

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Juan Carlos González Mérida

**La inmaterialidad del conocimiento
según Leonardo Polo**

Tesis de Licenciatura codirigida por:

Dr. Juan Fernando Sellés

Dr. Ángel Luis González

Pamplona, mayo de 2015

A todos los que me han ayudado
a situarme frente a la Verdad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
-------------------	---

CAPÍTULO I. LA INMATERIALIDAD DEL OBJETO CONOCIDO Y DE LAS OPERACIONES INMANENTES

COGNOSCITIVAS.....	11
---------------------------	-----------

A. La intencionalidad.....	11
-----------------------------------	-----------

1. El objeto conocido.....	12
----------------------------	----

2. Objeto e intencionalidad.....	16
----------------------------------	----

3. Insuficiencia de las categorías para hablar del conocimiento.....	20
--	----

4. ¿Qué es la intencionalidad?.....	23
-------------------------------------	----

B. La noción de acto y la inmaterialidad de las operaciones.....	27
---	-----------

1. La noción de acto.....	28
---------------------------	----

2. Características del acto de conocer.....	32
---	----

3. El problema de la activación del conocimiento.....	34
---	----

4. Una prueba de la existencia de Dios.....	36
---	----

C. Pruebas de la inmaterialidad del objeto conocido.....	39
---	-----------

1. La universalidad.....	39
--------------------------	----

2. La negación.....	42
---------------------	----

3. La nada.....	44
-----------------	----

CAPÍTULO II. JERARQUÍA COGNOSCITIVA: SENTIDOS, INTELIGENCIA Y HÁBITOS	49
A. Jerarquía e inmaterialidad	49
1. En el conocimiento hay distinción	50
2. La distinción es jerárquica	51
3. El conocimiento es superior a lo físico.....	55
4. Los tres grandes grupos de niveles cognoscitivos	57
B. Conocimiento sensible	59
1. Sentidos externos	60
2. Sentidos internos	65
C. La inteligencia	86
1. Activación de la inteligencia	89
2. Relación entre la inteligencia y el cerebro	90
3. Pruebas de la inmaterialidad de la inteligencia	92
D. Los hábitos intelectuales	96
1. Capacidad de pensar-se.....	96
2. Crecimiento irrestricto	98
E. Un apunte sobre el alma y la persona.....	99
CONCLUSIONES.....	101
BIBLIOGRAFÍA	105

INTRODUCCIÓN

El interés por este tema surgió de la admiración que me produjo caer en la cuenta de la inmaterialidad del color. Fue sin duda la lectura del primer tomo del *Curso de Teoría del Conocimiento*, de Leonardo Polo lo que me llevó hasta dicho descubrimiento. Luego, poco a poco la lectura de los escritos de este filósofo me ha ayudado seguir descubriendo cada vez más.

Al inicio dudaba sobre si el tema elegido era importante, o si, por el contrario, era accesorio e intrascendente para la filosofía. Ha sido en el transcurso de esta investigación que me he dado cuenta de la capitalidad del tema. La teoría del conocimiento es una disciplina troncal de la filosofía y resolver los problemas relativos al conocimiento humano es sumamente clave, porque señala el autor a estudiar que “la [aporía] más importante, aquella en la que encallan la mayoría de los filósofos y a partir de la cual se elabora la filosofía de Aristóteles, es la que Platón llama la ciencia en sí. [...] Aristóteles la afronta con la distinción potencia-acto”¹. Estas nociones se descubren en el conocimiento y en filosofía es importante advertirlas. POLO afirma que el descubrimiento más importante realizado por ARISTÓTELES es justamente la noción de *acto*².

Pienso que esto es suficiente para mostrar la gran importancia que tiene el tema que nos disponemos a abordar.

Desde el punto de vista histórico el tema tiene también su interés porque ha sido justamente en épocas de crisis, o de decaimiento de la inspiración por buscar la verdad, cuando se ha negado el carácter inmaterial del conocimiento. Aunque en el presente trabajo no se estudia el tema desde el punto de vista histórico más que tangencialmente, pienso que no está demás hacer un brevísimo apunte en esta introducción para valorar mejor la importancia del tema en la situación actual.

¹ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 3ª ed Pamplona: EUNSA, 2002, 189.

² *Ibid.*, 66-67.

Es ARISTÓTELES quien pone de relieve, de modo claro, que el conocimiento es inmaterial. PLATÓN a pesar de defender la inmortalidad del alma y hablar del mundo de las ideas, en cierta manera, da al conocimiento un estatuto empírico o material. Las escuelas posteriores (sofistas, eclécticos, escépticos, estoicos, epicúreos) suscriben filosofías de corte materialista. Esa es justamente una época de declive. Posteriormente, en la época patristica, el pensamiento cristiano pone nuevamente a la filosofía en la senda de la inspiración y búsqueda de la verdad gracias a la Revelación cristiana. En ese período histórico quien más influye no es ARISTÓTELES sino PLATÓN, pero no se duda en que el conocimiento es inmaterial porque en el hombre hay algo espiritual. Esto se defiende hasta la alta edad media. TOMÁS DE AQUINO es uno de los pioneros en reconocer la importancia de ARISTÓTELES en Occidente por lo que la inmaterialidad del conocimiento sigue “vigente”³ hasta esos siglos. Los seguidores del pensamiento tomista no han puesto en duda la índole inmaterial del conocimiento hasta nuestros días.

