



naturaleza

y libertad

revista de filosofía

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda  
financiera de las siguientes instituciones:  
**Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia  
de la Universidad de Sevilla**  
**Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea. Madrid**

DEBATE SOBRE LA INTELIGIBILIDAD  
DE LA CONCIENCIA

Número Monográfico de  
NATURALEZA Y LIBERTAD  
Revista de estudios interdisciplinarios

Número 7

Málaga, 2016  
ISSN: 2254-9668

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:  
<http://grupo.us.es/naturalezayl>

---

**Directores:** Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga;  
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

**Secretario:** Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

**Consejo de Redacción:** Jesús Fernández Muñoz, Universidad de Sevilla; José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia; Héctor Velázquez, México.

**Consejo Editorial:** Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

**Consejo Asesor:** Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Luis Álvarez Munárriz, Universidad de Murcia; Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Universidad Autónoma de Madrid; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; María Elvira Martínez, Universidad de la Sabana (Colombia); Marta Mendonça, Universidade Nova de Lisboa; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

**Redacción y Secretaría:**

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla. Depósito Legal: MA2112-2012

ISSN: 2254-9668

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2016

## ÍNDICE

*Presentación.* Fernando Fernández. AEDOS, Madrid .....9

### ESTUDIOS

*¿Es la matemática la nomogonía de la conciencia?* Miguel Acosta. CEU San Pablo ..... 15  
*Hacia un modelo integral de la conciencia humana.* Luis Álvarez. U. de Murcia.....41  
*La auténtica alternativa al naturalismo de la conciencia.* U. Ferrer. U. de Murcia.....85  
*Hay más ciencias que las naturales.* Juan A. García González. U. de Málaga .....107  
*Máquinas computacionales y conciencia artificial.* Gonzalo Génova. U. Carlos III.....123  
*Mente y cerebro... ¿reduccionismo biológico?* N. Jouve de la Barreda. U. de Alcalá .....145  
*Conciencia en e-prime.* Manuel Luna Alcoba. I. E. S. Ruiz Gijón (Utrera) .....159  
*La conciencia como problema ontológico.* A. Marcos y M. Pérez. U. de Valladolid .....185  
*Conciencia, leyes y causas.* José Ignacio Murillo. U. de Navarra.....211  
*Principios físicos, biológicos y cognoscitivos,* Juan J. Padial. U. de Málaga .....227  
*Una explicación de la conciencia inexplicada.* Aquilino Polaino. CEU San Pablo .....239  
*Naturalismo y hermenéutica de la conciencia.* F. Rodríguez Valls. U. de Sevilla .....255  
*Azar físico y libertad.* Francisco José Soler Gil. U. de Sevilla.....271  
*La conciencia, no sólo inexplicada, también inexplicable.* J. D. Vilaplana. Huelva .....289

### NOTAS

*Naturalismo y teísmo.* Carlos del Ama Gutiérrez. Madrid .....305  
*La conciencia inexplicada. Opiniones de un profano.* José Corral Lope. Madrid .....309  
*La alteridad mal explicada,* G. Fernández Borsot. U. I. Catalunya. Barcelona.....323  
*La experiencia del vértigo.* José Andrés Gallego. CSIC, Madrid .....339  
*Creencia y química.* Rafael Gómez Pérez. Madrid .....347  
*¿Es necesaria una teoría de la conciencia?* J. L. G. Quirós. U. Rey Juan Carlos.....357

### DISCUSIÓN

*Los límites de la explicación.* Juan Arana. U. de Sevilla.....375

# HAY MÁS CIENCIAS QUE LAS NATURALES

Juan A. García González  
Universidad de Málaga

**Resumen:** En este trabajo se contraponen a las explicaciones naturalistas de la conciencia las de otros tipos de saber; en concreto, los saberes más teóricos, como la filosofía, los saberes históricos y las ciencias formales, como la lógica y la matemática, en especial la geometría. Se aspira a mostrar con ello que la conciencia, inexplicada por las ciencias naturales, no por ello nos resulta desconocida.

**Palabras Clave:** Conciencia, Geometría, Historia.

*There are sciences apart from natural ones*

**Abstract:** This paper contrasts with naturalistic explanations of consciousness other types of knowledge; in particular the more theoretical knowledge, as philosophy, the historical knowledge and the formal sciences, as logic and mathematics, especially geometry. It aims to show that human consciousness, unexplained by the natural sciences, we find no means unknown.

