dan representaciones. En este punto se advierte de nuevo la conexión entre metafísica y conocimiento.

⁶⁰ “Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir” Aristóteles, *Acerca del alma* (trad. Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 2000, III, 4, 429a 23-24.

⁶¹ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 33.

⁶² Cabe señalar que el camino iniciado por Escoto y que culmina con la filosofía de la conciencia no es el único que aboca al representacionismo. La sustitución del concepto por la palabra que se da en el giro lingüístico de la filosofía conduce a los mismos problemas, a saber, a la distancia con las cosas mismas y al solipsismo. El hombre queda encerrado en un mundo de representaciones que son solo suyas, (en un indefinido juego de significantes) que no llevan a lo real. Ya no hay verdad sino meras opiniones.

⁶³ El concepto se puede decir que es originario del conocimiento, por ser lo que conduce a la realidad y a captar sus distinciones básicas. Y original, porque no es resultado de ninguna causa natural sino ganancia neta. Dejo el tema aquí meramente enunciado abierto a futuras investigaciones.

CAPÍTULO 2

EL CONCEPTO

En el capítulo anterior se ha intentado exponer la relevancia que tiene para la metafísica la distinción realizada por Inciarte entre concepto y representación. Se trata de una distinción que ya se encontraba incoada en Jean Poinot, pero que cayó en el olvido con la proliferación y éxito del representacionismo. En concreto, como se verá, Jean Poinot usa los términos *signo formal* y *signo instrumental*, para referirse al concepto y a la representación respectivamente. La distinción es relevante porque Inciarte alude precisamente al concepto de *signo formal* para salvar el problema de considerar al conocimiento como un producto representacional. Según señala Inciarte, la caracterización del concepto como *signo formal* pretende precisamente evitar el proceso al infinito que se da al considerar el concepto como un signo instrumental y el conocimiento como interpretación de esos signos⁶⁴. El proceso al infinito en el que cae el representacionismo se debe a que para poder interpretar un signo se requiere un conocimiento previo de él. Esto implica, que en cierta manera el conocimiento llegaría siempre tarde o nunca llegaría. De todas formas, como se verá, el estatuto del concepto es una cuestión problemática así como la pregunta acerca de su formación.

1. Signo formal y signo instrumental

El concepto presenta la realidad, es un puro remitir a ella en virtud de su ser intencional. Por ello, en cierto sentido se puede decir que es un signo, pues remite a una cosa distinta de sí pero no la duplica ni se asemeja a ella al modo de una copia o imagen. Esta paradoja, es decir, en qué medida el concepto sea ‘signo’ o ‘medio’ es a lo que intenta dar respuesta Jean Poinot con la teoría del *signo formal*⁶⁵.

Para este autor, toda dificultad que presenta la noción de *signo formal* radica en saber “de qué modo le convenga al signo formal la razón de medio que conduce la potencia a lo significado, y de qué modo le convengan las condiciones de signo,

⁶⁴ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 58.

⁶⁵ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 61 y Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 159.

especialmente aquélla según la cual el signo es más imperfecto que lo significado”⁶⁶. Se trata de un ‘medio’ muy peculiar pues solo es medio formalmente. Esta afirmación quizás se comprenda mejor al contraponer el *signo formal* al *instrumental*.

El *signo formal* se opone al *signo instrumental*, que sería el término utilizado para referirse a las representaciones. Pues mientras que el *signo instrumental* requiere ser conocido para llevar al conocimiento de aquello por lo que está, el *signo formal* no atrae la atención hacia sí, no precisa que se conozca para conocer la forma que él presenta. Según Inciarte, el pensamiento no se detiene en el *signo formal*, ni siquiera «pasa» por él pues el concepto es ya, intencionalmente, la cosa misma. “El signo – palabra e imagen-está por la cosa, mientras que el concepto es la cosa misma, aunque ciertamente en otro modo de existencia”⁶⁷. Este otro modo de existencia al que se refiere Inciarte es el *ser intencional*, que se diferencia del ser real. Así, el concepto no tiene un ser real, no tiene espesor ni contenido, como ya se mencionó en el primer capítulo. El concepto no es una nueva forma real (que como duplicado de la real se le asemeja más o menos o la sustituye) sino que es la misma realidad conocida. Es perfecta semejanza o en modo algún semejanza; por eso afirma Inciarte que “el concepto nunca puede sustituir a la realidad –a diferencia de una copia, de una imagen o de una palabra”⁶⁸.

Lo que se está indicando aquí es que en el conocimiento hay una sola forma, a saber, la real, pero poseída intencionalmente por el sujeto cognoscente. El *signo formal* no es una cosa que lleve al conocimiento de otra, como ocurre con el *signo instrumental*, sino que más bien hay que entenderlo como una inmediatez. El concepto nos sitúa inmediata y originariamente en la realidad. Con el signo formal no hay proximidad sino presencia; mientras que el signo instrumental va unido a algo que no está presente⁶⁹.

⁶⁶ Poinset, J., *Ioannis a Sancto Thoma, Cursos Philosophicus Thomisticus*, vol. I, 2º edic., Turín, Marietti, p. 693 (II, q. 22, a. 1) citado en Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 61.

⁶⁷ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 33.

⁶⁸ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 38.

⁶⁹ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 76.

2. La formación del concepto: la abstracción

Una vez se ha expuesto la noción de concepto cabe aclarar de qué manera tiene lugar su formación. Esto es relevante para no comprometer la tesis de la inmediatez de los conceptos y con ella, la de su originalidad frente a los juicios (tema que se expondrá en el siguiente epígrafe). Pues, al afirmar que con el concepto se está originariamente en la realidad lo que se está afirmando es que el concepto no es producto de nada, no deriva de juicios ni de opiniones, sino únicamente de la abstracción. En qué consista dicha abstracción es lo que se expondrá a continuación. Un modo que puede facilitar la explicación del concepto de abstracción es considerar dos de las grandes críticas que se le han hecho, a saber, las tesis nominalistas o conceptualistas y la expuesta por parte de Peter Geach en “Mental Acts”⁷⁰.

2.1 El nominalismo

En primer lugar la crítica acometida por las posturas nominalistas deriva de una posición ontológica, a saber, del holismo total o exagerado como el de Anaxágoras. Esta posición ontológica contraria al PNC sostiene que en la realidad no hay distinciones. Como ha destacado Zaida Espinosa en su tesis doctoral “esta última posición ontológica deriva en el campo gnoseológico en tesis nominalistas o conceptualistas y, en consecuencia, en último término, en una postura pragmatista, en la que toda distinción que hagamos responde a intereses ajenos al conocimiento o la verdad”⁷¹.

Dicho brevemente, la teoría más difundida que se deriva de estas corrientes es que los conceptos no se obtienen a partir de las cosas sensibles sino mediante la comunicación. Suponen así una crítica a la comprensión tradicional de la abstracción que parece que se basa en una metáfora visual⁷².

La abstracción se ha entendido tradicionalmente como la iluminación, por parte del intelecto agente, de las formas de las cosas percibidas. De esta manera produce las llamadas ‘especies inteligibles impresas’, es decir, contenidos inteligibles a partir de

⁷⁰ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971.

⁷¹ ESPINOSA, Z., *Percepción, pensamiento y lenguaje: El realismo radical de Reinhardt Grossmann y el realismo moderado de Fernando Inciarte*, (Tesis doctoral), <<http://eprints.ucm.es/22774/1/T34719.pdf>>, Madrid, 2013, p. 312.

⁷² Cfr. Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 157.

contenidos sensibles. Dichas especies inteligibles son recibidas por el intelecto posible, ordenado a conocer lo abstracto y lo universal separado de las condiciones de la materia. Así pues, la ‘especie impresa’ constituye el determinante cognoscitivo que acompaña al intelecto humano y que, junto a éste, hace posible el conocimiento⁷³. De esta manera, se entiende que el intelecto agente hace intelectualmente cognoscibles a las formas que están en las cosas materiales, los sentidos o en las imágenes sensibles. Lo que se afirma entonces es que las esencias son solo inteligibles bajo la luz intelectual, de una manera semejante a cómo los colores de las cosas son solo visibles cuando hay luz física iluminando⁷⁴. Esta comprensión se basa por entero en una metáfora visual. Así, el sentido principal para el logro de la abstracción sería el de la vista.