Poco tiempo después del Doctor Angélico, se da un giro en la filosofía, el cual comporta un oscurecimiento de la índole del conocimiento. Este declive quizás se puede atribuir a SCOTO y OCKHAM. Muchos filósofos modernos, sobre todo empiristas, pero también algunos racionalistas niegan la tesis que nos proponemos demostrar. Otro tanto se puede afirmar de la historia del pensamiento contemporáneo. Y en la actualidad no ha mejorado la situación, quizá ha empeorado. Las escuelas americanas más prestigiosas en filosofía siguen a pensadores que niegan toda inmaterialidad, y son desgraciadamente los más conocidos y los que más influyen. La excepción a esto son pensadores sobre todo del ámbito cristiano y quizá poco conocidos a nivel mundial. Hablar hoy en día de que el conocimiento es inmaterial es casi algo políticamente incorrecto, porque supone en cierta manera afirmar la espiritualidad y se piensa que esto responde a “prejuicios de fe” antes que a un descubrimiento racional. Lo curioso es que debido a prejuicios materialistas se niega, contra toda evidencia, la inmaterialidad del conocimiento. Es fundamental, por

³ La inmaterialidad del conocimiento siempre ha estado vigente porque corresponde a su índole real, no a lo que piense determinado filósofo. Nos referimos naturalmente a su reconocimiento.

tanto, difundir este gran y viejo *descubrimiento* para que la filosofía no se quede encallada como se ve que sucede en nuestros días.

No quiero alargarme más en esta introducción. Pero no quiero acabar sin antes explicar sumariamente la metodología usada y la estructuración del trabajo.

Respecto a la metodología puedo decir que se han revisado todos los libros publicados por el autor, realizando una búsqueda sistemática relativa al tema que nos compete y se han estudiado todos esos textos para incluir en el cuerpo del trabajo los que me parecían más relevantes y que fundamentan lo que se quiere decir en el mismo.

Por otra parte, respecto al esquema general del trabajo se han seguido los axiomas declarados por el autor, como guías fundamentales en la exposición. Efectivamente, don Leonardo POLO desarrolla su exposición de la *Teoría del Conocimiento* de manera axiomática, esto es, a partir de proposiciones evidentes. Ciertamente y él lo reconoce, caer en la cuenta de la evidencia de dichas proposiciones no es tan sencillo⁴. En la misma medida en que se contempla el propio conocimiento es como se esclarece la evidencia de dichos axiomas, ya que no tenemos otra manera de conocerlo (directamente) que ejerciéndolo. Una vez caídos en la cuenta de la evidencia de los axiomas ya no hay posibilidad para cualquier afirmación que los contradiga, porque cualquier crítica al conocimiento es una crítica a la verdad y cualquier crítica a la verdad es una autocrítica.

Como se verá, el esquema o índice de esta investigación se basa en los axiomas declarados por el profesor de Navarra. Estos constituyen el esqueleto o columna vertebral y nuestro propósito en esta investigación es mostrar su evidencia y su relación con la inmaterialidad.

En el *primer capítulo* trataremos de explicar las nociones fundamentales sin las cuales no es posible entender el conocimiento. Entre ellas tenemos la noción de *intencionalidad*, *objeto conocido*, *acto* u *operación*. El

⁴ Explicando la noción de acto, la cual se descubre primeramente en el conocimiento, el autor afirma: "Acto-potencia es un par de espléndidas nociones, pero difíciles de entender. Las nociones con las que se resuelven las grandes aporías no son fáciles", POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 67.

último apartado lo dedicaremos a algunas pruebas de la inmaterialidad de los objetos conocidos.

El *segundo capítulo* versa sobre la distinción de los distintos niveles cognoscitivos. Y luego de mostrar que en el conocimiento la distinción debe ser *jerárquica* pasamos a estudiar a grandes rasgos cada uno de esos niveles, empezando por los inferiores para ir subiendo en la escala hasta esbozar sucintamente el nivel culminar.

Espero haber suscitado el interés por el tema y espero también que la lectura del presente trabajo sea de provecho para sus lectores.

Por último, deseo agradecer a la Facultad Eclesiástica de Filosofía, en particular al Decano y los profesores, porque me han brindado la oportunidad de desarrollar esta investigación. También, y de un modo especial, quisiera agradecer al director de esta investigación el Dr. Juan Fernando Sellés por el atento seguimiento que ha prodigado y por sus valiosas observaciones, otro tanto refiero al codirector el Dr. Ángel Luis González.

CAPÍTULO I

LA INMATERIALIDAD DEL OBJETO CONOCIDO Y DE LAS OPERACIONES INMANENTES COGNOSCITIVAS

A. LA INTENCIONALIDAD

ARISTÓTELES empieza, la que quizá es su obra más importante, diciendo que “todos los hombres por naturaleza desean saber”⁵. Quizá al leer esta frase nos vienen a la mente muchas cosas que quisiéramos saber, cosas relativas a la naturaleza, a los astros, al arte, a las ciencias sociales; en fin, a las ciencias en general. Pero posiblemente sin una actitud especialmente filosófica no nos detenemos a pensar cómo es que conocemos todas esas cosas. Es verdaderamente sorprendente caer en la cuenta de que tenemos conocimiento de muchas cosas. Pienso que el asombro es una buena actitud ante al conocer humano.

En el desarrollo de las siguientes páginas nos proponemos indagar acerca de la naturaleza de esta maravillosa capacidad humana. Intentaremos comprender mejor qué significa conocer y de qué índole es el conocimiento humano, pero sobre todo nos interesa mostrar su inmaterialidad, punto central de todo conocer, que hoy está en tela de juicio.