**Keywords:** Consciousness, Geometry, History.

**Recibido:** 17/06/2016 **Aprobado:** 8/09/2016

Mi contribución a esta jornada no puede ser más que modesta, porque mis conocimientos sobre las ciencias no son ni extensos ni profundos. Sin embargo, he leído el libro *La conciencia inexplicada* de Juan Arana (2015) con toda admiración; y me voy a atrever a formular algún comentario sobre él.

Sus cinco primeros capítulos muestran, para mí, dos cosas: un dominio del saber científico casi sin par; y una altura de miras para calibrar sus logros,

y distinguirlos de sus pretensiones, verdaderamente notable. En esos capítulos Juan pone —por así decirlo— en su sitio, y con gran cantidad de argumentos, a las distintas ciencias, como la física y la biología, la neurofisiología, la informática, etc., que intentan explicar la conciencia en términos causales (o privativamente, azarosos), es decir, como un efecto de otros procesos naturales que la anteceden, o a los que sobreviene.

Me sorprende más aún, y me parece más notable, ese largo sexto capítulo, que viene a ocupar casi la mitad del libro, en el que Juan propone su propio pensamiento, en lugar de exponer y comentar el de otros. Y lo propone de una forma quizás más filosófica que científica; aunque, desde luego, con otra gran cantidad de argumentos para defenderlo de algunos posibles ataques que los científicos, especialmente los naturalistas, pudieran formularle.

A mí, estos argumentos no me son necesarios: porque estoy completamente de acuerdo con la tesis global del libro. Que viene a decir, sobre poco más o menos, lo siguiente: que la conciencia humana permanece inexplicada por las ciencias naturales, porque le caracteriza una subjetividad que es irreductible a la objetividad científica de éstas. Ya que esa subjetividad es, como Juan lo dice, *la entraña misma de la conciencia*, esto es: *la constitución de un sujeto consciente, ante el que aparecen y desfilan una serie de contenidos* (p. 142).

Estoy completamente de acuerdo con ello, e incluso diría más: como yo soy, seguramente, más “idealista” —entre comillas— que Juan, es decir, como concedo menos “realidad” —también entre comillas— que él, a las explicaciones de las ciencias naturales; por eso yo soy más proclive a afirmar que es la conciencia la que explica las teorías científicas, mejor que éstas las que explican aquélla. Así lo dice también Juan: *la ciencia no está legitimada*

*para hablar de la conciencia, precisamente porque ésta opera como su presupuesto: es su condición de posibilidad* (p. 145).

Puesto que acepto la tesis, y aparte de elogiar el trabajo de Juan, lo que yo me atrevo a hacer aquí ahora es alguna sugerencia en torno a su propuesta: en orden a desarrollarla, y al tiempo a precisarla. Si de estas sugerencias surgiera al tiempo alguna objeción final a la tesis de Juan, o más bien a alguno de sus considerandos paralelos, será interesante sacarla a la luz ahora para poderla discutir aquí.

### ***1) La filosofía:***

Lo primero que yo diría es que la dualidad sujeto-objeto, que Juan nos presenta acertadamente como irreductible, no es unívoca; y que, por tanto, la irreductibilidad del sujeto a la situación de objetividad tampoco será una sola cosa, a saber: esa reducción fisicalista a que procede la explicación naturalista de la conciencia.

Pienso que dicha irreductibilidad del sujeto al objeto se cumple ciertamente en la actividad teórica del hombre, es decir, cuando éste hace la mayor parte de las ciencias, especialmente cuando hace las ciencias naturales. Pero también se cumple, seguramente, cuando el hombre actúa; pues se distinguen siempre quien actúa y lo hecho al actuar: en la acción práctica nadie se hace a sí mismo por completo. Y también se cumple, seguramente, cuando el hombre no hace ya ciencia sobre las cosas, sino que se piensa a sí mismo e intenta saber algo sobre sí, como ser personal. En este caso, por bien que nos entendamos, o por mucho que nos conozcamos a nosotros mismos, —como lo

solía decir Polo— *el yo pensado no piensa*<sup>1</sup>; al yo pensado le falta lo que distingue al sujeto pensante de la idea pensada, a saber: ver. También lo decía a su manera Machado: *el ojo que tú ves, no es ojo porque tú lo veas, es ojo porque te ve*<sup>2</sup>.