Pero esta orientación unívoca hacia el sentido de la vista produce una mala doctrina de la abstracción a juicio de Inciarte⁷⁵. Ésta implica que un ciego no podría conseguir dicho logro cognoscitivo; pues, un ciego no es capaz de ver cosas ni imágenes representativas de las cosas⁷⁶. Por este motivo tiene importancia la postura nominalista que considera que los conceptos se reciben por la comunicación. Es decir, los conceptos no dependen de algo así como una ‘realidad objetiva’ que quede iluminada, sino de compartir el mismo lenguaje. El lenguaje ya no es solo vehículo de pensamientos, sino que su uso se convierte en el propio pensamiento. Así, a la pregunta «¿cómo sabes que esto es rojo» basta la respuesta de «he aprendido castellano»⁷⁷. Y esto es algo que pueden lograr tanto los que son ciegos como los que ven los colores. Así, Inciarte valora la crítica nominalista y añade que el lenguaje no solo es instrumento de comunicación sino que es medio del pensamiento; “comunicación y conocimiento van de la mano desde el comienzo, de manera que no solo es imposible separarlos , sino también distinguirlos entre sí”⁷⁸.

La crítica nominalista evita también lo que consideran la fatalidad de la metafísica de la presencia. Pues, según la teoría tradicional de la abstracción el sentido de la vista permite que se haga presente la cosa percibida a la vez que ésta acontece.

⁷³ Cfr. García López, Jesús., *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, EUNSA, Navarra, 2001, p. 333.

⁷⁴ Cfr. García López, Jesús., *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Ed. Cit., p. 337.

⁷⁵ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p.72.

⁷⁶ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 69.

⁷⁷ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 71.

⁷⁸ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p.72.

Así, la sensación es inseparable del objeto. Y esto lleva a considerar el mundo como fraccionado en unidades fijas ya consolidadas tales como árboles o perros, es decir, lleva al esencialismo y al sustancialismo⁷⁹. El nominalismo evita esta metafísica de la presencia porque sustituye las unidades metafísicas por las unidades del lenguaje. Es decir, como los conceptos los recibimos mediante el lenguaje, las unidades en que fraccionamos el mundo son producto únicamente de la comunicación⁸⁰.

Pero esta postura nominalista compromete la inmediatez de los conceptos, porque el conocimiento se reduce a un intercambio de palabras y la originariedad se desplaza hacia el juicio. Por su parte, Inciarte afirma que “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”⁸¹.

Además, esta comprensión únicamente cambia la metáfora visual por una auditiva. En lugar de ser la vista el sentido principal para el logro de la abstracción, ahora es el del oído. Pero “si de metáforas se trata, lo mismo que hay ciegos hay sordos”⁸², por lo que apenas se ha avanzado en el problema. A este respecto Inciarte señala que el sentido perceptivo más primitivo no es la vista ni el oído sino el tacto. Y ello queda de manifiesto en el caso de Helen Keller, ciega y sordomuda. Helen logró un acto de abstracción primario a partir de la impresión que produjo en su mano el agua cayendo de un grifo. Esta percepción del agua y el recuerdo de una impresión semejante le bastó para conceptualizarla como «algo». Aunque no sabía todavía palabras tales como «agua», «lo mismo» o «semejante», Helen “había realizado ya un acto de abstracción como «lo mismo que aquello otro»”⁸³. A su vez, para descubrir la semejanza también había descubierto la diferencia, es decir, «esto y no aquello», o lo que nosotros diríamos «agua y no aire». Lo que con esto se destaca no es que Helen abstrajera el concepto de agua sino algo mucho más elemental, a saber, la semejanza y la diferencia. Se trata de los conceptos filosóficos básicos de *identidad y diferencia*. Con esto Helen había dado el paso al mundo espiritual, “había actuado como persona,

⁷⁹ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 73.

⁸⁰ “Las unidades o fracciones fundamentales del mundo son en realidad las de nuestro mundo o lo que es igual- son solo *nuestras* unidades o fracciones (...)”. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 72.

⁸¹ Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 157.

⁸² Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 157.

⁸³ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 74.

separándose de la existencia animal y vegetal”⁸⁴. Y precisamente esa capacidad para una conceptualización mínima es lo que permite el posterior desarrollo del lenguaje (ya sea mediante signos táctiles, ópticos o acústicos).

Con esto se puede concluir que el conocimiento no se puede reducir a intercambio de palabras y que los conceptos más elementales con los que captamos la estructura del mundo no se reciben por la comunicación. Dicho de otra forma, estos conceptos son previos e independientes respecto de cualquier lenguaje. Pues si Helen Keller no hubiera sido capaz del conocimiento de la cosa misma, de distinguir esto de aquello, de abstraer y conceptualizar, el signo táctil que le realizaba posteriormente su institutriz en la mano habría continuado sin tener ningún significado para ella, sin remitir a nada.

Una vez más, se nos muestra aquí la relación entre metafísica y conocimiento, o la doble aplicación del PNC explicada en el primer capítulo. Las diferencias se dan ya en el mundo y nosotros empezamos a conocer precisamente esa estructura de identidad y diferencia. Por tanto, no todo es uno y lo mismo, y así es posible la comunicación. Pero la relación no se puede invertir.

Una vez ha quedado expuesta la primera crítica a la abstracción se proseguirá con realizada, más recientemente, por Peter Geach.

2.2 Los actos de juicio según Peter Geach

La crítica que realiza Geach se dirige contra lo que él denomina ‘abstraccionismo’, es decir, contra la doctrina que explica la formación de conceptos por un proceso de singularización (o abstracción) de determinadas características dadas en la experiencia, dejando otras de lado. Y, más concretamente, considera inaceptable la admisión de actos de ‘simple aprehensión’. Pero, como se explicará, esta crítica solo afecta a una comprensión escotista del conocimiento y no está exenta, ella misma, de objeciones. Así pues, veamos de qué manera lo expone en su obra sobre los actos mentales⁸⁵.

⁸⁴ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 74.

⁸⁵ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971.

Geach comienza su discurso afirmando la existencia de actos mentales, pero no en el sentido que lo hacen los mentalistas⁸⁶, y cuyo contenido podemos expresar mediante verbos psicológicos tales como ‘pensar’, ‘sentir’, ‘ver’ u ‘oír’. Apunta que el tipo de actos mentales en los que centrará su estudio son los actos de juicio. Su elección no es arbitraria. Los actos de juicio son centrales en su crítica a la abstracción así como para mostrar de qué manera se forman los conceptos. Pues, tal y como él afirma, los “conceptos (...) son capacidades ejercidas en los actos de juicio”⁸⁷. Es decir, el concepto es una capacidad mental que consiste en saber usarlo correctamente en el lenguaje o en otro tipo de acción⁸⁸. Tener el concepto de árbol no es más que saber cómo usar la palabra ‘árbol’⁸⁹.

Para Geach los conceptos son, por tanto, algo particular, algo subjetivo, pues las capacidades mentales pertenecen a sujetos particulares⁹⁰. A pesar de ello, no niega la posibilidad de que dos personas puedan tener el mismo concepto aunque no compartan el mismo lenguaje. Según Geach esto es posible porque tener el mismo concepto es simplemente tener la misma capacidad mental. “Por tanto, si cada una de las dos personas ha dominado el uso inteligente de la construcción negativa en su propio lenguaje, podemos decir que tienen la misma capacidad mental, el mismo concepto; ambos tienen el concepto de negación”⁹¹. El concepto consiste así en un *know how* (conocer-cómo), más que en un *know that* (conocer-que). El significado de los conceptos es el resultado de su uso. Es decir, tener un concepto consiste en aplicarlo o juzgar con su ayuda.

Para comprender mejor la postura de Geach, es de ayuda considerar la de Wittgenstein⁹². Para el segundo Wittgenstein, el lenguaje es como un juego en el que las

⁸⁶ Geach tiene interés en mostrar que en este punto no es contrario a Wittgenstein. Pues aunque admite la existencia de actos mentales no es mentalista y sigue criticando esta postura en su libro.