Antes de empezar con el tema vale la pena detenerse en una cosa relativa al conocimiento y que nos permite cierta ventaja en nuestro estudio, esto es, que no es posible negar que tengamos ideas. A lo largo de la historia de la filosofía se han puesto en duda muchísimas cosas. Así, se ha negado, por ejemplo, la materia (BERKELEY), la verdad (NIETZSCHE), lo inmaterial⁶, la espiritualidad, etc.

⁵ *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2000, 980a 1.

⁶ En la historia han existido muchos filósofos de corte materialista: DEMÓCRITO, HUME, NIETZSCHE, MARX, COMTE, SARTRE, etc.

Pienso que ningún filósofo en la historia ha negado que tengamos ideas. Incluso DESCARTES, que dudó de todo y, tras su duda, aunque su primera conclusión fue el *sum*, no pudo dudar de que dudaba y, por tanto, dudaba “de algo”, porque dudar “de nada” no es dudar. Ese “algo” de lo que dudó es una idea, es “algo pensado”.

Una cosa es que no se pueda negar que tengamos ideas, y otra bien distinta es si las ideas que tenemos se corresponden o no con la realidad. Aquí comienza uno de los grandes problemas filosóficos. Puedo imaginar que los primeros filósofos, desde tiempos remotos se harían esa pregunta, a saber, si lo que tenemos en mente es “realmente” así fuera de ella. Es decir, que si lo que yo tengo en mi cabeza corresponde con eso que veo, siento, pienso, etc. Quizá es mejor formularlo de manera más precisa: ¿en qué medida la idea que tengo de una cosa corresponde con su realidad extramental? Aquí entramos de lleno en nuestro tema. Y la respuesta a la pregunta anterior nos lleva a abrir este capítulo con una noción clave en teoría del conocimiento, que es la que responde a la pregunta planteada, esta es, la noción de *intencionalidad*⁷.

La pregunta que debemos resolver ahora es: ¿qué es la *intencionalidad*? Y, por tanto, ¿qué tiene que ver esta con la *inmaterialidad* del conocimiento, la cual es el centro de este estudio? Vayamos por pasos. Primero vamos a responder a la primera cuestión, la cual nos llevará como de la mano a la segunda.

1. *El objeto conocido*

Para abordar el tema de la intencionalidad, es conveniente comenzar por lo que decíamos que es innegable, esto es, que tenemos ideas. A eso que comúnmente llamamos *idea* se llama, en términos filosóficos, *objeto conocido*, o simplemente, *objeto*.

⁷ Existen estudios recientes acerca del tema. Cfr. por ejemplo: FORRAI, G. y KAMPIS, G., *Intentionality: Past and Future*, Brill Academic Publishers, 2005. ROSENTHAL, D. M., «Intentionality», *Midwest Studies In Philosophy* 10 (1987) 151.

La intencionalidad está en íntima relación con el objeto. Nuestro autor en estudio, Leonardo POLO, afirma que “el objeto es intencional”⁸. No podemos separar la noción de *idea* de la *intencionalidad*. Hablar de objeto es hablar de intencionalidad.

El objeto es lo conocido de la realidad en tanto que conocido. Y eso que se conoce de lo real (el objeto) es la *forma*. Con otras palabras: “el conocimiento siempre es posesión de *formas*”⁹. Las *ideas* son *formas*. La noción de *forma* viene de *idea*, *eidos* en griego¹⁰.

Con esto nos damos cuenta que nuestro conocimiento tiene que ver con una de esos fecundos descubrimientos de los antiguos pensadores griegos, la noción de *forma*¹¹. Esta noción no se suele explicar, al menos heurísticamente, sin la noción de materia. Se trata de la «teoría hilemórfica»¹²: las realidades físicas poseen múltiples causas o principios. Entre estas están la *causa material* y la *causa formal*, las cuales son *con-causas* que explican en parte la constitución de lo material.

Son muy pocos los filósofos a lo largo de la historia que han negado la materialidad, entre ellos Berkeley. Pero, sin duda, son muchos más, incluso en nuestra actual época, que han negado que exista algo más que la materia. Por esto, hay que empezar por explicar, aunque brevemente y de modo filosófico, la materia, pues esto nos permitirá abordar el tema de la inmaterialidad del conocimiento. Vamos primero a entender la noción de materia para luego vislumbrar qué estamos negando cuando decimos que el conocimiento es *inmaterial*.

Es ARISTÓTELES quien da cuenta, en una teoría completa, de que la realidad física solo se explica a la luz de la tetra-causalidad. Estas causas son: *material*, *formal*, *eficiente* y *final*. Ya otros filósofos habían tratado de

⁸ Según la axiomática poliana esta afirmación corresponde al axioma lateral F como aparece en: POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 3ª ed Pamplona: EUNSA, 2006, 41.

⁹ *Ibid.*, 152.

¹⁰ “La palabra eidética viene de «eidos», que significa objeto visto. POLO, L., *Ayudar a crecer: cuestiones de filosofía de la educación*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2006, 144.

¹¹ “FEDÓN. —En la medida que me acuerdo, después de que se convino esto con él y que se quedó en que cada una de las Ideas existe y que todo lo demás, al participar de aquéllas, recibe de ellas su propio nombre”, EGGERS LAN, C., *Fedón: Platón*, Argentina: Eudeba, 2010, 102a.

¹² Cfr. por ejemplo: *Metafísica*, 934a – 934b.

esto, pero se quedaban únicamente con alguna o algunas causas. Pero si falta alguna, no es posible dar cuenta cabal de lo real físico¹³.

