

# LA INTELLECTUAL Y LO INTELIGIBLE

LEONARDO POLO

## I

La cuestión del conocimiento suprasensible se inicia con la consideración de la unidad. Desde este punto de vista, lo intelectual y lo inteligible son términos correlativos y se determinan como dos *componentes conectados*, o bien, como una dualidad no enteramente escindida. Si la intelección no es una palabra vana, lo inteligible significa *in re*, por lo menos, lo susceptible de ser entendido. Pero si lo entendido se entiende efectivamente, es menester señalar un entenderlo. Por lo tanto, lo entendido no puede aislarse, o ponerse, en cualquier sentido como separado: lo entendido en cuanto tal precisa un entender. A su vez, el entender, de acuerdo con su valor verbal, apela a lo entendido. Si se entiende, algo se entiende; el entender no acaba, no termina, sin lo entendido, no se detiene antes de él. De momento no se afirma ni se niega que lo intelectual sea una autoconciencia, una identidad o una *reditio completa in seipsum*, ni tampoco que según su índole propia pueda ser *omnino in potentia in genere intelligibilium*. Por ahora no consideramos la índole de lo intelectual, sino su carácter de componente de la intelección, de acuerdo con el cual está unido actualmente con lo inteligible. No es seguro que al definirlo como dualidad conectada se agote la índole de lo intelectual y de lo inteligible, pero este es el enfoque más sencillo y directo, aunque no sea el más elevado.

Desde luego, la noción de dualidad conectada es un semillero de problemas. Ello mismo sugiere la conveniencia de lo que se ha llamado un plantemiento más alto, que consiste sin duda en la formulación de la identidad. Pero esta formulación es inasequible de entrada y, si se intenta, es afectada por los problemas aludidos. En

gran medida, la utilidad de un enfoque más directo se cifra en dar lugar a la aparición de tales problemas, que han de ser despejados a fin de que no graviten sobre la identidad. Una identidad intelectual problematizada equivale al descenso al planteamiento en que los problemas aparecen. De este modo, se muestra la verdadera justificación de comenzar con el enfoque propuesto: hay que discutirlo. Es ésta la regla que Tomás de Aquino extrae del libro III de la *Metafísica*: es preciso *praemittere omnes dubitationes*, para tratar con el debido orden de la verdad en general.

La dualidad conectada del entender y lo entendido es un laberinto de dificultades por una razón muy precisa, a saber: la conexión constituye una fuente de exigencias que han de ser satisfechas a la vez y no de un modo unilateral. La conexión reclama ser cumplida. Al tratarse de una dualidad, cada uno de los componentes ha de encargarse del cumplimiento. Pero el cumplimiento por parte de uno no exime al otro. Así pues, la exigencia es mutua, está recíprocamente dirigida: la suficiencia de un componente pide la del otro. Y, a fin de cuentas, cada uno ha de aportar la propia, puesto que no cabe el entender sin lo entendido ni al revés.

No es difícil percatarse de otro rasgo de la exigencia: aun siendo mutua no es unívoca. La suficiencia del entender es requerida por lo entendido. Si lo entendido no es suficientemente entendido por el entender, él mismo no está suficientemente establecido en cuanto uno. Y si lo entendido es escaso, el entender es anémico. En suma, la conexión es asunto de dignidad o perfección para los conectados, pero también es índice de cierta menesterosidad. Por eso ha de excluirse la univocidad. La perfección se expresa con la noción de unidad. Sólo se entiende lo uno; entender lo uno no puede estar constituido por partes. La unidad de lo intelectual suele llamarse simplicidad<sup>1</sup>.

1. Conviene señalar la frecuencia del desenlace monista. Pero el monismo es una tesis prematura y conlleva el olvido del aspecto menesteroso de la dualidad, que excluye la univocidad. El monismo no es la identidad del inteligir y lo inteligido —la nóesis nóeseos nóesis—, sino más bien la unidad de la conexión. Pero con ello la conexión pasa a ser un *tertium quid*, lo cual compromete, y en modo alguno asegura, la unidad de los componentes en cuanto aportada por ellos mismos o sin derivar de un tercero, de

Si nos atenemos a lo dicho, a saber, que el problematismo de la cuestión del uno surge de una exigencia recíproca (el monismo, en rigor, suprime esa exigencia), es posible describir el problema como la amenaza siempre próxima de una decepción. Quizás, y no se trata de una mera eventualidad, o el entender no se satisfará con lo entendido o, por el contrario, no será bastante para él. Tal vez la simultaneidad del requerimiento obligue, o fuerce, a una limitación mutua, que la univocidad no haría sino aumentar. Como digo, parece que el cumplimiento de una recíproca exigencia de unidad ha de ser simultáneo. Más aún, en dicha simultaneidad del entender y lo entendido consiste el descubrimiento fundacional y diferencial de la filosofía, y buena parte de las dificultades que constituyen su historia son debidas también a ella. Pues, en efecto, ¿puede estimarse que la simultaneidad se logra de una vez por todas? Y si no es así, ¿no habrá de concederse que la prioridad de lo inteligible no se corresponde exactamente con el entender acompañante, o al revés, que lo inteligible no comparece como el contenido completo del criterio de unidad propio de un previo afán de entender? Esta pregunta muestra el peculiar carácter oscilante del riesgo de decepción. Se insinúa una pluralidad desintegrada y un vector temporal no dominado por un criterio unitario.

El problematismo de lo inteligible es, desde el entender, que no sea suficientemente uno. Pero ahora se ve que desde el entender lo que se exige es la totalidad: una unidad parcial no es bastante; si se nota lo parcial de la unidad de lo inteligible, el entender se declara defraudado. Pero, claro es, tal declaración puede fácilmente volverse contra él. Basta para ello argüir del siguiente modo; lo inteligible no agota su unidad en el ser entendido. Puesto que él mismo la aporta, es posible que sea más unitario consigo mismo, o separado, que en cuanto conectado. Si, de un lado, parece extraño que «haya» más capacidad de inteligir que inteligible, por otro no parece tan raro que «haya» más inteligible que inteligir, es decir, que lo inteligible exista *en sí* más que en conexión con el inteligir. No lo parece porque ésta es la prestigiosa opinión platónica. Si respecto

suerte que el monismo convierte la menesterosidad de los componentes en simple penuria.

Como se ve, el monismo es ya un peculiar problema.



de la unidad del inteligible en sí, cualquier otro significado de la unidad es parcial, y por ello múltiple, el ideal de totalidad ha de recurrir a la participación. El concepto de participación es indisolublemente un problema y una solución, es decir, una solución problemática. Es también el nervio del sistema de PLATÓN, el conectivo que se ensaya una y otra vez y según diferentes versiones<sup>2</sup>.

Todo esto significa que en PLATÓN la exigencia recíproca que vincula lo intelectual y lo inteligible está descompensada. PLATÓN fue sin duda consciente de las dificultades que entraña este desequilibrio, tanto más cuanto que entendió su tarea pensante como una superación del renuncio de ANAXÁGORAS en lo que atañe a la vigencia del nous. Pero siempre afirmó la preeminencia de lo inteligible y con ello deprimió el vigor de lo intelectual, esto es, no cayó en la cuenta de que el relativo amortiguamiento de la exigencia dirigida al inteligir revierte en lo inteligible, pues la absolutización de la unidad de lo inteligible, fuera o al margen del inteligir, es un estatuto inconsistente, precisamente en términos de inteligibilidad. Con otras palabras, lo *en sí* de la idea no es ideal; en última instancia lo inteligible no puede no ser inteligido; la supremacía de lo inteligible sobre lo intelectual no puede ser lo definitivo. Con todo, es sobremanera difícil deshacerse de la convicción platónica central, la cual reaparece en la historia de la filosofía como un recurso para salvar la unidad de lo entendido. Claro está que la ruptura de la unidad arruina al entender y conduce a sustituirlo por otra instancia en que se aprecia la fuerza que a él le falta. Esta instancia es la voluntad.