Posiblemente, entonces, la dualidad sujeto-objeto no será la misma en esos tres casos: en el conocimiento de las cosas, en el conocimiento de sí mismo y en la acción práctica. De manera que, estipulado esto, ahora podríamos intentar precisar, más específicamente, la irreductibilidad de la conciencia a las explicaciones naturalistas de ella que nos ofrece la ciencia, es decir, habría que precisar esa irreductibilidad en el concreto caso del conocimiento teórico que el hombre obtiene sobre el mundo.

En general, la dualidad sujeto-objeto obedece —tal vez— al carácter finito, creado, de una inteligencia; pues la inteligencia suprema ya fue entendida por Aristóteles como *noesis noeseos*, pensamiento de sí mismo; mientras que la inteligencia humana, decía el estagirita, *parece ser siempre de otra cosa*<sup>3</sup>.

Pero, si pormenorizamos el examen y analizamos algo más, quizá nos encontráramos con que, en el caso particular del quehacer científico, la dualidad sujeto-objeto no se debe sólo a la finitud global de la humana inteligencia, sino que además pivota muy concretamente sobre dos extremos concretos: el

<sup>1</sup> *Nietzsche, un pensador de dualidades*. Eunsa, Pamplona 2005; p. 215.

<sup>2</sup> *Proverbios y cantares I; Revista de occidente* 3 (1923).

<sup>3</sup> *Metafísica* XII, 9.

carácter incorporado de la inteligencia del hombre; y, derivadamente de él, su índole intrínsecamente histórica.

Siendo la inteligencia humana inmaterial, cosa que se aprecia por la universalidad de su objeto, pues todo cuanto es posible es pensable, o es inteligible (*ens et verum convertuntur*, decían los clásicos); sin embargo nuestra inteligencia está incorporada, es decir, necesita para obtener su objeto —al menos inicialmente— de la información que el organismo le suministra, es decir, atiende a lo que se le presenta como ya dado ante ella; ello requiere el propio cuerpo, un tema al que la fenomenología contemporánea ha dedicado felizmente su atención. Y entonces, justo por estar nuestra inteligencia incorporada, la inteligencia humana no es una mera inteligencia de lo puramente inteligible, sino que además está situada en la historia, en un tiempo concreto, se desarrolla desde un estado determinado en el progreso del conocimiento, y cuenta con las posibilidades y recursos que su época le depara en cada momento.

En suma, nuestra inteligencia —para actuar— precisa recibir previamente la información del exterior, a través de la sensibilidad; y aprovecha los conocimientos y las experiencias que en su momento histórico se han alcanzado y están vigentes.

Esto, ciertamente, es muy propio de la ciencia, de las ciencias naturales: informarse bien de los hechos conocidos, verificar sus teorías, estar al tanto de los que hoy sabemos o cuestionamos. Aquí está la justificación de ese “empirismo” que Juan defiende, y que entiende como empirismo aristotélico.

En todo caso, sea esta precisión que hemos esbozado, o bien sea cualquiera otra alternativa, mi primera sugerencia es que la dualidad sujeto-

objeto permite un análisis de las distintas formas en que acontece. Y que, en esta línea de profundización, sobre la dualidad sujeto-objeto y consiguiente irreductibilidad de aquél a éste, la filosofía ha tratado ya en su historia abundantemente; tanto en el pensamiento antiguo, como especialmente en el pensamiento moderno, que es muy subjetivista a partir de Descartes.

Claro que añadir a las explicaciones científicas de la conciencia las teorías sobre ella de la filosofía trascendental moderna, o bien de la antropología filosófica, de la psicología especulativa y hasta de la metafísica clásica, es cosa que no le parecerá muy conveniente a Juan, como buen empirista que es; ni le parecerá oportuno tampoco a ningún científico actual, especialmente si es naturalista.

Pero es algo ciertamente posible: basta con admitir que el hombre sabe cosas, aunque no siempre las sepa de esa manera que hoy llamamos científica; pero es que el saber humano es más extenso que el de las ciencias, y en particular el de las ciencias naturales.

La alusión hecha al carácter incorporado e histórico de la conciencia humana va dirigida aquí a presentar alguna ampliación del saber humano por encima de esa forma que ofrece en las ciencias naturales. Atendiendo a esos dos caracteres de nuestra conciencia, podemos ahora considerar los saberes históricos, y luego los saberes más puramente lógicos.