Parece, pues, que para entender el conocimiento es necesario dar cuenta antes de lo material y reparar en estas nociones fundamentales. Así, partimos de lo que es más evidente, o mejor dicho, más “accesible” para nosotros; de esta manera podremos luego caer en la cuenta más fácilmente de las evidencias del conocimiento.

Nuestro conocimiento, en primera instancia, se dirige hacia las cosas, no hacia sí mismo. En efecto, es necesario hacer un esfuerzo filosófico por “contemplar” nuestro conocimiento. Porque sin esta actitud nos quedamos siempre (que es lo más natural), “dirigidos hacia lo exterior”, pero así no “escapamos” de los “objetos” pensados. Los objetos pensados son nuestras ideas, que son de diverso tipo. A las del primer nivel de la razón, las primeras que aparecen en ella, los pensadores clásicos las llamaron *abstractos*. Conocemos ideas, abstractos u objetos. Pero estos son aspectuales respecto de las cosas reales, es decir, no nos muestran enteramente el ser de las cosas. Por tanto, cabe decir que solo con objetos pensados es imposible, si no se tiene un método adecuado, acceder a conocer lo real en cuanto real, es decir, sin las limitaciones aspectuales que ofrece el objeto pensado. Si no se tiene un método gnoseológico para ir más allá de lo físico en cuanto pensado, no alcanzamos la realidad física *qua* realidad física. O sea que, si bien constantemente estamos volcados hacia fuera, es pertinente que nos demos cuenta de que, por acceder primeramente a la realidad extramental mediante ideas, podemos quedarnos en las ideas y atenernos a ellas. De hacerlo, nos quedamos en ideas y no estamos conociendo lo real en cuanto real. Simplemente lo apuntamos, porque queda fuera de los objetivos de este trabajo resolver esta cuestión, pero me parece interesante notarlo, ya que nos estamos ocupando precisamente de las ideas u objetos del pensamiento¹⁴.

¹³ Cfr. COPLESTON, F. C., *Historia de la filosofía*, 4ª ed Barcelona [etc.]: Ariel, 1994, 293ss.

¹⁴ A esto que estamos haciendo referencia es a lo que POLO le llama “límite del pensamiento”. Esto está relacionado con el conocimiento objetivo o de objeto. En palabras suyas límite es “cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo, y que se oculta en la misma medida en que el pensamiento se objetiva”, POLO, L., *El acceso al ser*, 2ª ed Pamplona: EUNSA, 2004, 9-10. Precisamente su gran descubrimiento estriba en abandonar este límite. Para profundizar en este *método* se puede acudir a: GALLARDO,

Volvamos a las causas. La «teoría hilemórfica» explica los cambios físicos. Por ejemplo, se explican los cambios *accidentales*: en ellos una misma cosa no deja de ser “lo que es”, pero a la vez cambia. También existe otro tipo de cambios que son más *esenciales*, en los que la mutación hace que la cosa deje de ser “lo que era” y pase a ser otra cosa. En este último caso la forma cambia, pero la materia persiste. La materia (*causa material*) nunca existe físicamente sin forma (*causa formal*), porque la materia es lo potencial y la forma es lo activo, y la realidad física es una composición de potencia y actividad. La forma le da su perfección a la materia¹⁵. Una forma, por ser acto, puede existir al margen de lo material; en cambio, una potencia es inexistente sin un acto que la actualice. Así pues, el conocimiento está relacionado principalmente con la noción aristotélica de forma, que en la teoría de causas se llama *causa formal*¹⁶.

Teniendo en cuenta lo que precede es fácil darse cuenta de que para estudiar nuestro conocer se necesita, si se permite la expresión, “mucha filosofía”, porque no se trata solo de “ver” hacia fuera, sino que hay que “mirar” hacia dentro. Por eso POLO sostiene que el mejor nombre que

H. E., *El límite del pensamiento: la propuesta metódica de Leonardo Polo*, Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA, 2000. PIÁ TARAZONA, S., «Sobre el límite mental: En torno a ‘El límite del pensamiento: La propuesta metódica de Leonardo Polo’ de Héctor Esquer Gallardo», *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo* 3 (2001) 177–85. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber (Iª y IIª parte)», *Límite* 2 (2007).

¹⁵ "El alma es poseída materialmente por la materia a la que está unida. En la materia tenemos el principio *in quo* y el principio *ex quo*. Según este carácter principal de la materia ella es capaz de poseer, de sustentar la forma y de incorporarse, por así decirlo, al ser. A esto se le suele llamar también posesión natural o posesión material de formas, en atención al modo en que se poseen las formas en el mundo físico, en el de la naturaleza tomada en términos generales". POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2009, 103.

¹⁶ Esto no debe inducir a pensar que todo conocimiento es conocimiento de la causa formal. Nuestro conocimiento es más limitado, conocemos, por decirlo así, “aspectos de la causa formal”. Considero que escapa al propósito de este trabajo, por su brevedad y generalidad, explicar los alcances de cada acto cognoscitivo. Además, en el conocimiento no se da una causación porque esta es de índole material como bien se explica en el Capítulo II de SELLÉS, J. F., *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1995.

encuentra para esta ciencia es el de «teoría del conocimiento»¹⁷, que significa contemplar cómo conocemos, y esto solo es posible hacerlo en primera persona, porque “el conocimiento humano se constata en cuanto que se ejerce”¹⁸.

Pero como no es nuestro objetivo estudiar la «teoría hilemórfica» de ARISTÓTELES, o toda la filosofía precedente, sino la inmaterialidad del conocimiento tal como la entiende Leonardo POLO, volvamos al hilo argumental del *objeto* conocido y de su *intencionalidad*.