La supremacía de la voluntad sobre el entendimiento se expresa con la noción de espontaneidad. Como espontaneidad, la voluntad domina sobre el entendimiento en el modo de un arbitrio irracional, es decir, sin respetar unidad alguna. En el momento histórico en que el voluntarismo se consolida como actitud filosófica, la cuestión de la unidad de lo entendido estaba concentrada en la noción de universalidad. La universalidad significa: en el supuesto de

2. Koinonía, mimesis, demiurgia. Con ello se corresponde la interpretación de la dualidad —díada— como imperfección, la vehiculación de la filosofía a través de Eros —una díada él mismo—, la inseguridad de la contemplación de las ideas y la consiguiente historia cosmológica del alma.

que se aprecie una pluralidad innegable, la exigencia de unidad dirigida por el entender a lo entendido ha de ser estrictamente válida respecto de la pluralidad. El universal es el *unum in multis et de multis*. Aunque en sentido propio, el universal es un hallazgo de ARISTÓTELES, en su versión platonizante el universal se asimila a la idea en sí, lo cual implica que está en la misma región de los múltiples, en cuyo caso se reedita la noción de participación y las dificultades que entraña, que se resumen en esto: a la unidad del entender la participación no le sirve de nada. La dificultad de la noción de en sí aplicada a lo inteligible se hace sentir ahora con fuerza. Si no es participada, la positividad de los múltiples es también en sí, con lo que la capacidad de la unidad ideal para cumplir las exigencias del entender respecto de los múltiples se extingue; más aún, ha de estimarse contradictoria. Por lo mismo, las exigencias del entender son pretensiones sin alcance. Ahora bien, como el universal no significa otra cosa que esa capacidad, debe ser declarado aparente. El despropósito es claro: se relega a la mente una unidad que PLATÓN no pone en ella: se «aristoteliza» a PLATÓN y con ello se arruina a ARISTÓTELES. De esta manera la conexión de lo intelectual y lo inteligible queda reducida a una ficción secundaria y su lugar es ocupado por la voluntad que conecta con la positividad de los múltiples en cuanto que tales, y solamente así, de acuerdo con una iniciativa de quitarlos y ponerlos libre de cualquier traba que provenga de la conjunción de los múltiples.

No sería correcto admitir, insisto, que la postura aristotélica sea afectada por esta polémica, ya que, en primer lugar, ARISTÓTELES no incurre en el desequilibrio platónico. Para ARISTÓTELES, en efecto, el nous es el *topos ton eidon*. Paralelamente, rechaza la doctrina platónica en los mismos términos en que luego se planteó el problema de los universales, como se lee en este áspero pasaje del libro III de la Metafísica: «Esta doctrina tiene muchas dificultades, pero lo más absurdo es decir que hay ciertas realidades en el cielo que son iguales a las sensibles excepto en que unas son eternas y las otras son corruptibles. Afirman que existe el hombre en sí, el caballo en sí y la salud en sí y no añaden más... Tales formas no son sino sensibles eternos (*αίσθητὰ αἰδία*)» (Metaph. III, 2, 997 b. 5-12). Además, es claro que el sentido del universal es distinto en uno y otro filósofo. La diferencia más profunda reside, a mi juicio, en que la universalidad no es un estatuto primario de lo conocido, sino que

representa un neto progreso respecto del conocimiento sensible, que es anterior al intelectual. Este aparecer de lo universal es un operar cognoscitivo que no es el primero en el hombre, lo cual implica un avance y no sólo una mayor altura, está ausente en PLATÓN, como muestra la curiosa dificultad, de fuerte saber erístico, que aparece en el *Menon* (80 d): «¿Cuál de las cosas que no conoces intentas indagar?. Y si lograras dar con ella, ¿cómo sabrás que es ésta, dado que no la conocías?». La solución propuesta, a saber, la teoría de la reminiscencia, es una clara confesión de que en la conexión con lo entendido la actividad del entender no aporta nada. Sólo en ello puede fundarse la imposibilidad de proceder de lo conocido a lo desconocido. Pero este modo de proceder es ya propio de la abstracción aristotélica. La conexión con lo inteligible, según PLATÓN, por el contrario, ha de estar dada ya de antemano, en una eternidad considerada *a parte ante*<sup>3</sup>. En conclusión, ha de decirse que la disputa de los universales, considerada como un pleito entre platónicos y nominalistas, se zanja en la forma de un empate. Ninguna de las dos soluciones lo es a la verdadera dificultad, puesto que en ambos casos la razón misma de la dificultad —el equilibrio entre la unidad del entender y la de lo entendido en su conexión misma— se deja de lado.

En la reacción frente al nominalismo, necesaria para el restablecimiento de la filosofía, tiene lugar una oscilación pendular, es decir, unilateral y desequilibrada también. Sin embargo, esta reacción percibe hasta cierto punto dónde reside el problema: el entender no puede ser jubilado en modo alguno. La solución a la dificultad ha de correr a cargo del entender; a él le corresponde la capacidad de establecer la conexión unificante con lo conocido. Claro está que así se excluye que lo entendido aporte su propia unidad. La tesis puede expresarse así: entiendo lo entendido como lo entiendo porque lo entiendo; o bien, lo entendido es uno en virtud de que lo entiendo. El desequilibrio es evidente. Y entonces, el problema es como sigue: si esta tesis se formula en general, es decir, si la unidad

3. La exégesis del tiempo del *Timeo*, como descomposición de la unidad de lo eterno, como caída en la multiplicidad homogénea, en la reiteración de lo indiscernible, es el índice definitivo de la esterilidad del futuro en cuanto que tal para Platón.



del entender se mantiene en todo caso, se obtiene la noción de conciencia trascendental; pero si la unidad de lo conocido no es tan general como la conciencia, si la conciencia abarca una pluralidad a la que no logra comunicar, precisamente por ser ella abarcante, su propia unidad general en forma equivalente, aparece una dificultad inextricable, algo así como una frustración del impulso intelectual en su resultado objetivo. Ahora bien, esta decepción afecta inexorablemente a la conciencia en cuanto tal, esto es, a su carácter reflexivo. La conciencia no es reflexiva de modo unitario, o de acuerdo con su entera generalidad; en virtud de que conoce, lo que conoce es distinto por menos unitario. No es posible referir a la conciencia la conexión que llamamos «en virtud». La conciencia no es conciencia conocida en virtud de sí misma. Sostenerlo es incurrir en paralogsimo, nos advierte KANT. La raíz del «yo pienso en general» es ininteligible. El desencadenamiento de la capacidad de síntesis es meramente espontáneo.

Resumamos lo expuesto hasta aquí. Hemos reseñado unas cuantas dificultades que ofrece la consideración conjunta del entender y lo entendido. Ahora bien, no sería certero atribuirles una importancia decisiva. No son las dificultades mayores sino, más bien, las derivadas de formulaciones desajustadas de la unidad mutua. Si se empieza debilitando la conjunción aludida no es de extrañar que aparezcan problemas: pero tales problemas son también débiles: son desenfoces, planteamientos oblicuos que implican un descenso del nivel de exigencia. Se pide poco y, en consecuencia, no se encuentra mucho. Acaso no parezca poco, por ejemplo, determinar lo inteligible como idea y, además, en sí. Pero, bien mirado, la noción de *en sí* es un estatuto insuficiente para lo inteligible pues dicho estatuto es la brusca interrupción, el balance terminal de la inteligible. Podemos añadir alguno más a la lista de problemas desorientados. Así, los que dependen de la caracterización de lo entendido. Muy extendido es definir lo entendido como cosa: se entiende una cosa, o las cosas. Pero entonces el entender es también una cosa, con lo que la conexión desaparece —pues las cosas sólo se yuxtaponen— y se desemboca en un dualismo craso.

El dualismo cosista plantea el problema del puente. La solución a este problema es la noción de intuición. Pero se trata de una pseudo solución porque una cosa no entiende a otra y con aproximarlas al máximo no se gana nada al respecto. Las cosas son externas de

un doble modo: fuera de la mente —es la noción de cosa en sí— y dentro de ella, pues si la mente es una cosa su interioridad es como la de una caja. Además, aun admitido que la cosa sea lo inteligible, en el mejor de los casos el entender es otro inteligible de manera que su conexión es asunto de la lógica. Pero las conexiones lógicas son unificaciones en el plano de lo entendido. Si es dudoso que el *ordo et conexio idearum* se identifique con el de las cosas, ha de excluirse sin más que la conjunción del entender y lo entendido sea una conexión de ideas. El mismo PLATÓN que insinúa esta solución en el *Fedon* (cfr. *Fedon*, 79 b y ss.) la abandona más tarde.

Así pues, la conjunción del entender y lo entendido no es un asunto lógico ni tampoco óptico o cósmico, es decir, psicológico o físico. El subjetivismo, o cualquier otro modo de interpretar como una cosa la realidad del entender, es improcedente. El ser del entender no es el de una cosa, porque una cosa es separada de otra; el entender, en cambio, sin conjunción con lo inteligible, está en potencia con respecto al sentido propio de su ser. Esta tesis es repetidamente sostenida en la tradición aristotélica<sup>4</sup>.

En definitiva, las dificultades examinadas son de escaso fuste. La exigencia, el requerimiento que debe cumplir la conjunción del entender y lo entendido son más fuertes que ellas. Lo entendido ha de ser uno; el entender también. Pero además la unidad propia de cada «uno» ha de regir entre ambos. Al dirigirse al carácter mutuo de la vigencia, la atención oscila, no se concentra y ello se traduce en una dificultad indefinida<sup>5</sup>.