## **2) La historia:**

Diré entonces —en segundo lugar— que la conciencia no tiene una explicación naturalista, porque su explicación es más bien histórica; como la de todo aquello que procede de decisiones libres, personales.

Y, en efecto, a las teorías científicas naturalistas se oponen, ante todo, las explicaciones históricas de los acontecimientos. Pues es evidentemente distinto explicar la ruptura de una copa de vidrio que choca contra un bloque de ladrillos apelando a su fragilidad, a la elasticidad o resistencia de los materiales, a la escasa cohesión de sus átomos y moléculas, o a cosas por el estilo; que explicar cómo alguien perdió al póker e, irritado, estrelló su copa contra la pared. Al final, pocas cosas se distinguen tanto de las explicaciones naturalistas, como los relatos históricos; que sin embargo los hay, y manifiestamente verdaderos.

La historia, considerada como un devenir en el tiempo, un curso temporal, exclusivamente humano, propio de la libertad; y a diferencia de otras secuencias temporales, como la cosmogénesis y la evolución biológica, no se explica en términos causales: de adaptación de formas a fines, de acciones y efectos, de configuraciones cada vez más complejas, o de simplificación de las mismas, etc. De esa manera, tal vez se expliquen la formación del cosmos y la evolución de la vida; prescindiendo ahora del posible reduccionismo causal que hay que evitar también en esas explicaciones, las cuales han de contar con las cuatro causas para ser completas.

En cambio, la historia, y porque en ella aparece la libertad, no es así, no admite explicaciones causales, meramente naturales; cualquier historiador

sabe que la historia se sale de esos parámetros científicos: que los eventos y sucesos históricos se deben —básicamente— a las pasiones humanas, como la envidia, la ambición, la ira, la venganza, etc.; que la respuesta ajena a las acciones propias es más bien impredecible; y que en la historia acontecen muchos fenómenos aleatorios, contingentes, circunstanciales, coyunturales.

Cierto que hay alguna lógica, alguna conexión interna entre las posibilidades culturales abiertas en cada época histórica; pero que no anula, sino que reclama, la intervención libre de las personas, que son los verdaderos agentes de la historia.

Aquí podríamos examinar no ya la entera historia de la humanidad, sino concretamente la historia de la ciencia, usualmente reducida a la datación sucesiva de sus más significativos logros. Pero la historia de la ciencia es algo más que eso: es el descubrimiento y constatación de los intereses humanos subyacentes a la deriva histórica de las ciencias, esos que Habermas denominó *intereses directivos del conocimiento* (1980). Y es también la consideración de las políticas científicas imperantes en los distintos lugares y países, y según los momentos históricos: como el nuestro actual, tan tecnológico y tan pragmatista. Y es el apreciar las conexiones entre las distintas ciencias y las conveniencias humanas de cada momento. Ignorar las consideraciones históricas en la evolución del saber humano para ceñirnos sólo a explicaciones naturalistas de él, me parece pobre, reductivo. De esa manera no terminaríamos de comprender la conciencia humana, ni de explicar su índole propia.

También ha habido planteamientos, como el positivismo de Comte, y muchos otros más actuales, que reducen la diferencia entre naturaleza e

historia, sugiriendo un único proceso temporal que liga la formación del cosmos, la evolución de la vida y la historia humana; su ley de los tres estadios del saber —el teológico o ficticio, el metafísico abstracto, y el positivo y real (1980, c. I)— es un ejemplo de esa reducción. En tales casos se ha acudido preferentemente a la utilidad como criterio para vincular la historia del saber con la adaptación humana al medio natural; como lo dijo Comte: *saber para prever a fin de proveer* (1980, c. II, 2). Pero ese criterio es completamente falso, y la historia misma se ocupa de manifestarlo invirtiendo con asombrosa facilidad la antinómica pareja de lo útil y lo inútil.

Frente a esa conexión de naturaleza e historia, la filosofía establece su diferencia afirmando que la conciencia, la inteligencia, es un atributo exclusivo de los seres personales; y que cada persona es creada directamente por Dios. Cuando eso afirma, no está contraponiendo a las tesis naturalistas sobre la conciencia otra tesis sobrenaturalista, como algunos dirían. No, porque crear una persona no es meramente causarla; esa creación no se reduce a un proceso de tipo causal.