2. *Objeto e intencionalidad*

El objeto es intencional: “La objetividad se convierte con la intencionalidad”¹⁹. O sea, que en la medida en que se hable de objeto, se habla de intencionalidad. El conocimiento es intencional. Esto quiere decir que lo conocido es completamente remitente a la realidad física, aunque su referencia sea parcial, es decir, no sea un conocimiento completo de ella²⁰. La etimología de este término viene de *intentio*, que quiere decir “tender hacia”²¹. En el conocimiento existe un “tender hacia”, una tensión para lograr el objetivo. Esto exige una direccionalidad y un fin claro hacia el cual apunta. Tal dirección corre a cargo de lo conocido, del *objeto*, no del *acto* de conocer.

Esa intención de fin en el conocimiento es algo *ya* logrado²². No cabe el término medio, porque o está *ya* logrado o no lo está en absoluto. Se conoce *ya*, o no se conoce. Entre conocer y no conocer no hay medio. Esto es la noción de *acto*, la cual expondremos en el siguiente apartado de este capítulo, cuando hablemos de la operación o acto de conocer.

¹⁷ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 14.

¹⁸ *Ibid.*, 24.

¹⁹ *Ibid.*, 41.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 76.

²¹ Del latín *intendo* o *intentio*. Cfr. estas voces en: SEGURA MUNGUÍA, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid: Ediciones Generales Anaya, 1985, 371.

²² Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 76.

Ahondemos más en la equivalencia entre objeto conocido e intencionalidad para que quede más claro. Polo indica que “el objeto es la intencionalidad pura, o mejor, la pura intencionalidad o sólo intencionalidad”²³. Por tanto, toda idea se refiere a algo, es enteramente remitente a lo real de donde se ha abstraído, si de un abstracto se trata.

El fin hacia el cual está en tensión el objeto conocido es hacia la forma de una cosa real —física—, cuando se trata de conocer cosas físicas, porque —como veremos más adelante— también es posible conocer lo que no es físico o material.

También el conocimiento sensible posee *formas*, y éstas, en cuanto conocidas, están “desmaterializadas” y son remitentes a las realidades físicas²⁴. Por esto, se puede describir el conocimiento como posesión intencional de una forma²⁵.

Si no añadiésemos lo de intencional a esa descripción caeríamos en un platonismo. Se trataría de una “forma en sí”. Pero una forma “en sí” no puede estar en ningún mundo aparte, porque si no está —como decía ARISTÓTELES— en el *noús*, es una forma “realizada”, unida a la materia²⁶. Ésta es una de las más grandes críticas, si no la mayor, que ARISTÓTELES realiza a PLATÓN²⁷. No existe el mundo de las ideas. Ese mundo de ideas, aparte o separado de una mente, es decir, el de las *ideas en sí*, tiene que ser el de una idea o forma con estatuto real. No se distingue de las realidades físicas, porque estas son *en sí*. En suma, PLATÓN *realiza* las ideas. Con esto cabe preguntarse: “¿dónde está la idea de caballo? ¿En el cielo? No, porque entonces sería real *extra-mentem*, y sería generativa. Si la idea de caballo está en mi mente, es poseída por el acto de pensarla; la idea de caballo no engendra; la idea no es efectiva en tanto que está en la mente”²⁸.

²³ *Ibid.*, 102.

²⁴ *Ibid.*, 197.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 120. Cfr. también la introducción de CALVO MARTÍNEZ, T. a ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978, 120.

²⁶ “Lo conocido *qua* conocido no es real”, POLO, L., *Curso de teoría I*, 228.

²⁷ Cfr. *Acerca del alma*, 429a25ss.

²⁸ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 77.

Como indica POLO en su *Introducción a la Filosofía*, el problema del conocimiento planteado de la manera en que lo hace PLATÓN es irresoluble, puesto que “una *inseidad* no conoce otra *inseidad*”²⁹. Con esto no es que esté negando que haya *inseidades*³⁰, cosas en sí o sustancias, sino que lo que se niega es que éstas sean, como tales, exteriores al conocimiento. Una idea no puede ser *en sí* ni tampoco puede serlo un acto de conocer³¹.

La solución que propone ARISTÓTELES es genial: el *tópos* de las ideas es el *noús*³². No hay más alternativa, una forma, o es *en sí*, y por tanto, formalizando lo material (esto quiere decir que está en unión con-causal con la materia), o está en la mente³³ de manera inmaterial. Por eso,

“el modelo platónico de la idea en sí es sustituido por el modelo hilemórfico de la idea, de la forma en materia, de la forma cuyo *in qua* es la materia. Ese es el estatuto que, según ARISTÓTELES, corresponde a una idea en tanto que está fuera de toda mente”³⁴.

En efecto, por un lado, las *inseidades* reales están separadas, porque son sustancias, y las sustancias tienen en propio la separación para poder subsistir; no hay subsunción de una en otra. Pero “si la realidad es en sí y el *noús* es *en sí*, como las *inseidades* están separadas, no hay relación posible entre ellas”³⁵. Por tanto, según este modelo no cabe conocimiento de lo real.

Entre *inseidades* puede haber “eficiencia” o influjo causal, porque una piedra real puede matar a un animal. Sin embargo, en el conocimiento ocurre algo diverso. Una piedra pensada está en relación con la piedra real (el objeto es intencional), pero en este caso no hay eficiencia: una piedra pensada no daña a nadie, ni al conocerla la “realizo”. La eficiencia (*causa eficiente*) es de tipo físico, mientras que la intencionalidad no lo es. Se observan, por tanto, diferencias entre lo material y el conocimiento.