4. Cfr. por ejemplo: TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 14, art. 1, c.; *ibid.* q. 54, art. 2, c.; *ibid.* q. 55, art. 1, ad 2 y los lugares de ARISTÓTELES citados: *Metaph.* XII, 9, 1075 a 3 y *De anima* III, 4, 430 a 3. Para la discusión del desequilibrio entre el entender y lo entendido es importante todo el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles.

5. Sin embargo, lo que habría que hacer, el enfoque justo, ha sido también vislumbrado repetidamente desde el comienzo de la filosofía, como se ve en los pasajes que cito a continuación: según Platón, ser capaz de una visión sinóptica es la prueba de la aptitud para la filosofía. «Quién sabe ver el conjunto es dialéctico, quien no alcanza a ello no lo es» (*República*, VII, 537 c). En Tomás de Aquino es firme la misma convicción: cuanto más elevado sea un intelecto, «tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit... Et de hoc exemplum aliquantulum in nobis perspicere potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt nisi eis particulatim per singula explicatur (et hoc quidem ex debili-



## II

Si las dificultades menos importantes, derivadas del planteamiento propuesto, se revelan como desequilibrios en términos de unidad, parece oportuno, bien para aumentar la dificultad o para resolverla, acudir a un refuerzo. Por lo pronto, parece claro que si en la conjunción la unidad ha de ser aportada el equilibrio se consolida mediante lo que se llama ser. La noción de ente se formula en atención al corresponderse con ella el entender. El ente es lo que comparece al entender; es aquello que este no deja que se le escape. Al reforzar el uno con el ente, entender significa: capacidad de correspondencia simultánea con aquello que, por lo mismo, está en presencia. *Ens esse in commune est per se notum.*

La presencia actual es lo más característico del asistirse del poder del principio. Y en ello consiste, por ejemplo, la diferencia de la filosofía con el mito. Pues el mito habla más bien del poder que se consumó en un presente-pasado y que por ello sólo asiste débilmente a la continuación del tiempo, la cual se constituye como una cosa casi superflua (lo mismo que el tiempo posterior a HEGEL, según anotó NIETZSCHE en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*). Por eso el hablar mítico carece de necesidad interna: es narración a partir de una clave que se consumó y que el lenguaje no puede traer a la contemporaneidad. En cambio, la arjé que asiste en presencia, que está ahora ejerciéndose, requiere la correspondencia más estricta con el nous. Y esto es lo que se llama ser. La filosofía no es un cuento, como el saber senil acerca de lo que ya fue. La presencia ajustada con la presencia: he ahí lo primordial para la filosofía en su origen.

El decir filosófico es requerido con una aguda exigencia: es el

tate intellectus eorum contingit). Alii vero (qui sunt fortioris intellectus) ex paucis multa capere possunt» (*S. Th.* I, q. 55, art. 3 c). «Lo más perfecto es conocer algo en universal porque es más perfecto el entendimiento que por un solo universal puede conocer distintamente mucho» (*ibid.* ad. 2). Fichte afirma que la doctrina de la ciencia es imposible sin abarcarlo todo en una sola mirada (*Teoría de la ciencia. Exposición de 1804, Nachgelassene Werke*, edición de 1834, tomo II, p. 122). Es una versión más exigente de la sinopsis platónica. Para Hegel la verdad es el Todo, o sea, que lo particular es lo falso.

decir como logos, contemporáneo con lo dicho, esto es, la vinculación más intensa, la convocatoria que prohíbe el ausentarse, la fuga de lo dicho a lo que fue. Este lenguaje es el estricto traer a comparecer, el decir lo que vale siempre, lo inalterable, lo que no puede ser dicho de otro modo y que, en rigor, habría de ser acabado y perfecto. Tal decir se advierte en PARMÉNIDES: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι*: Es necesario, se requiere, decir y pensar que el ser es (Diels Kranz 28, B, 61). Esta necesidad se dirige al entender, al *noein*, de tal modo que el entender se anula si no la cumple. Del mismo modo se dirige al decir, que con ello es asociado al entender, si es que, por su parte, cumple la obligación; en otro caso el decir se desarraiga, expresa opiniones. La cuestión del lenguaje ontológico es difícil. Según algunos ese lenguaje no existe.

Las dificultades serías aparecen a partir de aquí, esto es, cuando se ve que la unidad del entender y lo entendido abre la cuestión del ser, y con ella, asimismo, la cuestión de la verdad. Porque ahora la ruptura del equilibrio se acentúa, se hace más larga. Y ello, por decirlo así, por ambos lados. ¿No estará el ser más allá de lo entendido en cuanto lo entendido está conectado con el entender? A esto se le llama a veces trascendencia: el ser ha soltado amarras y hay que ir a por él. Pero este ir a por el ser ¿puede todavía llamarse entender? Se pretende a veces que esto es el realismo, o mejor, que el realismo no está obligado a responder a la última pregunta.

Pero, por el otro lado, ¿no estará el ser más acá del entender en cuanto conectado con lo entendido? A esto se le llama a veces inmanencia: el ser se ha hecho certeza indudable. Pero tal indudable, ¿puede todavía llamarse entendido? Se pretende a veces que esto es el idealismo, o mejor, que el ser así guardado está a salvo de cualquier pregunta.

Al dilatarse el desequilibrio por el peso del ser, la unidad se rompe y se convierte en equivocidad. La bipolaridad de los extremos da lugar a dos centros de atracción mutuamente incompatibles: si se cae en uno de los centros, se hace inalcanzable el otro. Pero la equivocidad es el desgarramiento de la verdad <sup>6</sup>.

6. No es un mero dualismo, una teoría de la doble verdad, sino algo más grave. En el inmanentismo idealista la verdad se convierte en certeza,

Si se advierte que este equívoco se corresponde con el enmudecimiento de dos preguntas, se propondrá la noción de pregunta fundamental. Es el intento de soldar la verdad y el ser y de rescatar el ser de un olvido histórico. El reproche de HEIDEGGER al idealismo es claro: la negación no es la unidad: la lógica de HEGEL pasa de largo sobre el problema de la unidad del ser (*Sein und Zeit*, p. 3). El reproche al realismo es la confusión del fundamento con el ente. Pero la propuesta de HEIDEGGER se resolverá en un retorno a los presocráticos y más allá de ellos, en una reposición del mito. La deriva de HEIDEGGER no debe extrañar, pues ya la noción de olvido del ser es de índole mítica y si el nuevo conectivo que se aduce, a saber, el tiempo como horizonte de la comprensión del ser, se revela inadecuado, la atención ha de dirigirse al pasado.

A mi modo de ver, el diagnóstico de HEIDEGGER no es acertado. Sin duda no se debe omitir la respuesta a preguntas pertinentes. Pero la historia de la metafísica no es tanto un olvido del ser cuanto una ampliación del planteamiento eleático. El intento desencadena las dificultades más serias y llega hasta el equívoco señalado. Por esta razón, la vuelta a los presocráticos no proporciona la solución: una ampliación por ambos lados no permite la vuelta a la formulación primitiva, más estrecha. El equívoco se debe a la unilateralidad de las ampliaciones: no se ha logrado proceder a la ampliación por ambos lados, y por eso el desequilibrio ha aumentado. Ahora bien, el aumento del desequilibrio, la equivocidad, justamente por llevarse a cabo la ampliación por partes, se resuelve con frecuencia en la ambigüedad. La exposición esquemática de estas observaciones puede hacerse del modo siguiente:

*Primero:* la estrechez de PARMÉNIDES. Se ve con claridad en el fragmento 3, que dice: en efecto lo mismo es pensar y ser. Por lo pronto, los caracteres del ser no pertenecen al noein: es un bloque macizo, esférico, único. Pero ahora «lo único» es la clausura de la

y en la trascendencia realista en un salto que deja atrás la noción de adecuación. Por su parte, la unidad se transforma en un conectivo débil. En el inmanentismo hay una especie de *generatio aequivoca*, pues se salta a lo entendido *per hiatus*, como dice Fichte. Pero el hiato es simplemente la negación, como remarcará Hegel. En el realismo lo entendido es uno *per accidens*, puesto que está desasistido por el salto al ser.



conexión: no es conectivo alguno. Sostener que entender y ser es lo mismo significa: entender es ser, o al revés, pero adversativamente. «Lo mismo» es un balance unitario demasiado escueto; de acuerdo con él, o entender se reduce a ser o al revés, pero no *caben* juntos: es una coincidencia que excluye la intimidad; «lo mismo» sólo tiene capacidad para convertir el ser en entender, o al revés, pero no a la vez, sino según una mutua anulación, o según una mera coincidencia, no según una «circuminsessio». En tales condiciones, reducido el entender a ser no es entender alguno: sólo ser sin entender que lo entienda. Y si ser se reduce a entender, sólo entender que no entiende nada. Este inconveniente de «lo mismo» se impone al margen de cualquier intención, por ejemplo, la expresada en el fragmento 6. En suma, PARMÉNIDES no aporta solución alguna al problema de la *compatibilidad* de ser y entender, sino que, más bien, deja planteada la dificultad que obliga a la ampliación.