⁸⁷ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 7.

⁸⁸ Cfr. Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 13.

⁸⁹ Cabe destacar que, aunque Geach mantiene que todo acto de juicio es apto para la expresión verbal no siempre es traducido a palabras. Por ello, si bien es cierto que se centrará en los actos típicos de juicio que se expresan lingüísticamente, no se le puede considerar un conductista lingüístico, como ha puesto de manifiesto Inciarte (Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 82.)

⁹⁰ Cfr. Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 13.

⁹¹ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 14.

⁹² Se puede establecer un paralelismo aunque Wittgenstein se centra más en el análisis del lenguaje y Geach en los actos mentales.

funciones de las ‘fichas’ varían según el contexto⁹³. Las palabras para Wittgenstein cumplen una función y su significado (de modo semejante a lo que Geach sostiene respecto de los conceptos) es “su uso en el lenguaje”⁹⁴.

En cualquier caso, lo problemático de la tesis de Geach, según señala Inciarte, radica precisamente en la relación entre juicios y conceptos⁹⁵. Pues Geach reconoce la posesión de conceptos como presupuestos psicológicamente a los actos de juicio, pero rechaza los actos de *simple apprehensión*, porque en ellos los conceptos se darían “*separadamente*, sin ser aplicados a nada”⁹⁶. Así, se da un círculo vicioso en el que no se aclara cómo se adquieren los conceptos. Pues, los conceptos no se dan separadamente y solo se adquieren en los actos de juicio, pero, a la vez, estos actos mentales presuponen la posesión de conceptos.

Para refutar el abstraccionismo se sirve de dos casos en los que esta tesis llevaría a incoherencias. En primer lugar se detiene en la aplicación del ‘abstraccionismo’ a los conceptos de las cosas sensibles. Según Geach para el abstraccionista los conceptos de las cosas sensibles se forman a partir de características dadas directamente en la experiencia sensible. Pero de este modo no se podría formar el concepto de sustancia. A pesar de ello el abstraccionista mantiene que la palabra ‘sustancia’ estaría por algo que no sabemos lo que es. El problema es que en este caso ‘sustancia’ no referiría a nada propio sino solo a un conjunto constituido por diferentes conceptos de sus características sensibles⁹⁷. Al pensar en ‘agua’ solo podríamos pensar en sus característica de humedad, liquidez, etc. Por eso dice Geach que “por descontado no podemos encontrar ninguna característica discriminable en nuestra experiencia sensorial que responda a la palabra ‘sustancia’, por lo que no puede haber tampoco, desde el punto de vista que estamos considerando, ningún concepto que se refiera a ello”⁹⁸. Y muestra así, la primera incoherencia en la que cae el abstraccionismo.

En segundo lugar, y en conexión con esta primera aplicación, se encuentra aquella que considera los conceptos psicológicos como derivados de la experiencia interna. Los conceptos psicológicos se obtendrían a partir de un posterior desarrollo de conceptos adquiridos a través de la abstracción de la experiencia sensible. De la misma

⁹³ Cfr. Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, § 563.

⁹⁴ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, §43.

⁹⁵ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 82.

⁹⁶ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 14.

⁹⁷ Cfr. Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 20.

⁹⁸ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 20.

manera para explicar cómo se obtienen por abstracción los conceptos lógicos tales como ‘o’, ‘no’ o ‘alguno’ el abstraccionista apela al sentido interno. Y apela al sentido interno porque “en el mundo sensible no encontramos ningún caso de ser alternativo y ser negativo a partir del cual puedas formar por abstracción el concepto de ‘o’ o de ‘no’. Pero entonces, si los conceptos lógicos se abstraen a partir de experiencias internas “¿estaría, un abstraccionista, dispuesto a decir que mi concepto de ‘o’ es diferente del de los demás?”⁹⁹. Según Geach, el abstraccionista en base a sus propias premisas debería responder afirmativamente pero de hecho la misma posibilidad de comunicación demuestra lo contrario. Es decir, compartimos conceptos porque poseemos la capacidad mental y los ejercitamos de la misma manera.

Sin embargo, cabe recordar lo que se dijo en el apartado anterior. Allí se mostró, gracias al caso de Helen Keller, la posibilidad de formar conceptos como «esto» o «aquello» a partir de experiencias sensibles. Dichos conceptos no responden a nada en concreto como *lo fluido* “y sin embargo no es que no haya nada que les corresponda”¹⁰⁰. Inciarte trata de poner de manifiesto que no abstraemos el ‘no’ ya formulado lingüísticamente sino algo más básico y previo, a saber, el concepto de negación. Y entonces, como resalta Inciarte, se hace superfluo el recurso al sentido interno como material de abstracción de conceptos lógicos. Con esto plantea una alternativa a los problemas y críticas realizadas por Geach quien aborda el tema desde una perspectiva lingüística.

2.3 La abstracción

Una vez expuestas brevemente las tesis más relevantes que aparecen en “Mental Acts”, cabe preguntarse si con ellas Geach ha refutado la abstracción. Inciarte, a este respecto señala que la teoría de la abstracción contra la que se dirige es la escotista pero no afecta a una comprensión de raíz aristotélica. Por tanto, recuperar la doctrina de la abstracción aristotélica permite dar cuenta de la formación de los conceptos sin perder sus características de inmediatez y originariedad.

Según se explicó en un apartado anterior (1.3) la teoría escotista se caracteriza por ser una teoría reproductiva de la abstracción. Geach no hace explícita esta distinción, entre la comprensión aristotélica y la doctrina escotista, y dadas su

⁹⁹ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 23.

¹⁰⁰ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 86.

afirmaciones se puede decir que entiende la abstracción únicamente según la teoría escotista. Y en este sentido las críticas que realiza son válidas. Así, afirma que, “tener un concepto nunca significa ser capaces de reconocer unas características que hemos encontrado en la experiencia directa; la mente *hace* conceptos, y esta formación-de-conceptos y el consiguiente uso de los conceptos formados nunca es un mero reconocimiento o encuentro”¹⁰¹. Con esto Geach está criticando una comprensión escotista de la abstracción pero no afecta a la teoría aristotélica. Pues, según se vio, la doctrina aristotélica de la abstracción se aleja del «recognitivismo» al afirmar que con la abstracción se da una suerte de violencia, porque el entendimiento separa lo que en la realidad se da unido. Los conceptos no reproducen las estructuras tal cual se dan en la realidad. Sino que por medio de la abstracción se da una distinción formal de las formas que existen juntas y son idénticas en la realidad. Y así se conoce. “Una de las «formas» que, según este modo de abstracción, se distinguen, y esto quiere decir que se conocen, es la que se expresa con la palabra «algo» (si se quiere, la que se expresa con la palabra «sustancia», en un sentido muy amplio, como el utilizado por Geach)”¹⁰².

Cabe destacar entonces que el conocer un concepto es más que su uso correcto en el lenguaje. Y que sostener que el concepto es la capacidad de manejar unos elementos del lenguaje, como hace Geach, implica reducir el conocimiento a comunicación, a intercambio de signos¹⁰³. Sin embargo, como queda de manifiesto en el caso de Helen Keller, antes del intercambio de signos (cosa que está por otra cosa) se da el conocimiento de la cosa misma. Como dice Inciarte “yo puedo aprender un lenguaje, porque puedo formar conceptos y, por lo tanto, conocer. La relación no se deja invertir”¹⁰⁴. Por ello, no es casual la prioridad que otorga Inciarte al concepto porque, como signo formal es un puro remitir a la realidad y, por tanto, salva la posibilidad de conocimiento de la realidad.

3. Juicios y conceptos

La consideración de las críticas a la abstracción ha permitido poner de manifiesto que los conceptos más elementales no son resultado de los juicios. Más bien

¹⁰¹ Geach, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Ed. Cit., p. 40.

¹⁰² Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 89.

¹⁰³ Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 158.