²⁹ *Ibid.*, 70.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 77.

³¹ “De ninguna manera se puede admitir que el acto de conocer sea incomunicado... Ni el pensar ni lo pensado son en sí”, *Ibid.*, 71.

³² El *noús* se puede traducir por lo que llamamos “mente o inteligencia” en lenguaje coloquial. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 120.

³³ Por supuesto que decir que “está en una mente” no indica lugar físico.

³⁴ POLO, L., *Curso de teoría I*, 50.

³⁵ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 189.

La relación entre el objeto pensado y lo real se llama *intencionalidad* o *relación intencional*. Esta relación es distinta del influjo que puede haber entre dos cosas materiales (*inseidades*). Una conclusión que podemos obtener de lo dicho hasta ahora es que el *noús* o mente – como le llamamos coloquialmente – no puede ser una *inseidad*. Porque tendríamos el problema que le surgió a PLATÓN de cómo se relacionan las formas entre sí, a saber, la relación de forma “realizada” con nuestra mente o con la forma *en* ella.

Para notar la importancia de este problema es conveniente citar un párrafo genial del autor que estamos estudiando, porque en pocas líneas centra el problema y describe cómo lo han intentado resolver los antiguos griegos, y recoge también distintas posturas más recientes.

“Como ya señalé, es claro que no todas las aporías son del mismo rango. En el *Teetetos* y en el *Parménides* se plantean varias. La más importante, aquella en la que encallan la mayoría de los filósofos y a partir de la cual se elabora la filosofía de Aristóteles, es la que Platón llama la ciencia en sí. Parménides sostenía que lo mismo es ser y pensar. Platón recoge y cuestiona dicha sentencia: ¿cómo pueden ser lo mismo si cada uno de ellos por separado es en sí? Si cada uno es en sí y las inseidades son incommunicables, el conocimiento queda en blanco (otros dirán que aislado de la realidad; innatismo, nominalismo, representacionismo, teoría del espejo o de la autorreferencia, etc.). Platón trata de resolver la dificultad con la noción de *koinonía*. Aristóteles la afronta con la distinción potencia-acto. *Noús* en acto significa acto posesivo. La operación de conocer en cuanto posesiva es señalada al decir que cuando se ve, se tiene lo visto, o cuando se piensa, lo pensado; eso es acto, *práxis teleía*”³⁶.

Esta cita tiene mucho contenido temático. Por ahora es pertinente fijarse en que PLATÓN apela a la noción de *koinonía* que se puede traducir por *participación*. Pero como esto tendría que estar en un plano “súper ideal”, para poder aunar a las diversas ideas, la solución “se le escapa de las manos”, porque se va a un plano místico. La filosofía en ese caso ya no es “intelectual” sino mística³⁷. El elemento platónico unificador, que a veces es llamado *Bien* y otras *Uno* está más allá de las ideas. No puede

³⁶ Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 189.

³⁷ Es la vía que siguió PLOTINO. El Uno es místico no es idea, no es cognoscible. Cfr. *Ibid.*, 68.

ser una idea, porque si lo fuese, no habría relación posible entre las ideas y la mente.

Si ese elemento unificador fuese una idea, se abriría un proceso al infinito, porque ¿cómo se relacionaría el *noús* con las ideas? Entre el *noús* y las ideas habría una segunda idea (unificadora), pero entonces, ¿cómo se une esa segunda con la primera y con el *noús*? El problema queda sin resolver. Habría que acudir a una tercera y cuarta idea que unificase las dos anteriores con el *noús* y así sucesivamente. Sería una solución que no solucionaría nada. La solución adecuada es la aristotélica, y estriba en la noción de *acto*. Es el *noús* mismo quien se encarga de “hacerse” con las ideas, de poseerlas. Más adelante nos ocuparemos de la noción de *acto*.

Las *inseidades* son propias de lo material, de las *sustancias*³⁸. La noción de *sustancia* es propia de la realidad física³⁹. Las reflexiones que venimos haciendo nos dan pie para advertir que el conocimiento, al no ser de índole material, como se va vislumbrando, no es posible explicarlo con las categorías que se aplican a lo físico. Ahí radica una dificultad para hablar del conocimiento, y es que nuestro lenguaje no es apto para describirlo porque el lenguaje, que es físico, está hecho para referirnos a lo físico.

3. *Insuficiencia de las categorías para hablar del conocimiento*

Se ha indicado que el conocimiento no puede ser una cosa en sí. Ni el objeto conocido ni el *noús* pueden ser cosas en sí o *sustancias*. En el tomo

³⁸ "Aristóteles fue el primero en fijar el concepto metafísico de *sustancia*; es en su crítica al universo eidético de Platón cuando pone el acento en las *sustancias concretas del mundo físico*. Declara entonces que el sentido de la noción de *sustancia* es ser aquello que *nunca se predica de otra cosa ni puede hallarse en otra* (vid. *Categorías*, 5, 2, a 11). En consecuencia, los géneros y las especies reciben el nombre de *sustancias segundas*. A partir de ahí, puede establecerse que *sustancia* se dice en dos sentidos principales. Primero, como el sujeto último que no se predica; y, segundo, como el ser que tiene *carácter propio y separable*, como lo es la forma de cada ser (vid. *Metafísica*, V, 8, 1017 b, 10-25). En *Metafísica* VII, 3, 1029 a, 1, el Estagirita declara que el sentido fundamental de la *sustancia* es el ser el primer sujeto; y *se refiere principalmente al compuesto de materia y forma*". (las cursivas son nuestras). Voz «sustancia» en: GONZÁLEZ, Á. L., *Diccionario de filosofía*, Pamplona: EUNSA, 2010.