*Segundo:* la unilateral ampliación por el lado del entender. Es la aportación cartesiana. DESCARTES duda de todo objeto con el fin de encontrar lo indudable. El *cogito* es un hallazgo consumado en el momento en que, puestos en duda todos los objetos, aparece el pensamiento desnudo de objetos, el pensamiento puro. Precisamente al distinguir universalmente el *cogito* de lo pensado mediante la duda, se declara la indubitabilidad del *cogito*. Esta declaración es el *cogito-sum*.

Ha de excluirse que el *sum* cartesiano sea el ente parmenídeo, así como que DESCARTES sostenga que *cogito* y *sum* son lo mismo. El *cogito-sum* parece indudable porque es solidario del carácter indudable de la duda: si la duda fuera dudosa realmente no se dudaría. En definitiva, el *sum* es la duda real, el modo de contornear su intención dirigida a lo dudoso. La descompensación entre el ser de la duda y lo entendido es constitutiva del procedimiento cartesiano. Por eso no cabe decir que el *sum* sea lo entendido. La duda es de índole negativa: es una negación voluntaria. El ulterior proyecto de restablecer lo entendido se ejerce *per hiatum*, esto es, apelando a un ejercicio de la voluntad discontinuo con la duda al que conviene el nombre de análisis. La idea clara y distinta es el término del análisis.

Ahora cabe enfrentarse con DESCARTES y preguntar: ¿qué es el *sum* como ser? La confluencia del *cogito* y el *sum* tal vez sea indu-

dable; pero, ¿qué añade el *sum al cogito*? La respuesta es: no le añade inteligibilidad alguna; el *sum* es tan sólo facticidad<sup>7</sup>.

Así pues, no se puede decir que, descubierto el *cogito*, el *sum* del *cogito* sea expresable inteligiblemente como ser «más allá» del *cogito*; no: el *sum* es la simple consideración fáctico posicional del *cogito*; algo así como un cuantificador existencial. Antes del argumento ontológico, DESCARTES se mueve en una consideración empírica, o extraintelectual, del ser correspondiente al *cogito*. Por eso las expresiones: *cogito-sum* y *cogito-Deum*, son en rigor, incompatibles. Bien entendido: en el mismo DESCARTES, no sólo en ESPINOSA, pues el argumento ontológico cartesiano exige otro acto voluntario, a saber, la subordinación completa del *sum*. Las expresiones citadas constituyen una alternativa. El primero que planteó este asunto en términos opcionales fue DESCARTES.

Pero si la existencia del *cogito* como *sum* es empírica, hay que preguntar si en la correlación *cogito-sum* tenemos una averiguación suficiente acerca de la ampliación hacia el ser desde el *cogito*. La respuesta tiene que ser negativa.

*Tercero*: Consideremos ahora el desequilibrio aumentado respecto de lo entendido, es decir, lo entendido como enteramente aislado del entender en orden a su ser. En esta situación lo entendido es el punto de partida del salto al ser. Es claro que el salto no es un proceder en la línea de lo entendido; todo lo contrario: si lo entendido está enteramente aislado, la condición de posibilidad del salto al ser es que en esa línea ya no pueda procederse. El llamado argumento *a simultaneo* se perfila de este modo.

Aunque nacido en suelo platónico, la originalidad del argumento *a simultaneo* es sorprendente. SAN ANSELMO establece una conexión nunca intentada. El máximo pensable, el *cogitatum* espléndidamente aislado de cualquier incremento que pudiera llamarse seguir pensando: *id quod maius cogitari neguit*, no puede estar sólo en el

7. Conviene señalar que el *cogito-sum* no es lo que después se llamó argumento ontológico, que Descartes reserva para la demostración de la existencia de Dios. El ser de Dios no es el *sum*, ya se entiende. No es acertado acusar a Descartes de panteísmo. Ahora bien, según esto, es imposible que el *sum* esté en el *cogito* de la misma manera que está la existencia de Dios en lo que Descartes llama idea de Dios.

intelecto, no puede ser únicamente en él, puesto que el pensar no puede aportar nada más. El paso ahora conduce fuera. Conviene notar que si en DESCARTES el *sum* no «se ve» en el *cogito* (no es una nota suya), tampoco se ve la realidad en el máximo pensable según el argumento *a simultaneo*. Pero, precisamente por ello, es contradictorio que esté sólo en el intelecto, porque esta limitación del «ver» es sólo del intelecto, y en cambio no es suya; o bien, porque sólo en el intelecto el máximo pensable está solo. «Sólo en el intelecto» no significa máximo intelecto sino máximo pensable, su aislamiento respecto de un paso. El paso al ser sustituye por completo la conexión del máximo pensable con el entender; más aún, sólo es posible cuando dicha conexión no puede seguir. El paso es una ampliación que implica el cese de la otra. El ser del máximo inteligible no es el entender; la simultaneidad del máximo con el ser no es la simultaneidad con el entender. El entender llega hasta el máximo pero de ahí no pasa.

Naturalmente, el argumento *a simultaneo* es sumamente problemático. El argumento dice: el máximo pensable *es* (máximo) pensable pero no puede *ser sólo* máximo pensable. ¿Cómo se añade el ser al máximo? En rigor, no se añade en cuanto pensable, puesto que, en otro caso, la hipótesis del máximo pensable se destruiría —pensarlo no habría terminado—, y con ella el argumento, pues el ser del máximo sería el pensar y no habríamos salido fuera. No salir del pensar equivale, dada la intención anselmiana, a un proceso in infinitum.

Con otras palabras, ¿qué significa para el máximo pensable estar en la realidad? Nada que se pueda añadir como pensable al máximo pensable, ya que, si se añade así, la contradicción que implica que el máximo pensable esté sólo en la mente, aparece a priori: si atribuimos al estar en la realidad algún valor pensable, el máximo pensable nunca está en la mente. Aquí es preciso, otra vez, optar: o mantenemos la hipótesis, o declaramos impensable el máximo. Si mantenemos la hipótesis, la realidad que según el argumento corresponde al máximo es pura facticidad. Insisto: que el máximo pensable sea real no quiere decir que la realidad sea una perfección pensable, ya que si lo fuera el máximo pensable no estaría en la mente, no ya sólo, sino de ningún modo.

Si en la consideración simultánea del máximo pensable y el ser, al máximo pensable no se le puede negar el ser, tampoco se



puede decir que ese ser sea una perfección pensable ulterior al carácter pensable del máximo: el ser del máximo pensable es nulo desde el punto de vista de la pensabilidad del máximo, es decir, es un puro hecho<sup>8</sup>.

Hasta el momento, la ampliación unilateral del planteamiento ontológico de Parménides se revela inadmisibile. La ampliación ha de cumplirse por los dos lados, pues, en otro caso, se rompe la conexión del entender y lo entendido.

*Cuarto:* Según se han expuesto, el *cogito-sum* cartesiano y el argumento *a simultáneo* de ANSELMO DE CANTERBURY muestran que la equivocidad de las ampliaciones unilaterales arroja una dificultad equivalente. La equivocidad se resuelve en la noción de hecho. Formalmente, la equivalencia puede expresarse así: *cogito-sum* significa que, para la unidad universal del *cogito*, existir es un caso; es el caso que el *cogito* existe. El argumento *a simultáneo* significa: para la unidad universal del *cogitatum* existir es un caso; es el caso que el máximo pensable existe. En consecuencia, si se acusa a DESCARTES de inmanentismo, la misma acusación vale para ANSELMO. Si el inmanentismo es, como se dice, la subodinación del ser al pen-

8. Esta interpretación del argumento anselmiano —el hecho de ser no es conectable con el entender— y la descalificación correspondiente —el ser de lo entendido no es el hecho de ser; el ser de Dios tampoco es el hecho de ser— no difiere, contra lo que podría parecer, de la que sostiene Tomás de Aquino. Por lo pronto, Tomás de Aquino indica que la hipótesis no se concede sin dificultad: ¿pensamos al máximo, hay un último pensado más allá del cual no se puede seguir entendiendo? (cfr. S. Th., q. 2, art. 1, ad 2). Si el entender es infinito de suyo, y esta es una convicción tomista central, el destacarse de un máximo por terminación definitiva de la intelección, es notoriamente una imposibilidad. Además, la esencia de Dios no es la que supone el argumento, pues el ser de Dios es idéntico a su esencia. Pero, como he dicho, esta identidad es ajena al argumento *a simultáneo*. En relación con la discusión es pertinente un pasaje del *De Veritate* (q. 10, art. 12, ad 3) en el cual se afirma que «*ens esse in communi est per se notum*» y que lo mismo ha de decirse de la verdad. En cambio, *Deus esse est per se notum* en absoluto, pero no *quoad nos*. Ahora bien, si respecto del máximo pensable la existencia es empírica, va dicho que no es *per se nota* ni siquiera *quoad nos*, ya que la existencia empírica no es *per se nota* sin más, y en cambio *ens esse quoad nos* es *per se notum*. Lo cual significa a su vez que *id maius cogitari nequit* no es un *per se notum*, por defecto, no por exceso: ni siquiera es el *ens commune*.

samiento, ¿quién de los dos lo hace de un modo más neto? Ahora bien, la subordinación del ser al pensar sólo es reprobable si comporta la depresión del ser; pero la depresión pura del ser es lo que se llama hecho. Lo paradójico del asunto es que el ser se deprime al intentar con él la ampliación de la conexión cognoscitiva.