¹⁰⁴ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 85.

es la abstracción o inmediación de primer orden¹⁰⁵ (como también es denominada por Inciarte) la que tiene como resultado los conceptos de identidad, semejanza, igualdad, etc¹⁰⁶. Aquí, es ciertamente problemático el uso, por parte de Inciarte, de la expresión «resultado» pues puede llevar al equivoco de entender el conocimiento intelectual como un proceso y el concepto como un «producto»¹⁰⁷. A este respecto, considero que se debe tener en cuenta todo el conjunto de pensamiento de Inciarte sobre el tema. De este modo, y teniendo en cuenta las anteriores críticas aludidas sobre el representacionismo y nominalismo, se puede ver con mayor claridad que Inciarte se opone, precisamente, a la comprensión procesual del conocimiento¹⁰⁸. Lo que está tratando de poner de manifiesto es que el conocimiento, como ya apuntó Aristóteles¹⁰⁹, es acto. Justo porque es activo es también libre. Todo ello queda señalado de manera especial en el análisis que hace Inciarte de la prioridad del concepto respecto del juicio, en la que ahora me detendré.

Para entender bien esta prioridad considero importante mencionar la distinción que hace Inciarte entre conceptos ricos y conceptos elementales¹¹⁰. Los conceptos más elementales, a los que se ha hecho referencia anteriormente, consisten en la captación de la estructura fundamental, a saber, de la diferencia (esto y no aquello) y, con ella la identidad (la separación entre ser y no ser). En este sentido, el concepto se puede entender como estructura, como la misma estructura del conocimiento. Pues el concepto no es algo diferente del entendimiento en su actividad originaria, a saber, en la capacidad de establecer diferencias¹¹¹.

A pesar de esto, Inciarte reconoce la existencia de conceptos ricos cuya riqueza proviene de los juicios requeridos para su formación. Pues es cierto que en la mayor parte de los casos el conocimiento es recuerdo, producto de la comunicación¹¹² por medio de la cuál el sujeto se apropia de la riqueza del mundo. Dicho con sus propias palabras:

¹⁰⁵ Se refiere a ella como inmediación de primer orden porque no es algo diferente al concepto, con el cual nos encontramos inmediatamente en la realidad.

¹⁰⁶ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 139;

¹⁰⁷ “(...) 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” Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 155.

¹⁰⁸ En especial los textos de *Metafísica tras el final de la metafísica* (p. 42-44, 51, 55, 120-131) y *Tiempo, sustancia y lenguaje*.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III, cap. 4.

¹¹⁰ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 318.

¹¹¹ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 293.

¹¹² Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 292.

“Sin embargo, el conocimiento de los primeros principios no es recuerdo, ya que se trata – también fácticamente – de los únicos conocimiento intelectuales inmediatos que tenemos. Y este conocimiento es en sí mismo conceptual, por más que los primeros principios se formulan como y en juicios”¹¹³.

Por tanto, al hablar de prioridad del concepto respecto del juicio Inciarte se está refiriendo a la estructura conceptual por la que nos encontramos originariamente en la realidad. Esta comprensión plantea una alternativa, en la línea de una metafísica de mínimos o de la pobreza, a las tesis pragmatistas y a las críticas dirigidas contra la metafísica en el s. XX.

Así, como destaca el mismo Inciarte, si se considera el juicio como fundamento del concepto (como estructura), entonces hay que adoptar una postura pragmatista respecto del conocimiento. Es decir, el conocimiento sería una serie de ajustes con los que el hombre responde a las exigencias de una realidad en continuo cambio¹¹⁴. Pero esto no significa que se haya conocido la realidad en cuanto tal, sino simplemente la inadecuación de esos ajustes para un desenvolverse satisfactoriamente en el mundo. La comunicación, las opiniones serían el origen del conocimiento y éste se entendería como algo procesual, como un avanzar hacia la cosa o un simple avanzar entre signos. Con la primacía de los juicios, para Inciarte, “se pierde la comprensión del carácter del acto propio del conocimiento, según el cual ver es ya haber visto; el conocimiento no es paso de uno a otro, sino insistencia”¹¹⁵. En contra de esta visión, Inciarte defiende que el carácter propio del conocimiento es ser una praxis perfecta, en la que no se trata de acercarse a un final, porque éste está ya dado desde el principio. El conocimiento es siempre una ganancia neta, es siempre nuevo. Así, el punto de partida no pueden ser las opiniones o signos porque ellos mismos deberían haber sido conocidos antes de cualquier interpretación.

Es decir, para que haya conocimiento se deben dar distinciones y, “en el momento que se hacen distinciones permanentes los conceptos están ahí”¹¹⁶. Una vez más, las distinciones más simples entre ser y no ser, o ser así y no de otra manera son necesarias para no caer en el caos total de falta de significación, como se vio en el capítulo 1 a propósito de la consideración del PNC. En esta línea, según Inciarte, la

¹¹³ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 292.

¹¹⁴ Cfr. Inciarte, F., *TSL*, Ed. Cit., p. 155.

¹¹⁵ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 121.

¹¹⁶ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 152.

prioridad del concepto respecto del juicio es algo que ya puso de manifiesto Aristóteles en su argumentación acerca de la validez PNC. Pues esta argumentación se da en nivel del concepto y no de los juicios¹¹⁷. Dicho de otra manera, para admitir el PNC basta con reconocer que una palabra tiene un significado y, por tanto, un decir con verdad de algo que *es* 'x', y que no *es el resto de cosas*. Y, esto, es lo que determina que un juicio del tipo 'A es x y no-x' es contradictorio. Se distingue así entre las reglas de uso y el uso de estas reglas, entre el significado (o concepto) y la aplicación (juicio)¹¹⁸. Esta distinción es importante porque si no hay concepto no hay verdad, no se sabe si se ha conocido o no, todo se reduce a meras opiniones.

Por tanto, el concepto es antes, no en sentido temporal sino en el de prioridad de orden, que los juicios. Entre otras cosas porque con el concepto se está originariamente en la realidad. En el momento en que se hacen distinciones “estamos también en la realidad, tenemos que ver con ella”¹¹⁹. En el nivel del concepto uno se encuentra sumergido en la cosa, en la identidad intencional¹²⁰. En este sentido en el que hay que decir que no hay proximidad sino pura presencia.

Esta intencionalidad también pone de manifiesto la distancia que hay entre sujeto cognoscente o alma y mundo, y en la que media el signo formal o concepto. El intelecto no es, así, ninguna naturaleza, no consiste en nada y tampoco el concepto. Y precisamente por eso puede conocer todo lo real. Dicho de otra forma “como naturaleza, el alma no es nada”¹²¹. Se distingue así entre el ser veritativo y el ser real. Esto tiene especial relevancia para evitar las posturas naturalistas derivadas de la comprensión escotista de la abstracción como reproducción. Es decir, de entender el conocimiento como resultado de causas naturales. Pero el intelecto se caracteriza, como se ha mencionado, por la pobreza o por la nihilidad¹²². Es decir, no tiene ningún contenido previo sino solo la capacidad de diferenciar gracias a la cual pueden surgir los conceptos. Esto apunta a la libertad en el conocimiento. Es decir, que el concepto o el entendimiento en acto no se fundamenta en una naturaleza propia del cognoscente. Porque entonces no habría verdad dado que cada uno estaría determinado a considerar el mundo de una manera determinada. A su vez, Inciarte destaca que “el concepto es

¹¹⁷ Cfr. Inciarte, F., *FPSA*, Ed. Cit., p. 39-41.

¹¹⁸ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 148.

¹¹⁹ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 152.

¹²⁰ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 299.

¹²¹ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 111.

¹²² Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 294.

producto de la libertad en cuanto que este concepto no tendría porque haberse formado necesariamente (...)”¹²³. El concepto no es fruto de afecciones, sino que, es el entendimiento mismo en acto. El conocimiento, como ya se destacó al hablar del problema del representacionismo, no es pasivo sino activo y, en este mismo sentido, libre.

Cabe destacar, también, el hecho de que los conceptos implican siempre diferencia conceptual, y “a su vez, diferencia conceptual quiere decir que es concepto de (...)”¹²⁴. El concepto es siempre *concepto-de* otro que sí mismo, por sí solo no es nada. Y, por tanto, “si desaparece aquello de lo que es concepto, desaparece el concepto mismo”¹²⁵. Con el concepto, pues, se está originariamente en la realidad. Con él se dan las primeras distinciones necesarias para una posterior comunicación. Esto quiere decir a juicio de Inciarte que estamos en estado de vigilia, que no estamos en una ensoñación¹²⁶ y, por tanto que somos capaces de verdad. Veamos ahora de qué manera se da la verdad en el concepto y en el juicio, pues es otra de las cuestiones que permiten ver la prioridad del concepto.