³⁹ *Ibid.*

II de *Curso de Teoría del Conocimiento*, POLO afirma explícitamente: “lo intencional no es asimilable a la sustancia”⁴⁰; una página más adelante sostiene también que “la inteligencia no puede ser sustancia”⁴¹.

Con base en la doctrina poliana ¿qué podemos decir al respecto? ¿Existe otro estatuto para el conocimiento o debemos quedarnos anclados al esquema de las categorías? Veamos que dice nuestro autor. Si la inteligencia no es una sustancia, entonces, “¿de aquí se sigue que sea un accidente, esto es, que sea pertinente acudir al esquema de las categorías?”⁴². Si no nos detuviéramos en este punto podríamos caer en el error de afirmar que sí. Porque, siguiendo un burdo aristotelismo diríamos: lo que no es “en sí”, es “en otro” o no es en absoluto. Lo que no es sustancia es accidente, no hay más posibilidad, si nos aferramos al esquema de las categorías.

Sobre si la inteligencia puede ser sustancia, ya ha quedado claro que POLO lo niega. Pero veamos por qué lo hace. Refiere lo siguiente respecto a la opinión de otros autores:

“se dice que el alma humana es sustancia porque no se limita a ser forma sustancial del cuerpo. Se dice que la inteligencia es un accidente del alma en cuanto sustancia (no un accidente de un compuesto hilemórfico), y se añade: si la inteligencia fuera sustancia, sería el alma misma, en cuyo caso el alma sería el acto de inteligir increado, la identidad ser-inteligir”⁴³.

Si fuera así, continúa diciendo más adelante, como intelectual e inmaterial se convierten⁴⁴, no habría posibilidad que inmaterial en *acto* —sustancia— fuese al mismo tiempo intelectual en *potencia* —facultad—, pues no podemos afirmar que algo sea *acto* y *potencia* a la vez y en el mismo sentido. El acto intelectual es inmaterial, pero no es sustancia y tampoco lo es el alma.

⁴⁰ *Curso de teoría del conocimiento*, II, 4ª ed Pamplona: EUNSA, 2006, 126.

⁴¹ *Ibid.*, 127.

⁴² *Ibid.*, 126.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Vemos que una excepción a esta afirmación es la *voluntad*, la cual es una *potencia inmaterial* pero no es cognoscitiva.

Y finalmente viene a decir que para explicar las nociones y relaciones entre alma y cuerpo (como compuesto hilemórfico) y la inteligencia como facultad del alma, el esquema de las categorías es inadecuado. Con sus palabras:

“En tanto que el alma y la inteligencia son principiadas por el *esse*, pero de distinto modo, puede decirse que el alma es sustancia y la inteligencia no, sino una facultad —potencia—. Ahora bien, en tanto que informa el cuerpo, el alma no es sustancia (la sustancia es el compuesto). Cabe sostener que el alma no es forma del cuerpo sin la inteligencia y, a la vez, que la inteligencia no es una sustancia. En tanto que el alma no es forma sustancial sin la inteligencia, esta última no es una facultad del compuesto, pero alude al cuerpo de acuerdo con su carácter de facultad. En tanto que alude al cuerpo sin ser una facultad orgánica, resalta más su potencialidad, *la improcedencia del esquema de las categorías para el caso*, y su principiación por el *esse*. Por ser la facultad cognoscitiva superior, la inteligencia juega en el hombre como principio de las facultades cognoscitivas orgánicas (según Tomás de Aquino). Insisto: la complementariedad de la inteligencia se funda en el *esse*”⁴⁵.

Como mencionamos al final del apartado anterior, el esquema de las categorías, al aplicarse con corrección a lo estrictamente material, es insuficiente para explicar lo que no tiene esta índole, porque “el ente en cuanto verdadero es inmóvil e inmaterial, y en cambio el orden predicamental se refiere ante todo a lo móvil y a lo material”⁴⁶. Fundamentar esto con precisión y amplitud requiere un estudio más completo, pero aquí simplemente señalamos que POLO ve la insuficiencia de dicho esquema⁴⁷.

Como colofón final del presente apartado, mencionamos resumidamente lo que indica SELLÉS en su trabajo *Hábitos y virtud III*, en algunas páginas que tienen relación con el tema que estamos tratando. Allí viene

⁴⁵ POLO, *Curso de teoría II*, 128. (El formato en la cita es mío).

⁴⁶ POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2008, 142-143.

⁴⁷ La justificación de esta tesis, apunta el autor, se debe desarrollar con base en los axiomas de teoría del conocimiento, sobre todo con el axioma D, que dice que nuestro conocimiento no tiene límite. Además, se puede encontrar un estudio detallado al respecto, en el capítulo II de SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*. Allí se muestra que el conocimiento está al margen de las causas (porque son de orden físico), y de los accidentes o categorías.

a decir que los medievales descubrieron perfecciones que son *transcategoriales* y *trascendentales*, es decir, que van más allá de las categorías; trascienden lo intramundano o empírico. Los trascendentales los conocemos gracias a cierto nivel cognoscitivo llamado *hábito de los primeros principios*. Descubrimos, por tanto, el ser, la verdad, el bien y la belleza. Descubrir los trascendentales significa que hay en nosotros una apertura irrestricta a lo real. Esto lo logra el conocimiento solo si conoce más allá de las categorías físicas⁴⁸.