Esto supuesto, hemos de averiguar si la noción de inmanencia lleva consigo necesariamente y sin superación posible la subordinación y depresión del ser. La contestación afirmativa a los dos miembros de la dificultad es enormemente grave, pues obliga a negar la intelección humana, la cual es una operación inmanente. Para un aristotélico o para un tomista, la inmanencia de la operación intelectual está fuera de discusión. Desde luego, habría que enterrar el *De Veritate* entero, olvidarse de que entender es un acto, desentenderse del entender, para enfocar el tema del ser al margen de una respuesta a la pregunta que se acaba de formular.

ANSELMO DE CANTERBURY, ya lo hemos dicho, da un salto al ser. Es un salto en falso, lo que familiarmente se llama una pifia. La llamada distinción real de *essentia* y *esse* también invita a un salto —a veces llamado *separatio*—. Para que la separación no dé en el vacío, parece necesario admitir que la expresión «ser separado» —*χωριστόν*— tiene sentido. Como es sabido, según ARISTÓTELES, ser separadamente es propio de la sustancia. Pero no lo es menos del nous: y ello no en cuanto que el nous es una sustancia, sino en cuanto que nous, es decir, porque sin ser separadamente es imposible la suficiencia de su unidad respecto de lo entendido, lo que en modo alguno corresponde a la sustancia que es separadamente para no unirse con otra<sup>9</sup>. El ser separadamente, en cuanto discernible de la separación propia de la sustancia, es susceptible de dos exégesis capitales. Una de ellas es la distinción real de *essentia* y *esse*. Podemos llamarla exégesis realista. La segunda es iniciada en el neoplatonismo y conduce, por lo pronto, a la noción de Uno supersustancial y superintelectual. Esta noción es monista y no pertinente (la noción tiene antecedentes en el llamado neopitagorismo e incluso en FILÓN de Alejandría; menos claros en PLATÓN). Es el núcleo de la llamada teología negativa. Ahora bien, entre las dis-

9. Una de las consecuencias de confundir ambas separaciones es la noción de intelecto agente único.

tintas versiones de la teología negativa es oportuno destacar la del maestro ECKHART por cuanto en ella se contiene una exégesis del ser del entender, de acuerdo con la cual se extrema la distinción entre la separación del intelecto y la propia de la sustancia. Tal interpretación se transmite por varios caminos —CUSA, BOEHME— hasta el idealismo alemán y su originalidad se reconoce enseguida si se compara con los textos paralelos de las *Enneadas* (cfr. *Enneada V passim*).

Formalmente puede resumirse la doctrina de ECKHART con la siguiente fórmula: la unidad del intelecto existe —es real— para todos los casos, existan o no casos, o bien para casos que existen o no; para estos últimos también existe porque ella misma no es un caso.

La exégesis de ECKHART surge en un claro contexto teológico, es decir, en un intento de establecer la eminencia del Verbo de Dios. ¿Cómo se distingue el Hijo? Se distingue en la misma medida en que es Hijo: el Hijo es la distinción. Ahora bien, a esta distinción la llamamos *logos*; o también *Ratio*: razón en sentido fuerte, como fundamento intrínseco, pensamiento radical como infinita superación de cualquier estatuto empírico. Según ECKHART se puede decir que la *Ratio* es la distinción porque ella la es y la anula: la *Ratio* como distinción es la distinción: la distinción consiste en razón.

Si la distinción consiste en razón, la razón pone y supera a la vez la distinción y en sus mismos términos. Glosemos esta noción tan sencilla como difícil de exponer. A diferencia de una cosa, la razón se caracteriza porque no sucumbe a la distinción, sino que la ejerce y la supera. La cosa, en cambio sucumbe a la diferencia respecto de sí. Negada, una cosa no se mantiene: una cosa es, por ejemplo, el árbol y otra —ninguna como árbol— el no árbol. El árbol no es el no árbol.

Esto ocurre con el ente cósmico; con el *logos* no, porque el *logos* se mantiene en todo caso, existan o no casos. Pensar el árbol y pensar el no árbol, en todo caso es pensar. El ente cósmico se anula en la negación; la razón no se anula, porque pone la negación y no por ello ella misma se niega puesto que cuando niega, negar es lo que *hace* la razón. En este sentido se puede decir que es razón fundamental: más que la razón suficiente de LEIBNIZ: es hipostática, no es una cosa ni un caso, si se entiende por cosa justamente aque-



llo que se distingue, anulándose, de la negación. Advertir dónde está la razón en su ser significa notar que está por encima del imperio disgregante de la diferencia.

La razón está vigente respecto de cualquier distinción: puede ser razón de todo, tanto de lo distinto como de lo igual, y ello no entraña para la razón ninguna dificultad. La razón en su ser es por completo superior a lo que llamamos entes. ECKHART emplea el término *quidditas*. Las *quidditates* son distintas unas de otras. Pero el logos no es una quiddidad. En su ser, tomando el ser del logos como prioridad absoluta, no es un *aliud quid*, una diferencia particularizada. Por eso ECKHART dice taxativamente que en Dios el *aliquid* no existe. Pero, insisto, la razón por la cual la razón no es, en su ser, *algo* es intrínseca a la razón. La razón es la diferencia sin diferencia porque es la diferencia en cuanto que es razón. El ser de la razón no es *quidditas*, sino *annitas*, dice ECKHART, para expresar su estricta superioridad<sup>10</sup>.

La inspiración de ECKHART es netamente superior a las reiteraciones idealistas. Pero lo decisivo es que, a su vez, ECKHART

10. No hace falta subrayar que la conciencia trascendental kantiana es tributaria de este planteamiento, al que reitera con debilidad, es decir, desequilibrándolo: «Ich denke überhaupt!». Fichte lo expone del siguiente modo: ¿No es vuestro saber, en cuanto saber, idéntico a sí mismo? Si respondéis afirmativamente a esta pregunta, el saber se os aparecerá con evidencia, se hará presente a vosotros a pesar de la diferencia de objetos... como unidad cualitativa absolutamente inmutable.

(El saber) se os presenta, pues, con una evidencia absoluta que os impulsa irresistiblemente... A pesar del cambio posible de los objetos, siempre queda el saber igual a sí». Y esto sin agotar la variación posible de los objetos, que es imposible comprobar. «Por lo tanto, el saber se impone independientemente y absolutamente a priori por la evidencia de sí» (op. cit., pp. 606 y sig.). En Fichte se observa una deriva hacia el neoplatonismo (la unidad del saber como superior a la diferencia entre pensar y ser).

En lo que a Hegel respecta basta evocar su versión del concepto como universal concreto. «Wahrheit heisst eben Übereinstimmung des Bebriffs mit seiner Wirklichkeit» (*System der Philosophie*, III, § 379). Hegel no admite un entender sin contenido. En cambio, propone una objetividad inmediata, puro elemento de la razón que no requiere un pensar. El elemento racional es la indeterminación inmediata, comienzo absoluto de la lógica. Me limito a señalar un paralelismo posible entre la noción de elemento racional y la noción plotiniana de potencia del Uno (cfr. *Enneadas*, II, 4, 5. III, 8, 10, V, 2, 1).

propone su noción de logos a partir de la separación del intelecto siguiendo a ARISTÓTELES. Prescindiendo de la fidelidad interpretativa, que no hace al caso porque ECKHART es un pensador muy independiente, es de señalar la amplitud de los ámbitos que ARISTÓTELES deja abiertos a ambos lados del decir de PARMÉNIDES. La versión eckhartiana del ser del logos y el *cogito-sum* cartesiano aprovechan y desarrollan una de las dimensiones de tal amplitud, según parece; en la otra se sitúan el argumento *a simultaneo* y la distinción real tomista. Es manifiesto el mayor alcance de la visión de los dos grandes dominicos.