Según Inciarte, es precisamente la originariedad, que está en juego siempre que conocemos, lo que garantiza la verdad. Esta garantía se da en los conceptos en el sentido de que no pueden ser falsos. Cabe destacar que el concepto no puede ser falso de una manera diferente a como las sensaciones o la *cogitatio* cartesiana no puede ser falsa. Éstas últimas no pueden ser falsas porque tampoco pueden ser verdaderas, pues son fenómenos de conciencia que “tienen su condición necesaria y suficiente en una causación desde fuera”¹²⁷. En cambio el concepto no puede ser falso porque tiene que ser verdadero. El concepto no es un estado de conciencia sino un «estar en la realidad»¹²⁸. Es, más bien, la realización de una disposición natural que trasciende la naturaleza, previo, por tanto, al juicio. En él se da inicialmente la verdad aunque todavía en sentido ontológico. Es decir, al estar en la cosa misma, se da una identidad tal entre su contenido y la realidad que nos hace indefectibles.

El juicio, en cambio, no es un hábito natural sino que implica una estructura lógica. Dicha estructura lógica reúne por medio de la cópula «es» diferentes conceptos

¹²³ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 158.

¹²⁴ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 293.

¹²⁵ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 296.

¹²⁶ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 152.

¹²⁷ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 288.

¹²⁸ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 152.

abstraídos previamente de la realidad. Con el juicio se da una profundidad no alcanzada con el concepto porque abarca formas de formas. Pero también queda en él expresada una distancia entre el concepto y aquello *de* lo que es concepto. Se alcanza el *cómo*, el modo de existencia, que es diferente en el concepto y en la realidad. En este sentido, Inciarte destaca que puede decirse que el juicio tiene primacía sobre el concepto en el sentido de que con él se alcanza la verdad lógica, es decir, porque “en el juicio verdadero sabemos que estamos en la verdad”¹²⁹. Sin embargo es precisamente esta distancia la que posibilita la aparición del error. Se trata de una distancia que posibilita la reflexión y el diálogo. Pero, previamente al juicio se han dado las captaciones básicas más simples que nos sitúan originaria e inmediatamente en la realidad. Esto quizás quede más claro al volver a considerar el PNC, pues conocemos originariamente en tanto que nos atenemos a él. Es decir, lo que el PNC muestra es que si bien él mismo es uso, es juicio, es un uso que hacemos en tanto que se han hecho distinciones permanentes¹³⁰.

Así, las consideraciones hechas en este capítulo se dirigen a poner de manifiesto la importancia que otorga Inciarte a diferenciar el concepto y a considerar su carácter de presencia. Esto es señalado continuamente por Inciarte en sus reflexiones en torno al arte contemporáneo y por ello se abordarán en el tercer y último capítulo.

¹²⁹ Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p. 307.

¹³⁰ Cfr. Inciarte, F., Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ed. Cit., p.153-154.

CAPÍTULO 3

CONCEPTO Y PRESENCIA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

Hasta ahora se ha visto a partir de diversos temas la relación entre gnoseología y metafísica. Si en el capítulo primero se veían los problemas que suscitaban diferentes concepciones ontológicas, y en el capítulo segundo las cuestiones relacionadas con el conocimiento de dicha realidad, en este tercer capítulo, se verán algunos de los principales problemas ya tratados, como la noción de concepto o el representacionismo, desde una nueva perspectiva. Esto se realizará a través de algo que parece que no tiene nada que ver como es el arte, y en especial el arte contemporáneo. Sin embargo, en el pensamiento de Inciarte constituye una referencia constante¹³¹.

Cabe señalar antes de empezar que Inciarte realiza la reflexión acerca del arte contemporáneo a través de dos vías principalmente, a saber, una metafísica y una gnoseológica. La distinción se hace aquí para facilitar la comprensión, pero no es tan clara en el discurso de Inciarte. Es decir, los temas de una se dan imbricados con la otra, en parte porque, como se veía al principio, metafísica y conocimiento van de la mano. Se puede decir que la primera vía se detiene en explorar de qué manera el arte contemporáneo remite al tema metafísico de la creación. Mientras que, a través de la segunda vía, la gnoseológica, Inciarte expone el abandono del carácter representacional del arte. Centraré mi atención especialmente en esta última ya que las cuestiones ahí expuestas ponen de manifiesto la relevancia de la distinción entre concepto y representación. Pues, a la luz del arte contemporáneo se puede llegar a una mejor comprensión de la naturaleza del concepto que, como se vio (en el capítulo 2) es pura presencia.

1. ¿Realidad o ficción?

Antes de abordar la caracterización del arte de vanguardia como un arte *conceptual* y su semejanza con el concepto, cabe detenerse en la ruptura que supuso este

¹³¹ Entorno a los años '60 escribió *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*, publicado póstumamente. También de publicación póstuma es *Imágenes, palabras y signos. Sobre arte y filosofía*. Y en "Hablando de las Meninas...Autoentrevista" alude al arte precisamente como uno de los problemas que le han acompañado a lo largo de su vida.

arte. Dicha ruptura se da, como se verá a continuación, por un proceso de simplificación que pretende poner de manifiesto la realidad misma y alejarse del ilusionismo de las representaciones.

La dominación del signo, que se exponía en el primer capítulo, es también una cuestión que ha afectado al arte. La realidad es sustituida por signos, por su representación, ya sea en palabras o en imágenes. En este sentido, hay un momento en el que el arte occidental adquiere una tendencia a la *mimesis*, a la imitación alejándose de las imágenes culturales o de la vinculación entre arte y culto característico de los iconos orientales¹³². Según destaca Inciarte, y como se tratará en el siguiente epígrafe, las imágenes culturales se caracterizan porque no representan nada sino que ellas mismas son lo representado, hacen presente a lo divino.

En esta primera ruptura, lo que se puede entender como arte tradicional o representativo (frente al arte de los iconos) se centra en el contenido. Dicho contenido es guiado por el “deseo de simular de un modo cada vez más fiel una realidad ausente”¹³³. Este deseo conduce a diversos avances teóricos pero también técnicos. En sentido general se puede decir que la técnica o *techné* es un saber hacer para conseguir el efecto. Así, en el contexto artístico se investiga la técnica de la perspectiva central o el *sfumato* para conseguir la ilusión de realidad. Inciarte prosigue señalando que “en la técnica de la perspectiva central lo que cuenta no es ni la presencia de lo sagrado ni tan siquiera su significación simbólica, sino, en principio solo la ilusión de realidad”¹³⁴. En ella todo es imitación, no hay diferencia entre realidad y ficción, ser y apariencia.

Contra este arte imitativo ya se había posicionado en su momento Platón. Platón expulsa de su República ideal a poetas y artistas, pues usan técnicas para dar una impresión de realidad¹³⁵. Con ellas el sujeto tiene la sensación de que lo que se ve es real, olvidando que a lo que asiste es a una mera representación. Cabe destacar que este rechazo de Platón es similar a la segunda ruptura que implica el arte de vanguardia. Así

¹³² Hans Belting o Florensky exponen detalladamente el momento en que en Europa se rompe la relación entre arte y culto, aunque no hay unanimidad respecto de la fecha. Para Belting se inicia en el alto Renacimiento con Rafael. Florensky, en cambio, sitúa esa ruptura antes, con Giotto. Pero ambos coinciden en que con ello el arte deriva hacia la representación, hacia la búsqueda de la fiel simulación de la realidad. Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 70, 72, 144, 182.

¹³³ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 182.

¹³⁴ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 182.

¹³⁵ Cfr. Platón, *República*, Libro X 595a-602c.

dice Inciarte que “al destierro de artistas y poetas de su república ideal corresponde el destierro de la perspectiva central en el arte del s. XX”¹³⁶.