No se reduce a esa clase de procesos, porque la libertad no es un efecto, necesario para que haya causalidad. Y no lo es por no estar consumada, ni poder estarlo nunca en el tiempo: la libertad es la posesión de un futuro inagotable, supratemporal. Inversamente, como la libertad no es un efecto, tampoco es una causa, pues ambos son correlativos. La libertad desborda la noción de causa, porque no se satisface con término alguno, con ningún efecto, sino que siempre pide más y da más de sí: no puede medirse por sus resultados. En el planteamiento más simple, junto a la ejecución de la obra, el acto libre añade la intención, ausente por completo en la acción causal.

Crear una persona, entonces, no es propiamente causarla; sino conceder, otorgar, dar... la existencia a un ser libre: y la libertad por tanto es un don recibido, que de suyo pide respuesta, correspondencia.

Lo que la creación del ser personal está contraponiendo entonces a las tesis naturalistas no es otra sobrenaturalista, que se remitiera hasta una causa primera, sino una tesis histórica: la que relata un suceso libre, el de la creación de una persona. La creación de cada persona es, ciertamente, su inserción en la historia, el comienzo de una historia para la criatura libre; y la entera historia de la humanidad se perpetúa como una serie de comienzos discontinuos.

Aunque la formalización del proceso histórico sea problemática<sup>4</sup>, o no esté enteramente lograda, y por ello el carácter científico de la historia sea cuestionable, no cabe duda —en cambio— de que con la historia sabemos algo: pues conocemos muchas cosas que acontecieron en el pasado, y nos enderezamos hacia el futuro desde ellas.

Por tanto, las explicaciones históricas de la humana inteligencia deben añadirse a las de las ciencias naturales, y así —al menos— apuntar la insuficiencia del monopolio de éstas en el ámbito del saber humano sobre la conciencia.

<sup>4</sup> Cfr. Polo, L.: “La formalización del proceso histórico”, en *Hegel y el posthegelianismo*. Universidad, Piura 1985; pp. 357-84.

### **3) La geometría:**

En tercer lugar, y quizá como lo más ajustado al libro de Juan, quiero sugerir ahora que la propuesta de ese libro sobre el carácter irreductiblemente subjetivo de la conciencia humana, especialmente cuando atendemos a su peculiar estatuto como conciencia incorporada, no es —como pudiera parecer— una tesis de Juan puramente teórica, “metafísica” entre comillas, formulada al margen de la ciencia o desde la apreciación de sus limitaciones. Al menos, quiero decir que no hay por qué considerarla así.

Vale que no haga falta acudir a la metafísica o a una filosofía trascendental de la conciencia para sentar la tesis que Juan defiende, la índole intrínsecamente subjetiva de la conciencia; y vale que ni siquiera haya que acudir a la historia de la humanidad para observar que la inteligencia es algo personal; y que, por tanto, el origen de una inteligencia siempre es otra, y una decisión libre.

Pero es que, incluso al margen de esos otros saberes, hay una ciencia que justifica la índole subjetiva de la conciencia, y es la geometría; principalmente la geometría euclídea, y singularmente si atendemos a la figura de la circunferencia<sup>5</sup>. Por lo menos, el libro de Saumells *La geometría euclídea como teoría*

<sup>5</sup> La circunferencia se corresponde con la conciencia, como forma imaginada. Hegel, en cambio, afirmó que la luz es la *idealidad material* (*Enciclopedia* § 276); pero Polo señala que la luz requiere la propagación, la comunicación a los términos, que la forma circular —que físicamente lo es de un movimiento— no logra (cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV-2. Eunsa, Pamplona 1996: 280-5).

*del conocimiento* (1970, c. I), me parece que expone, sin lugar a dudas ni objeciones, que la circunferencia es la imagen del acto subjetivo de la conciencia que se la representa; y que dicho acto es el de una conciencia incorporada, es decir, vinculada a figuras sensibles. La inteligencia humana toma conciencia de su acto, por el ajuste entre éste y su objeto, al entender la forma circular; en ella descubre objetivamente su propio ejercicio activo<sup>6</sup>.

Por tanto, la índole subjetiva de la conciencia humana, especialmente ésa que se corresponde con su estar incorporada, no es una mera teoría, o una posición de Juan formulada filosóficamente, a espaldas de la ciencia; sino que es patente en la geometría, un saber de cuyo carácter científico no podemos dudar.