### III

Si esto se acepta, es posible abrir la discusión de una dificultad nueva. La instrumento con dos preguntas:

1.<sup>a</sup> ¿De qué modo se encaja la distinción real tomista en la ampliación temática de la filosofía primera? Esencia y ser se consideran como potencia y acto respectivamente. Por lo tanto, es posible relacionar esta distinción con la doctrina aristotélica acerca de las diversas maneras de decir el ente, esto es, el tema de la *Metafísica*. A su vez, esta pluralidad se unifica con un criterio de analogía. En ARISTÓTELES el primer analogado es la *ousia* (*Metaph.* VII, 1, 1028 a 13 ss.). Así pues, no es aventurado sostener que la distinción real consiste en llevar al primer analogado aristotélico una de las maneras distintas del decir el ente: *κατὰ δύναμιν καὶ ἔντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον* (*Metaph.* IX, 1, 1045 b 33 ss.). Sin duda para ARISTÓTELES el ser según la potencia y el acto se extiende a todos los significados del ente. Pero TOMÁS DE AQUINO dice algo más: el significado de la *ousia* se amplía distinguiendo el ser de la esencia, lo cual, a su vez, implica un más alto significado del acto. Paralelamente, el acto en cuanto ser y la potencia como esencia modifican el significado de tales nociones.

Pues bien, si esto se comprende a fondo, cabe concluir que también el sentido de la distinción real es analógico, no homogéneo. Si la *ousia* es uno de los significados de lo separado, y para ella vale la distinción, también la distinción real habrá de hacerse valer en la separación del intelecto. Y si como esencia el intelecto

no es quiditativo, tampoco su ser será el de las quididades. Sin conceder a ECKHART que acierte en su averiguación acerca del ser del logos, queda abierta la tarea de perfilar la conjunción del ser del entender y el ser del ente.

2.<sup>a</sup> Sin embargo, antes de emprender esta tarea hay que ocuparse de otra pregunta. Si se concede que la distinción real de esencia y ser rije a ambos lados de la conexión entre el entender y lo entendido, ¿qué significado cabe atribuir a esta última conexión?, ¿conserva siquiera alguno? Al ampliar el planteamiento de PARMÉNIDES, ¿no lo destruimos o lo sustituimos por otro? Es, en definitiva, el problema de la operación inmanente. Aquí hemos de proceder con cuidado. La conexión del entender y lo entendido se establece en ARISTÓTELES con la noción de praxis no cinética<sup>11</sup>.

Este tipo de praxis es la operación inmanente por excelencia. La inmanencia activa es posesión. El entender posee lo entendido; es la actividad que no transita hasta un efecto exterior, sino que *el* alcanzarlo es ella misma en cuanto una: es la actividad exactamente *una* porque no procede hasta un término ulterior por cuanto *ya* lo tiene. Lo cual difiere *todo coelo* del innatismo. Lo entendido es poseído con carácter de pretérito perfecto. Entender es haber entendido. Haber entendido significa: haber-lo entendido, ob-tenerlo. Entender es un verbo activo; si cabe decirlo así, su pretérito perfecto es un acusativo. En ello estriba lo que conviene llamar la conmensuración de ambos: como actividad, el entender no procede de un modo ciego; no hay un tramo de tal actividad previo a lo entendido. Por ello ni siquiera es acertado decir que la operación de entender es un proceso. Y justamente por ello sólo se entiende lo uno; lo entendido es uno porque no es efectuado por partes o de un modo continuo, sino que se alcanza, es alcanzado, *ya*: lo entendido es un pretérito perfecto. Ni siquiera es acertado decir que lo entendido es un efecto. La conmensuración es estricta: ni más entender que entendido, ni más entendido que entender. Asimismo, una dación de inteligible desprovista de entender es una imposibilidad pura y simple: ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κελίνηκεν' ἐώρακα δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν: y a esto llama *energhēia*,

11. El lugar aristotélico en el que esta noción está exactamente expuesta es *Metaph. IX, 7, 1048 b, 18-35*.



praxis como telos. He aquí la justificación de la crítica de ARISTÓTELES a la idea platónica. No *hay* entendido sin entender.

«Intellectus ipse non intelligit nisi trahendo res ad se et intra se considerando, non extra se inspiciendo» dice JUAN DE SANTO TOMÁS (*Cursus Theologicus*, Disp. 32, art. 5). La consideración interna es la presencia de lo entendido al entender. Tal presencia es la unidad de lo entendido. Cabe llamar a la presencia mismidad. Sólo se entiende lo uno significa, según esto: se entiende lo mismo que se entiende, y no otra cosa. El acto de entender se corresponde exactamente con lo entendido, puesto que se entiende *al entender*, o «intra se considerando».

Manifiestamente, ARISTÓTELES no ha perdido lo averiguado por PARMÉNIDES. Al contrario, ha visto la unidad del acto con agudeza, y la ha completado, aunque no se ha detenido en ello. En efecto, se entiende y se tiene lo entendido; pero hay que añadir: y se sigue entendiendo. Esto es obvio: la simultaneidad del entender y lo entendido, la posesión de lo entendido como fin al margen de cualquier tender a él, no puede implicar el cese del entender. En esto consiste la imposibilidad del argumento *a simultaneo*. Ahora bien, la continuación del entender mantiene su estructura: seguir entendiendo es siempre poseer lo entendido. De manera que, si el entender se incrementa, lo entendido también crece, pues la conmensuración es constante, y siempre el entender ha logrado *ya* lo entendido, pues no puede seguir sin él: si no cabe un tramo anterior ciego, tampoco cabe una prosecución ciega. Si la presencia es la mismidad, el haber, la obtención de lo entendido, la presencia ha de caracterizarse como *constancia*, por cuanto cualquiera que sea el acto de entender se conmensura con lo que *hay*, con lo obtenido. Anterioridad perfecta, es decir: ya, mismidad, unicidad, haber, constancia, son caracteres de la presencia de lo entendido. Repito: de lo entendido, sólo de él.

De un modo descriptivo, ACKRILL ha expresado con acierto la estructura típica de la actividad no transitiva sino poseedora del fin: «Si en todo momento de un x-ear es acertado decir que ha x-eado, entonces x-ear no es kinesis»<sup>12</sup>. Rigurosamente, cada «mo-

12. «Of x-ing it is a true to say he has x-ed', ten x-ing is not a kinesis»: *Aristotle's distinction between energeia and kinesis*, citado por J. R. Macdonald en su tesis doctoral, p. 56, leída en esta Facultad.

mento» del entender es una operación intelectual. Entender es una pluralidad de operaciones cuyo estudio sistemático es de gran interés <sup>13</sup>.

La pluralidad de operaciones en que consiste la continuación del entender abre una nueva perspectiva. En efecto, si se sigue entendiendo, y, a la vez, la estructura del entender es constante, es decir, si en todos sus actos el entender se conmensura con lo entendido, se hace posible interpretar la presencia de lo entendido como el *límite* del entender. Claro está que no se trata de un límite terminativo externo; este sentido del límite es propio del movimiento transitivo que cesa con la perfección de su término. Este límite, *πέρας*, es, por ejemplo, la casa terminada respecto de la construcción: mientras se construye, no se tiene la casa; cuando la casa está terminada, la construcción cesa. Y esto significa que el construir no es jamás la posesión de la casa, sino sólo un medio para ella: "Ἐπει δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμίᾳ τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος (de las acciones de las cuales es —tener— límite como término, ninguna es fin, sino de lo acerca del fin). Pero este no es el único sentido posible del límite. Cabe hablar del límite no terminativo, sino incluido, inscrito en la índole de la fecundidad del acto. Si el entender sigue, si no se acaba o cesa, quiere decirse que no se agota en ninguno de sus actos; pero, a la vez, cada uno de tales actos se conmensura con objeto, y esto significa que la conmensuración no es el seguir. Si el entender procediera «extra se inspiciendo», su culminación sería externa; pero en tal caso el entender ni siquiera habría comenzado. No: el entender no está destinado a terminar, sino que sigue: y ello no quiere decir que carezca de límite, sino que lo tiene *ya*. Su límite es justamente lo que tiene, lo entendido. El acto de entender no es capaz de desembarazarse de su límite, puesto que lo entendido es la medida de su capacidad.

Dicho en forma argumentativa: si el entender posee *ya* y sigue, no sigue en cuanto que *ya* posee y, sin embargo, su seguir también está medido por lo que al seguir posee. Las expresiones: «al entender» y «al seguir entendiendo» son formalmente equivalentes,

13. Un esbozo de tal pluralidad es ofrecido en la comunicación que el profesor Juan García presenta a estas reuniones.

o, por decirlo con ACKRILL, en todo momento se ha «x-eado», se ha entendido. Se *ha* entendido significa: hay *ya* entendido, pues no se entiende «extra se inspicendo», sino «intra se considerando». Nunca se llega más allá de lo entendido porque sólo se entiende lo uno, o bien, porque el llegar *ya* ha llegado. La misma distinción entre operación inmanente y kinesis transeunte indica dónde está el límite en cada caso. No tendría sentido decir que la acción transitiva es incapaz de despojarse del límite, porque esta expresión no indica dónde está su límite: el límite no está mientras la acción se ejerce, sino en su cese. En cambio, el límite de la operación no está en su cese, sino antes. A diferencia de la acción transitiva, la operación inmanente es, en todo momento, completa. El entender no puede quedarse a medias como, por ejemplo, el construir, porque posee *ya*. No es posible quitarle al entender lo entendido —algo de esto insinúa la exclamación ¡que me quiten lo «bailao»!— como se detiene el construir respecto de su fin si se interrumpe. Este tipo de frustración es imposible, debido a que lo entendido es pretérito perfecto, o a que el acto de entender no está a la espera del objeto correspondiente. La potencia intelectual sí lo está: el acto, no.