El arte de vanguardia¹³⁷ según Inciarte supone una reacción contra el ilusionismo y una apuesta en favor del ideal¹³⁸ de la pura presencia. Cézanne, se puede considerar como el precursor más inmediato del arte de vanguardia porque se propuso eliminar la literatura del arte. Es decir, no quería representar nada sino más bien desvelar¹³⁹. En el intento de que su pintura no cayera en la producción de ilusiones inicia un proceso de abstracción y simplificación desde de lo que normalmente vemos (y acerca de lo que podemos hablar) hacia lo que permanece invisible. Inciarte lo señala a partir de la consideración de las múltiples versiones que realizó del *Mont Sainte-Victoire*. En ellas no trata de pintar exactamente esta o aquella otra montaña, es decir, su apariencia que, por otro lado es lo que normalmente se nos da, sino que presenta la esencia de montaña en general¹⁴⁰.

Sin embargo, Inciarte destaca que Cézanne se quedó a medio camino en este proyecto de hacer ver lo que se ve, del ver puro. Porque cuando vemos sus pinturas se interpone o media un saber previo. Es decir, en sus cuadros no se ve simplemente una montaña. Sino que precisamente porque sabemos qué es una montaña reconocemos que “el objeto de esa o aquella vista corresponde a nuestro saber o al concepto de montaña”¹⁴¹. Hay, por tanto, algo dado previamente que se debe conocer para poder reconocerlo. Y así, no se ha llegado completamente al ver puro. Quién sí lo ha conseguido es el arte contemporáneo, tanto en el abstraccionismo como en el objetualismo. En estas dos líneas el arte supera todo representacionismo.

En la línea del abstraccionismo, el cuadro negro de Malevich constituye, en palabras de Inciarte, un auténtico icono del arte contemporáneo¹⁴². Aquí ya no se puede hablar de imágenes ni figuras. Precisamente Inciarte dirige su atención hacia él porque no muestra nada. Simplemente es un cuadrado con una mancha negra. Ni siquiera, sugiere Inciarte, se podría considerar ‘cuadro’ precisamente porque no quiere

¹³⁶ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 123.

¹³⁷ Al usar la expresión ‘arte de vanguardia’ Inciarte lo hace en un sentido amplio englobando lo que puede ser considerado como arte contemporáneo. Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 211.

¹³⁸ Se trata de un ideal porque en la vida no se da la intermediación aisladamente sino que se da junto a las mediaciones.

¹³⁹ Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 189.

¹⁴⁰ “Más bien, si me puedo expresar así, consiguió hacer visible la esencia invisible e innominable de ésta o de una montaña, en general” Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 78.

¹⁴¹ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 78.

¹⁴² Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 67.

representar nada y porque Malevich no lo enmarcó ni quiso que fuera enmarcado¹⁴³. Posteriormente, Frank Stella¹⁴⁴, influido por Malevich, se refiere a algunas de sus obras como “shaped canvases” en el sentido de que el lienzo (canvas) se conforma externamente (shaped) siguiendo las líneas o figuras que en él se inscriben. Así “si por ejemplo aparecen triángulos inscritos, entonces coincide la forma externa con el último triángulo que se inscribe”¹⁴⁵. En estas obras contenido y forma no se pueden diferenciar. Stella rompe, así, con el predominio del contenido del arte representacionista y nos hace ver solo lo que se ve, lo que pintó. No hay parecido, no hay representación. Y esto nos sitúa ante la pregunta inquietante por el qué es eso que vemos, incluso ante la cuestión por si es arte o más bien nada. El arte contemporáneo nos lleva, por tanto, fuera de las seguridades y de lo convencional y nos sitúa en el origen. Estas consideraciones pueden ser de ayuda para comprender a qué se refería Inciarte al hablar del concepto como aquello que es original y originario.

El objetualismo también se inscribe en esta línea que nos sitúa ante la pregunta acerca de qué es lo que hace que algo sea arte. Duchamp con sus *objets trouvés* como el famoso *Urinario* y, posteriormente Andy Warhol con las *Cajas de Brillo*, constituyen al objeto en el propio sujeto artístico. Son pura objetualidad, son objetos idénticos con aquello que se supone que representan. Con esta paradoja visual y conceptual ambos artistas tratan de poner de manifiesto su crítica antirrepresentacionista, es decir, que el arte es más que mera representación mimética. En este sentido Inciarte alude a ellas como presencia sin representación¹⁴⁶. De esta manera, se pone de manifiesto la irrelevancia del parecido con la realidad para el arte, de manera semejante a como ocurre con el conocimiento.

Una vez se ha expuesto brevemente la ruptura y novedades que trae consigo el arte contemporáneo, en el siguiente apartado se considerará la relación que se puede establecer entre este arte y el concepto. Para ello se tomará como punto central el hecho de que el arte contemporáneo no quiere ser nada, es pura presencia, inmediatez y no mediación.

¹⁴³ Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 67.

¹⁴⁴ Inciarte considera solo esta etapa de Stella (alrededor de los años '60) y no la posterior.

¹⁴⁵ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 67.

¹⁴⁶ Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 200.

2. El arte de vanguardia o sobre la pura presencia

Hasta aquí se ha visto como en el acercamiento al arte de Inciarte, está jugando todo el tiempo una contraposición. Se trata de la contraposición entre un arte basado en el principio de representación ilusionística y un arte basado en la presencia. En este último tipo se inscribe el arte de vanguardia, pero no solo, pues el arte bizantino o de iconos también estaba basado en ese principio de la presencia¹⁴⁷. Por ello, cabe prestar atención al paralelismo que se establece entre el arte de los iconos y el arte de vanguardia, para comprender mejor en qué sentido éste último trata de recuperar la pura presencia¹⁴⁸. Así mismo, esta cuestión pone de manifiesto la relación, y en cierta manera semejanza, entre el arte de vanguardia y el concepto.

En el epígrafe anterior se veía, a través de la consideración del cuadrado negro de Malevich y otros ejemplos, cómo el arte de vanguardia rompe con el arte representativo. A este respecto, el cuadrado negro es ciertamente algo, pero no se puede tomar por algo distinto de lo que es. No es imagen de otra cosa. “Es, más bien, una imagen de nada”¹⁴⁹. Y sin embargo, a juicio de Inciarte, hace presente algo, a saber, la creación o el carácter sacro del mundo. Lo que queda presentado en el cuadro es “la tensión entre ser y nada propia de la creación”¹⁵⁰. Y en este sentido, Inciarte se refiere al arte de vanguardia como un arte originario, pues nos sitúa ante el origen, ante el ser. Es decir, no es que se represente la creación alegóricamente sino que la misma producción artística es alegoría de la creación¹⁵¹.

De la misma manera, los iconos bizantinos no querían ser representación de nada, no funcionaban con semejanzas. El icono no pretende representar de la manera más fiel posible a Dios Padre, pues es imposible. Dios es invisible, irrepresentable, y icono es algo visible. Sin embargo, el icono, como el mundo visible, hace presente a

¹⁴⁷ Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 209.

¹⁴⁸ “(...) el arte de vanguardia, por lo menos, es tan poco representacional como el de los iconos, el cual, como es sabido, constituye una de sus fuentes más directas de inspiración” Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 217.

¹⁴⁹ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 213.

¹⁵⁰ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 219.

¹⁵¹ Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 196, 213, 218.

La cuestión acerca de la creación como aquello que se hace presente en el arte no se tratará en este trabajo. Sin embargo, en el capítulo “Metafísica y arte” (p. 159-177) incluido en *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* se puede encontrar un tratamiento detallado sobre el tema.

Dios. Y lo hace en tanto que es, en tanto que es creado. El icono es, así, una presencia real de lo divino que no se parece en nada a Dios.

En el arte de vanguardia se prescinde de cualquier contenido, no hay imágenes de nada sino que de alguna manera lo que trae o hace presente es el ser, como lo hacía el concepto. Como se veía en el capítulo segundo, los conceptos no son nada ellos mismos, no son semejantes con aquello que permiten conocer, no median sino que son la pura presencia de lo conocido. También el arte contemporáneo se sitúa en esta línea ya que no se puede concebir como un espejo fiel de la realidad. Más bien, el arte contemporáneo remite a algo fuera de sí mismo porque en sí mismo no es nada. Al despojarse de todas las referencias a la realidad visible, el arte de vanguardia hace presente algo mucho más radical, a saber, la nada del mundo, y su propia nada o carácter de creado. Y con esto nos sitúa, como se mencionaba anteriormente, ante lo originario, es decir, el contacto con la realidad es inmediato de la misma manera que sucede con los conceptos.