Por eso mismo, decir que —para la ciencia— la conciencia queda inexplicada es algo ambiguo. La ciencia que trata sobre las figuras que imaginamos, o que somos capaces de representarnos, expone con rotundidad —nunca mejor dicho—, con suficiente claridad y evidencia, la índole subjetiva de la conciencia, y precisamente la de una conciencia incorporada. Una conciencia tal está ligada a representaciones, que se sustentan en ella: y eso es lo que manifiesta la imagen de la circunferencia.

Dicha imagen —con todo— no es, estrictamente, una explicación de la conciencia, de esa índole subjetiva suya o de esa incorporación de la humana inteligencia, sino más bien una exhibición de ella. Pero precisamente no es una explicación sino una manifestación de la índole subjetiva de la conciencia

<sup>6</sup> En la forma circular se cumple que *la simple presencia del objeto es para el acto su carácter de conciencia, pues la conciencia no es un objeto, sino un acto*. Polo, L. (2016): 190.

humana, porque esta subjetividad es tan patente en la geometría, que no necesita explicación alguna: la índole subjetiva de una conciencia incorporada es inmediatamente evidente<sup>7</sup> al imaginar la circunferencia.

Claro que, lógicamente, la geometría no es una ciencia natural; se dice de ella que es una ciencia formal, como formales son también las enteras matemáticas y la lógica. Pero esto justamente ratifica nuestra sugerencia, ahora ampliada o tomada más en general: que estas otras ciencias muestran, dan a conocer y explican lo que es la inteligencia humana —incluso con su conciencia, con su índole subjetiva— mucho mejor que las ciencias naturales.

\* \* \*

Lo que está en cuestión, al final, es ese fisicalismo latente, oculto so capa de empirismo realista, que le hace sentenciar a Juan que si hubiera una explicación científica de la conciencia tendría que ser la naturalista: *la única explicación de la conciencia que podría ser satisfactoria, dice, sería la naturalista* (p. 131); como ésa no la hay, entonces la conciencia queda inexplicada.

Sin embargo, repito: sin acudir a la antropología filosófica o a la filosofía trascendental, es decir, sin elevarnos a la metafísica o a la más alta sabiduría humana, y sin siquiera acudir a la historia de la humanidad y al origen perso-

<sup>7</sup> Para Hegel es el puro ser del espíritu lo inmediato y evidente, el elemento del pensamiento y el comienzo de la lógica, cfr. *Enciclopedia* § 86. Con todo, el saber absoluto hegeliano se retiene finalmente en círculos: eso es la enciclopedia, *en-ciclos-paideia*; en la que *la totalidad se presenta como un círculo de círculos*, *Enciclopedia* § 15.

nal, intelectual y libre, de toda inteligencia, la simple geometría, en particular la figura de la circunferencia, exhibe la subjetividad de la conciencia de una forma completamente científica, aunque no naturalista; así como, mucho más en general, la lógica —una teoría del *logos*, del conocimiento intelectual humano— nos muestra y explica cuál es la índole de la conciencia de los hombres, mucho mejor que cualquier ciencia natural.

En definitiva, la cuestión es que hay más ciencias que las naturales.

De todas las maneras, como ya dije al principio, mis conocimientos sobre todos estos asuntos son muy limitados; pero carecer de ellos no me impide apreciar que hay muchos saberes a disposición del hombre, más allá de las ciencias naturales. Me he referido a tres: la filosofía, la historia y, finalmente, las ciencias llamadas formales, especialmente la geometría. Me parece que, entre todos ellos, dejan a simple vista en mal lugar tanto la primacía como, sobre todo, la exclusividad de las ciencias naturales, con su correlativa pretensión de formular en su solo ámbito una explicación íntegra y suficiente de la conciencia intelectual humana.

### ***Bibliografía***

- J. Arana, *La conciencia inexplicada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015; 231 pp.  
A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980; 136 pp.  
G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2007; 152 pp.  
Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982; 352 pp.  
L. E. Palacios, *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1962; 400 pp.  
L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Edición de las obras completas. Pamplona, Eunsa, 2016; 269 pp.

*Hay más ciencias que las naturales*

—, *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, Pamplona, Eunsa, 1988; lección décima: 383-439.

—, “La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en: F. Fernández (coord.): *Estudios sobre la encíclica “Sollicitudo rei socialis”*, Madrid, Unión editorial, 1990; pp. 63-119.

R. Saumells, *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, Madrid, Rialp, 1970; 228 pp.

F. Suárez, *La historia y el método de investigación histórica*, Madrid, Rialp, 1977; 257 pp.

Juan A. García González  
jagarciago@uma.es