Y, sin embargo, todas estas consideraciones acentúan la diferencia entre poseer y seguir, es decir, la diferencia entre los actos. Todos ellos son completos, pero lo son en cuanto a la conjunción entre el entender y lo entendido. He aquí la solución al problema del desequilibrio. Pero en cuanto a la diferencia de los actos la cosa cambia. Seguir pensando no supera el haber pensado, porque el seguir se conmensura de manera constante. Precisamente porque lo entendido *ya* lo ha sido, es superfluo volverlo a entender: en este sentido no cabe progreso alguno. Con otras palabras, cabe un mejor entender, no cabe mejorar el haber sido entendido: esto es la constancia de la presencia. Si recordamos el planteamiento trascendental antes citado lo advertimos, a la vez que la equivocación que encierra. Sostener la unidad del saber por encima de los objetos, es dejar de notar que a cada objeto corresponde un acto de entenderlo del que no se puede separar. No hay objetos flotantes a disposición de un saber omnímodo: una vez pensado, el objeto es intransformable, y así es como *lo hay*. Actos y objetos no son intercambiables. Las formas son como los números, dice ARISTÓTELES, y añadimos: los objetos no son como los ladrillos: la noción de



construcción o transformación intelectual es una confusión de órdenes. La protesta de HEGEL contra los conceptos inertes y su proyecto de hacerlos estallar, obedece a esa confusión, expresada con la evocación del cortejo báquico, y la idea de proceso dialéctico.

Para el inteligible, haber-lo como entendido es su perfección. Fuera de su conmensuración con el entender, el inteligible es en potencia, no un acto. La distinción entre el género de los inteligibles y el género óntico, formulada por los grandes comentaristas de TOMÁS DE AQUINO, es un modo de decir que el acto del ente —su forma— no es de suyo inteligible en acto. La conmensuración con la forma, en cambio, no es para el entender una perfección pura. El entender, se dice, está medido por su objeto; pero esta medida es su límite. Por eso al género de los inteligibles ha de añadirse el de lo intelectual. El inteligible en acto no se confunde con el acto de los inteligibles.

La presencia, la actualidad de lo entendido, ha de designarse con la palabra *unicidad* por tratarse de un límite. Esto significa: la mismidad es la unidad de lo entendido únicamente, no del entender. Esto no excluye cierta reflexión por la que el entender es entendido. Pero el entender entendido carece de lo más intrínseco del entender, a saber: en cuanto entendido el entender no entiende. Ciertamente tal carencia no es absoluta, pues lo entendido en acto es imposible sin el acto de entender, pero es una carencia desde el punto de vista de lo que comparece, es decir, un límite. Entender y entendido no caben juntos en la situación de entendido si la reflexión no se sujeta al límite<sup>14</sup>.

14. Repito que actos y objetos no son intercambiables. Esto significa: 1) a cada acto corresponde por conmensuración un objeto; 2) por conmensurado, entender no es un hecho: Descartes se equivoca; 3) aunque conmensurado con el objeto, el acto no es objeto, no está presente como él; 4) la conexión de objetos —*ordo et conexio idearum*— requiere un acto: pero esta conexión no es la conjunción de acto y objeto; por tanto la conexión admite objetos, es decir, los da por pensados. Llamo a tal dar por pensado la *suposición* de objetos. La suposición de objetos es el límite; 5) es imposible que un objeto entienda —a otro—, por lo cual ninguna conexión lógica es un acto de entender y la conjunción del acto con su objeto no es un objeto; 6) la intelección de tal conjunción no es un acto, sino una reflexión de carácter habitual. Wittgenstein dice: «Acaba de tener lugar en mí el proceso de recordar no significa otra cosa que 'yo he recordado ahora'».

Nótese bien: para que volver a entender tuviera un significado nuevo respecto de la constancia del límite, sería menester entender entender, un entender que versara sobre el entender, pero no como entendido únicamente, sino haciendo comparecer su estar entendiendo. Ahora bien, el acto para el que lo entendido ya ha sido entendido es incapaz de comparecer de esta manera, es decir, no puede renovarse en sentido estricto ante sí. Se precisa otro acto, salvo que lo intelectual no se agote en actos conmensurados. Lo veremos al final.

El platonismo, el afán de inteligible, tiene hasta aquí una peculiar justificación. El ideal de la idea, la idea como máximo ideal del conocimiento, pasa por alto el límite. No se nota que el rendimiento contante y sonante en inteligibles no incluye al inteligir; es un rendimiento espléndido pero descompensado en su infinitud misma porque el inteligir que lo asiste se olvida; aunque no se queda atrás —esta descompensación es imposible—, no se incluye en él. El entender no es idea; entender el entender no es entender lo entendido, y, sin embargo, este es el rendimiento con que el idealista se conforma. Naturalmente, no es un mal conformar, pues el rendimiento no es escaso ni tampoco dudoso: lo menos que ha de decirse del entender es que entiende, por lo cual de ninguna manera es correcto definir el entender como un hecho. Más: por cuanto de algún modo el entender es reflexivo, su rendimiento no se agota con la idea, sino que alcanza la verdad<sup>15</sup>. Pero esto no es to-

(*Investigaciones filosóficas*, 306); «El acompañar a una sentencia con un proceso mental es lo que a veces llamamos *pensar*; pero este acompañamiento no es lo que queremos decir con 'un pensamiento'» (*ibid.* 352); «cuando digo 'ahora entiendo' porque ya he entendido, ¿cómo puede estar oculto el proceso de la comprensión Y si digo que está oculto, ¿cómo sé lo que tengo que buscar?» (*Ibid.* 153). Wittgenstein —recuérdese Menón 80d— está desorientado, o perplejo porque no sale del objeto. Pero justamente el acto de entender no aparece en el objeto. Wittgenstein ignora el conocimiento habitual.

15. Wittgenstein, que suele acercarse a estos temas titubeando o con reticencia, dice, por ejemplo, en el número 412 de su escrito *Sobre la certidumbre*: «Desde que ya sé ¿cómo podría no saber? Pero entonces es posible que estuviera considerando la oración «esta es mi mano» como una explicación —Erklärung— de las palabras «mi mano». Propongo esta glosa: el entender de ningún modo forma parte de lo entendido: no comparece, en

do. «Nullus potest cogitare se non esse, cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse» (De Verit. q. X, art. 7, ad 7). Cogitat-percipit. La diferencia terminológica es indicativa: el rendimiento inteligible de esta reflexión es la verdad, es decir, el juicio: pero el «percipere se esse» no es un juicio. Mantenerse en el entender no es el rendimiento intencional del entender, pero sin mantenerse en el entender notando lo inagotable de lo intelectual en la intención no cabe seguir entendiendo, es decir, la pluralidad de las operaciones conmensurantes. Por eso es de sumo interés el estudio de esta pluralidad.

Ahora bien, si se admite lo que acabo de decir, a saber, que sin mantenerse no cabe que el entender siga, en atención al mantenerse tal vez se logre separar el entender de lo entendido. Dicha separación, en tanto que no es una anulación del entender, y en tanto que es posible, debe llamarse abandono del límite mental. De esta posibilidad es solidaria, a mi modo de ver, la ampliación denominada distinción real de esencia y ser, y precisamente a ambos lados de la conjunción de lo intelectual y lo inteligible.

La objeción a tal propuesta es inmediata: ¿no es dicha separación un retroceso desde el acto a la potencia intelectual? Pues el entender en acto es lo entendido en acto. La indeterminación del *cogito* cartesiano, del puro pensar sin objetos, confirma, hasta cierto punto, la objeción.

Pero también es obvio el supuesto de la objeción. Se admite que la potencia intelectual es potencia del acto de entender en cuanto conmensurado con lo entendido en acto, o que fuera de este acto no es, en cuanto potencia, nada —sólo es potencia para esa conmensuración de actos—. Si es así, naturalmente no queda potencia alguna actualizable, ninguna posibilidad, para la ampliación aludida. Sin más, esa ampliación es imposible. También es obvio que si la unidad del conocimiento con el ser no trasciende la operación como acto, tal unidad no es *en* acto.