Con esto Inciarte pone de manifiesto que, en general, el arte contemporáneo ha iniciado ya el camino de la pobreza que reclama para la metafísica. El arte ha prescindido de la representación y dirigido la mirada hacia su propia esencia¹⁵². Esto mismo es lo que se logra también con la recuperación de la noción de concepto.

Aunque aquí este trabajo se ha centrado en la problemática de representación y concepto, el arte para Inciarte también muestra otras cuestiones filosóficas como la relación entre libertad y necesidad, entre finitud e infinitud, como puede verse en *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*¹⁵³. Por otro lado, no puedo acabar este trabajo sin mencionar un aspecto al que Inciarte se refiere reiteradamente: la relación entre arte y vida. Su interés no está tanto en cómo la vida se representa en el arte, sino en cómo el arte “presenta” la vida. El arte no es una mera sustitución, una copia, sino un “concentrado” de la vida¹⁵⁴.

En otras palabras, puede que el arte sea el mejor terreno en el que ensayar la vida, en el que aprender a vivir porque tanto en el arte como en la vida uno se la está jugando siempre. En sus propias palabras “en el arte, como en la filosofía, uno se la juega al todo. Se la tendría que jugar al todo. Como en la vida.”¹⁵⁵. Esta es la

¹⁵² Cfr. Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 220.

¹⁵³ Especialmente Inciarte dedica a esta cuestión los tres últimos capítulos. Cfr. *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*. EUNSA, Pamplona, 2012.

¹⁵⁴ Cfr. Inciarte, F., *Breve teoría de la España moderna*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 133.

¹⁵⁵ Inciarte, F., *IPS*, Ed. Cit., p. 167.

preocupación de fondo en la continua referencia de Inciarte al arte. Así, Inciarte no trata el arte como un mero ejemplo para explicar cuestiones complejas sino que, en el fondo, pretende mostrar cómo con eso, el arte de lo que habla es de nosotros mismos.

CONCLUSIONES

Hoy en día parece que no hay nada que pueda ser dicho acerca de lo real en cuanto tal. Así lo han venido diciendo las continuas proclamaciones acerca del final de la metafísica, provenientes de corrientes tales como la filosofía analítica de corte positivista, la hermenéutica o el deconstructivismo. En este contexto solo cabría hablar acerca de cómo lo real se representa a la propia subjetividad. Así, la noción de representación o *Vorstellung* domina el discurso filosófico y el pensamiento se mueve únicamente entre sus propias representaciones. Pero las críticas a la metafísica no solo han tenido consecuencias negativas. Dichas críticas, según apunta Inciarte, nos permiten ver y abordar mejor algunos problemas filosóficos quizás antes no detectados. El tiempo, el contexto vital no es ajeno a la reflexión filosófica. En este sentido, tras la declaración del final de *la* metafísica, el metafísico se ve obligado a considerar y responder a dichas críticas. Inciarte señala que lo que cabe hacer es *una* metafísica más fina, *una* metafísica *mínima*.

Dicha metafísica es *una*, porque no trata de erigirse como *la* metafísica (con pretensiones de exclusividad). Entre otras cosas porque es inseparable de una mediación interna, a saber, de su exposición. Exposición que conlleva la distinción entre *mostrar* y *decir*. Y con ello que no se pueda decir lo que se muestra con lo dicho. A su vez lo que se puso de manifiesto con las críticas a la metafísica fue precisamente que todas *las* metafísicas tenían aspectos criticables. Por ello, lo que propone Inciarte es una metafísica de *mínimos*. Dicha metafísica es mínima no en el sentido de disminuida sino en el de no cosista. Es mínima de contenido y, por tanto, menos expuesta a críticas. Se trata de una recuperación de los principios básicos y de no entender los entes y conceptos como cosas. Esto último conecta con la propuesta gnoseológica de Inciarte que aquí nos interesa, a saber, la necesidad de distinción entre representación y concepto. Mantener esta distinción es lo que evita la sobreabundancia de «cosas» y permite una metafísica mínima que se ocupe del ser de las cosas, el cual es todo menos una cosa. Es decir, la cosa tiene un ser pero ese ser no es una cosa. Se trata, pues, de una metafísica que acomete la descosificación del mundo, que se encamina a lo más simple y propiamente no representable, a saber, el acto. En este contexto consideré relevante y, por ello es el tema de mi trabajo, la distinción entre concepto y representación pues supone no solo la recuperación del conocimiento sino también la

posibilidad de hacer *una metafísica tras el final de la metafísica*. A su vez, ambas cuestiones ayudan a ver de qué manera entiende Inciarte el arte contemporáneo. Y, éste último facilita el acercamiento a realidades complejas como puede ser la naturaleza del concepto.

Se distinguen así tres grandes apartados en mi trabajo. El primero (que lleva por título ‘Metafísica y conocimiento’) se centró en explorar las relaciones entre la estructura de la realidad y del conocimiento. En el segundo apartado se hizo una exposición acerca de la naturaleza del concepto según Inciarte. Y finalmente, el trabajo se cerró con un capítulo dedicado a investigar de qué manera todo lo dicho en los dos apartados anteriores conecta con la aproximación al arte contemporáneo que ensaya Fernando Inciarte.

El primer capítulo se abrió con un breve análisis del Principio de No-Contradicción porque ahí aparece la relación que hay entre metafísica y conocimiento, entre pensar y ser. Como es sabido, Aristóteles ofrece una defensa del PNC partiendo de las condiciones de posibilidad de la comunicación. Esta defensa conduce, en primer lugar, a mostrar la necesidad de aceptar un sujeto y un predicado que tengan significados distintos. Y en segundo lugar, muestra la necesidad de distinguir entre sustancia y accidentes. Es decir, el PNC implica tanto una argumentación en el nivel lingüístico como en el nivel metafísico.

En el nivel de la argumentación lingüística se puso de manifiesto que lo que implica el PNC es admitir que cada cosa tiene un significado determinado y en eso consiste su ser. Porque si las palabras no tuvieran un número de significados limitados todo sería uno y lo mismo; y por tanto, no se podría decir nada. En el nivel de la argumentación metafísica se advirtió la necesidad de admitir no solo distintos significados sino la distinción entre dos clases de significados, a saber, el de sustancia y el de accidente. La diferencia entre sustancia y accidentes es necesaria en primer lugar, porque la misma definición de «accidente» implica la existencia de un sujeto del que éste se predica. Es decir, no es posible que se den accidentes de accidentes. Porque en el caso de que hubiera accidentes de accidentes no habría ningún criterio para referir un accidente a otro. No habría ningún criterio para decidir qué accidente actúa como sujeto.

En este contexto, Inciarte considera que hay dos deducciones trascendentales. La primera es esta a la que me acabo de referir, a saber, la distinción de la sustancia de los accidentes. Es decir, la condición para que se pueda dar la predicación es que haya sustancias reales como sujetos de propiedades reales. Pero en este punto de la

argumentación, la sustancia es comprendida todavía como un particular desnudo gigante(sin ninguna determinación propia) al que se referirían todas las propiedades accidentales. No hay todavía distinción entre sustancias y así, no hay *espacio lógico*, no hay *espacio* para realizar propiamente una predicación. No hay normas para unir significados dado que únicamente se relacionan accidentalmente unos con otros. Por ello, Inciarte señala que hay una segunda deducción trascendental, a saber, la de las esencias. Las razones de la necesidad de esta segunda deducción residen, una vez más, en la posibilidad de que haya un lenguaje significativo. Si solo existiera una única sustancia habría un único sujeto de predicación y, por tanto, no se podrían expresar todas las combinaciones de significados posibles.

Pero lo relevante, una vez ha quedado claro que debe haber una distinción de significado entre sustancia y accidentes, es cómo se da esta distinción en la realidad (si es que se da). La originalidad que presenta la postura de Inciarte en este punto es que plantea la relación de la sustancia y los accidentes en el nivel ontológico desde una perspectiva temporal. Desde ésta es más fácil captar, la tesis de que lo único que existe es la sustancia (aunque en estados cambiantes). Los accidentes no tienen ningún tipo de ser real por sí mismos. Pero entonces ¿cómo se puede seguir manteniendo la distinción en un nivel lógico? Según se vio esto es posible porque la separación entre sustancia y accidentes es solo una distinción de razón pero con fundamento *in re*. Dicho fundamento real implica que aunque la distinción sea una abstracción ésta tiene un fundamento en la realidad. Así es posible seguir manteniendo el PNC en el orden de lo real. Y, por tanto, es posible conocer lo real. Inciarte responde así a Duns Escoto, quien sostenía que hay un paralelismo entre el orden lógico y el metafísico. Es decir, para Duns Escoto la separación se daría realmente. La distinción es *formal a parte rei* y esto implica que las distinciones captadas por el intelecto se dan de la misma manera en la realidad. Estas tesis más metafísicas de Escoto conducen a que en el ámbito gnoseológico mantenga un representacionismo. Es decir, a tomar el concepto como duplicado del mundo real, como representación. En esa medida, el concepto queda cosificado y lo conocido se reifica (adquiere una identidad propia).

Pero, como se mencionó, Inciarte apunta que las formas solo se distinguen por la abstracción de la razón, en el intelecto. Es decir, no las hay por separado para que queden reflejadas a modo de copia en el entendimiento. Esto evita la sobreabundancia de «cosas» y permite una metafísica *mínima* que se ocupe del ser de las cosas que no es ninguna cosa. Se trata de una metafísica que acomete la *descosificación del mundo*.

Toda esta argumentación más metafísica conduce directamente al tema del segundo capítulo, a saber, el concepto. El discurso previo nos permitió hacernos cargo mejor de la problemática del concepto y de la solución que aporta Inciarte. Como se dijo, Inciarte recupera la distinción entre *signo formal* y *signo instrumental* que realizó ya Jean Poincaré. La caracterización del concepto como *signo formal* es lo que evita la caída en el representacionismo. Pues con la referencia al *signo formal* lo que se está indicando es que el concepto es un tipo de signo muy peculiar que no reclama la atención hacia sí, que no requiere que sea conocido para conocer la forma que él presenta. En otras palabras, el concepto es intencionalmente la realidad conocida. El concepto nos sitúa inmediata y originariamente en la realidad. Con el signo formal no hay proximidad sino presencia.

Posteriormente, se examinó con detenimiento el problema acerca de la formación del concepto. Se vio que la tesis clásica según la cual el concepto se forma por la abstracción había quedado comprometida por dos grandes críticas, a saber, la realizada por el nominalismo y por Peter Geach. Por un lado, él considera que los conceptos se obtienen en la comunicación, y no a partir de las cosas sensibles. En este punto, se consideró relevante el caso de Helen Keller pues muestra el error de esta tesis. Helen Keller, ciega y sordomuda fue capaz de realizar un acto de abstracción y adquirir los conceptos básicos de identidad y diferencia previamente a cualquier lenguaje. Por otro lado, Geach reduce tener un concepto a su uso correcto, a la capacidad de juzgar correctamente con él. Pero así, el conocimiento es solo la capacidad de manejar unos elementos del lenguaje. Con esto la tesis de la originariedad del concepto queda comprometida puesto que parece que el concepto es un producto del juicio. Por ello, Inciarte se enfrenta a estas posturas y reivindica la comprensión tradicional de la abstracción aristotélica. En esta discusión Inciarte también alude a la prioridad del concepto respecto del juicio, como se vio al final del capítulo.

Todo ello permite captar de una manera más clara la tesis fundamental que Inciarte trata de reivindicar, a saber, que el concepto es intermediación. Esta tesis se relaciona con la recuperación de la metafísica que aspira a lograr un máximo de inmediatez. En este punto se advierte de nuevo la conexión entre metafísica y conocimiento, así como la relación de este tema con el arte contemporáneo puesto que rompe con todo representacionismo ilusionista.

Por ello en el tercer capítulo, la reflexión se centró en el análisis de las cuestiones abordadas hasta ese momento a través de una nueva perspectiva: el arte

contemporáneo. A lo largo del capítulo se llevó a cabo una contraposición entre el arte de representación ilusionista y el arte de la pura presencia. Esta contraposición es correlativa a la que se ha llevado a cabo en la discusión gnoseológica.

Inciarte se centra en el arte contemporáneo puesto que este realiza una vuelta sobre sí mismo y se pregunta cuál es su esencia. En esta vuelta llevada a cabo especialmente por las vanguardias se prescinde de todo aquello que se considera ostentoso o superfluo. Más en concreto, también se vio con el examen del abstraccionismo y el objetualismo el intento del arte de purificarse de representacionismo. En este sentido el arte inicia un camino hacia el “empobrecimiento”. La búsqueda de líneas simples y la ruptura con la mimesis artística provocó grandes inquietudes en el ámbito artístico, sin embargo, para Inciarte se ponía de manifiesto como aquello que no es nada, no tiene contenido, el concepto o las obras de arte aludidas, son pura remitencia. De esta manera y con la alusión a su inquietud sobre el arte y la vida se ha visto como Inciarte sabe extraer de cualquier tema su trasfondo más filosófico.

Finalmente, a modo reflexión personal, este trabajo me ha puesto en la situación de estructurar y argumentar el propio pensamiento, que resulta más complejo de lo que me había imaginado. Por otro lado, me ha ayudado a comprender lo que quizás significa hacer filosofía hoy. En dónde el ‘hoy’ es muy relevante pues, como mencioné al principio, la reflexión filosófica se da en un contexto vital determinado. Éste nos permite dialogar con los autores de una manera determinada que antes no se pudo o vislumbrar problemas de una manera que no se vieron antes. Y esto es tanto una ventaja como un reto que permite que la filosofía siga viva.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE FERNANDO INCIARTE:

IPS – *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* (ed. L. Flamarique), EUNSA, Pamplona, 2004.

TSL – *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica* (ed. L. Flamarique), EUNSA, Pamplona, 2004.

FPSA – *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism* (ed. L. Flamarique), Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2005.

Breve teoría de la España moderna, EUNSA, Pamplona, 2001.

La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía. EUNSA, Pamplona, 2012.

Metafísica tras el final de la metafísica (con A. Llano), Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007.

“Hablando de las meninas...Autoentrevista”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Núm. 24, 2000, 299-313.

“Ser veritativo y ser existencial”, *Anuario Filosófico*, 2, XIII, 1980, 9-25.

OBRAS DE OTROS AUTORES:

ARISTÓTELES, *Metafísica* (trad. Valentín García Yebra), Gredos, Madrid, 1970.

— *Acercas del alma* (trad. Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 2000.

CARBONELL, C., “Recuperar una metafísica de principios”, *Nueva Revista*, 103, 2006, <<http://www.nuevarevista.net/articulos/recuperar-una-metafisica-de-principios>>.

ESPINOSA, Z., *Percepción, pensamiento y lenguaje: El realismo radical de Reinhardt Grossmann y el realismo moderado de Fernando Inciarte*, (Tesis doctoral), <<http://eprints.ucm.es/22774/1/T34719.pdf>>, Madrid, 2013.

FLAMARIQUE, L., “Fernando Inciarte de oficio, filósofo”, *Nuestro Tiempo*, 573, 2002, 103- 109.

— “El arte, o el refugio de la metafísica”, *Nueva Revista*, 93, 2004, 151- 159.

GEACH, P., *Mental Acts: their content and their objects*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971.

GONZÁLEZ, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1987.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*.

LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

— *Metafísica tras el final de la metafísica* (con F. Inciarte), Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007.

— “El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles”, En Ibáñez-Martín, José A. (coord.), *Realidad e irrealidad: estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001.

PLATÓN, *República*, Gredos, Madrid, 2003.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, 2002.