Es claro que un aristotélico no es coherente si desiste de la tarea de alcanzar el ser ante la fuerza de esta objeción. No es aris-

cuanto entender, como una nota de lo entendido. Pero lo que asegura la pureza del inteligible es el límite. Siempre lo entendido puede incrementarse, pero igualmente *ya* se tiene, y eso no se incrementa sino que es constante.



totélico aceptar una potencia intelectual de actos y nada más, o no admitir otro acto que la operación en acto. La inteligencia es también potencia de hábitos. Por lo pronto, de hábitos adquiridos. Añadamos en seguida que los hábitos intelectuales, a diferencia de las virtudes morales, se adquieren con un sólo acto. La filosofía moderna ha olvidado los hábitos intelectuales —las referencias a ellos son infrecuentes y triviales—. Por eso es tan objetivista la filosofía moderna y por eso el racionalismo es tan propicio al irracionalismo, y tan exclusivamente lógica su versión de la posibilidad.

Si los hábitos se adquieren en un sólo acto, ha de concluirse que a cada tipo de actos intelectuales corresponde un hábito o que los actos se especifican por los hábitos. Asimismo, para eliminar cualquier desestima del hábito, conviene añadir. *Primero*: que los hábitos se distinguen de los actos conmensurados con objetos, pues son perfecciones de la potencia intelectual en tanto que tal. Dicho de otro modo, los hábitos no se conmensuran con objetos, pero no por ello su valor de acto para la potencia es menor. El hábito es un acto de la potencia distinto de la operación. La potencia intelectual no es sólo potencia para la operación: no lo es en tanto que es capaz de hábitos. El hábito es la especificación de la potencia; es más íntimo a ella que la operación. Y por ello la potencia perfeccionada por el hábito incrementa su capacidad de seguir. La tesis es ésta: el seguir entendiendo no es posible sin los hábitos.

Por especificar la potencia, el hábito en su dimensión esencial. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia. Si la potencia es perfeccionada por los hábitos se capacita, decíamos, para nuevas operaciones. Pero como tal perfección es esencial, su rendimiento operativo no es la única característica del hábito. Y esto es lo *segundo* que hay que decir. La distinción entre lo intelectual habitual y lo intelectual operativo es muy neta y no implica inferioridad del hábito respecto de la operación, pues el hábito es condición de posibilidad de nuevas operaciones y algo más que una operación. Quizás el lenguaje illustre este asunto. Saber una lengua es asimilable a un hábito. Expresar una frase o escribir un libro es asimilable a una operación. La lengua y la literatura no son lo mismo; la literatura no agota el saber una lengua; aunque en ella la lengua es actual, no es su única actualidad. La

espinosa cuestión de los *Sprachspiele* tal vez pueda aclararse desde aquí.

Los hábitos intelectuales no se agotan en la operación, por cuanto abren lo intelectual a la libertad. No sólo la voluntad es libre; también lo es la inteligencia, aunque no sin hábitos.

Por otra parte, la noción de conocimiento habitual permite precisar la relación entre el llamado intelecto agente y la potencia intelectual. Me limitaré a una observación: si los hábitos permiten nuevas operaciones, habrá que concluir que no todas las operaciones son abstractivas. Y como el conocimiento de lo que no es meramente abstracto no puede atribuirse al entendimiento posible únicamente, los hábitos han de significar una continuación del *lumen intellectus*. En suma, el intelecto agente no sólo proporciona la especie impresa a la potencia, sino que se une a ella ya en acto según la operación. Así, por ejemplo, el hábito de los primeros principios es designado por TOMÁS DE AQUINO *habilitas intellectus agentis*.

En tercer lugar, los hábitos permiten la ampliación por los dos lados de la conmensuración de la operación con su objeto. Esto significa que no todo hábito intelectual es adquirido. La aludida distinción entre «cogitare aliquid» y «percipere se esse» implica que este último es un conocimiento habitual<sup>16</sup>. Claro está que desde este conocimiento habitual cabe proceder a un conocimiento actual; pero, comparado con el hábito, dicho conocimiento del alma es imperfecto: no es el alma, sino un accidente, y objetivamente no es la presencia del alma.

Los hábitos intelectuales adquiridos son necesarios para la metafísica; el hábito intelectual no adquirido es imprescindible para la Antropología.

En suma, la tesis es: el estatuto intelectual rigurosamente estricto del conocimiento del ser es habitual. La unidad de lo intelec-

16. Dice Tomás de Aquino: «en cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia» (*De Verit.* q. X, art. 8, c.). Y ello no requiere hábito adquirido, sino que en cuanto al conocimiento habitual el hábito es el alma: «El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no está, en cuanto a conocerse a sí misma, en el género de un accidente..., sino que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia sustancia» (*Ibid.*, ad 14). «La mente tiene conocimiento habitual de sí por el que conoce que existe» (*Ibid.* ad 1).

tual y el ser rige más allá de la operación intelectual. En la presencia del objeto conmensurada con la operación, en el límite de lo intelectual, el ser propiamente no comparece. El conocimiento del *esse* creado de las esencias no intelectuales es el conocimiento habitual del principio de no contradicción. El conocimiento del *esse* divino en cuanto Creador de dicho ser, y no del ser humano, es el conocimiento habitual del principio de identidad. El conocimiento de la esencia del hombre es el hábito no adquirido al que se ha aludido. El conocimiento del ser humano es el núcleo personal de aquella libertad imposible sin hábitos. El conocimiento de Dios en cuanto es mi Creador es el rendimiento culminar, sapiencial, de aquella observación según la cual lo entendido no entiende. Tal desarrollo es también asimilable a un hábito<sup>17</sup>.

En *cuarto* lugar ha de decirse que el conocimiento habitual es lo más propia y profundamente reflexivo de lo intelectual humano. Todo hábito es algo así como un *feed back* intrínseco, un rendimiento de la operación intelectual insospechado para el planteamiento que busca sólo en la línea de lo inteligible. El hábito es más reflexivo que las llamadas segundas intenciones, y hace superflua la noción de conciencia trascendental<sup>18</sup>.

En *quinto* lugar, el conocimiento habitual es más amplio que cualquier acto conmensurado con objeto, por lo cual es imposible conocer objetivamente la plenitud del hábito. Recurriendo a un término ya utilizado, el conocimiento habitual no *cabe* en el objetivo: lo desborda, por lo cual el empeño de encerrar el hábito en la presencia lo confunde o mezcla, como si, por así decirlo, a la presencia le faltara poder de resolución. En especial, el hábito de los primeros principios pierde en su objetivación el peculiar conectivo de los principios. Ello no es de extrañar, pues al hábito de ciencia le sucede algo semejante en su objetivación judicativa, aunque en este

17. Tomás de Aquino lo expresa así: «Al comenzar a tener uso de razón... lo primero que se le presenta al hombre para pensar es deliberar sobre sí mismo. Y en virtud de esa deliberación puede ordenarse al bien debido (S. Th., I-II, q. 89, art. 6 c.). «El hábito es aquello con lo que uno actúa cuando quiere (In Ethic. III, 6).

18. «Memoria intellectiva non differt realiter ab intellectu possibili, sed est habitualis *retentio* eius, cuius actu est intelligentia, quae oritur ex memoria sicut actus ex habitu» (S. Th., I, q. 79, art. 7; q. 93, art. 1, ad 3).



caso las consecuencias son menos graves. He tratado de este asunto en otros lugares.

Para terminar, propongo las siguientes tesis: la distinción entre el hábito de ciencia y el hábito de los primeros principios se corresponde con la distinción real de esencia y ser en el ámbito de la realidad no intelectual, con tal de que se discernan exactamente el principio de no contradicción y el principio de identidad. El principio de identidad trasciende dicha distinción. Con el hábito de ciencia se corresponde la esencia no intelectual, la cual se define como analítica causal, o análisis de un primer principio. A nivel objetivo, el conocimiento de dicha esencia es limitado en estos dos sentidos: *primero*, objetivamente se conoce la (causa) formal, no la analítica causal entera. *Segundo*, respecto de dicha esencia la presencia tiene una función que llamo de exención: la presencia sustituye al ser. Haber no significa ser: la operación inmanente no posee objetivamente el ser.

El conocimiento habitual del principio de no contradicción permite definir la esencia humana como «esencialización» del ser de lo no intelectual: la correspondencia humana con el *esse* creado no humano es la esencialización de dicho ser. Con otras palabras, dicho ser es esencial sólo en el hombre: fuera del hombre no es ninguna esencia, sino distinto realmente de ella. Asimismo, como la esencia humana es distinta realmente de su ser, el ser del hombre no es un primer principio. La esencia humana es superior a la analítica causal; se equipara esencialmente al ser de la criatura material, y el ser humano es superior a tal equiparación, la cual, por su parte, es posible por ello. De esta manera, siendo el hombre esencialmente la réplica del ser, el ser humano carece de réplica y ha de referirse a la identidad sapiencialmente.