Se ha dejado más o menos abierta la posibilidad de afirmar si el conocimiento puede ser un accidente, aunque ya afirmamos que no es sustancia, y esto da pie para pensar en que no es posible. SELLÉS también tiene otro estudio detallado basado en la gnoseología de Tomás de Aquino donde analiza una por una las categorías y se pregunta si alguna de ellas consta en el conocimiento. La respuesta es que el conocimiento se da sin ninguno de los accidentes⁴⁹. Por tanto, el conocimiento se da al margen de ellos.

4. ¿Qué es la intencionalidad?

En múltiples ocasiones nos hemos referido ya a la *intencionalidad*, y aunque la hemos explicado en cierta manera, se ve conveniente ahondar más en ella. Como hemos dicho anteriormente, al conocer se posee *ya* una forma. Esa forma está en relación con lo conocido en la realidad. Por eso se puede definir el conocimiento como “la posesión inmaterial e intencional de una forma”⁵⁰.

El *objeto* conocido o forma es pura *remitencia*. Se agota “enviando” a lo conocido. Ya que “se conoce lo que se conoce y en modo alguno algo más u otra cosa”⁵¹. Esto es así porque la nada estrictamente es incognoscible. Si el objeto no fuese enteramente remitente, entonces habría algo distinto que lo conocido. ¿Qué podría ser esto? Respuesta: nada. Porque

⁴⁸ Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud III*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 62-63 y 79-80.

⁴⁹ Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, cap. II.

⁵⁰ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 103.

⁵¹ POLO, L., *Curso de teoría I*, 97.

la operación, la cual “se hace” con la forma y de la que nos ocuparemos más adelante, no hace otra cosa que formar el objeto “a partir de lo real”. En esto radica la abstracción. Y como lo que se dispone a conocer es totalmente indeterminado, por eso mismo no añade nada al objeto que no sea formar el objeto *de* la cosa conocida en tanto que conocida. TOMÁS DE AQUINO dice que el ser de la cosa es causa de la verdad del entendimiento⁵², pero la verdad está, en primera instancia, en lo conocido; es el mismo objeto intencional, el cual es la referencia de lo mental a lo real.

Lo conocido está en la cosa, pero de modo distinto a como está en el conocimiento. El objeto es la *posesión inmaterial*⁵³ de la forma real que se encuentra realmente en la cosa, aunque ciertamente no se conoce la “entera” forma de lo real⁵⁴.

Para comprender mejor la *intencionalidad* sirvámonos de los ejemplos o metáforas de lo físico que utiliza POLO.

El objeto es como un símbolo porque no se queda en sí, sino que “permite transitar a otra cosa”⁵⁵. Es oportuno notar que los símbolos son de índole física o práctica, por eso no son ejemplos del todo adecuados para explicar la intencionalidad, pero no tenemos otra manera de ejemplificarla.

En el lenguaje se utilizan símbolos que nos remiten a las realidades a las que se refieren. El lenguaje es lo más remitente del mundo físico. Aun así, como bien señala SELLÉS, “conocer es *más* que el lenguaje, porque lo

⁵² “Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. *Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus.* Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q.16 a.1 ad 3.

⁵³ “Se entiende por posesión inmaterial de una forma a aquella posesión de una forma en la que el sujeto no es la materia”. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 103.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO dice que “en una mosca hay más realidad que en la mente de todos los filósofos”, POLO, L., *La libertad trascendental*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 22.

⁵⁵ POLO, L., *Curso de teoría I*, 102.

pensado es *enteramente remitente*. La diferencia que hay entre los lenguajes y el conocer estriba en que lo conocido es *pura* remitencia, sin nada de fonología, sin nada de signos gráficos; esto es, sin materialidad”⁵⁶. El lenguaje queda atado a la materialidad, que es su vehículo de comunicación. El lenguaje no puede escapar a la materia porque en otro caso no sería comunicable. El pensamiento no es comunicable directamente, es decir, inmaterialmente.

El objeto pensado en el conocimiento es, por así decir, un símbolo ideal, en el cual no es posible fijarse sin trasladarse a la cosa significada. En los símbolos físicos es posible fijarse en la materialidad del símbolo sin dar el salto a lo significado. De hecho, esto es lo que de ordinario hacen los animales ante los símbolos culturales humanos. Esto último también nos ocurre a nosotros cuando vemos u oímos palabras en una lengua que no conocemos; sin embargo, ocurre lo contrario con nuestra lengua materna en la que normalmente no nos fijamos en la materialidad del símbolo, sino que automáticamente damos el salto a lo significado.

Más adelante prosigue POLO con otra comparación. Se trata de la imagen del espejo. Este modelo se ajusta un poco mejor a lo que nos proponemos explicar. La imagen del espejo es una imagen “virtual”, es decir no real-física (los fotones sí lo son). Asimismo, se parece enteramente a la cosa reflejada, siempre que el espejo no deforme lo reflejado. Lo que vale la pena resaltar de la imagen especular es que “presenta la cosa pero no *es* la cosa”⁵⁷. Este ejemplo nos permite advertir también que “la cosa está a un lado del espejo (el lado de la realidad) y la imagen aparece en el otro lado, o detrás, del espejo (un lado que no existe)”⁵⁸. La idea que se resalta es que lo conocido no *es* la cosa. Es evidente que al conocer un caballo no poseo un caballo real. Además, en esta metáfora todavía queda la materialidad del espejo. La intencionalidad es como la imagen virtual del espejo, pero sin el espejo mismo. Reparemos en otras deficiencias del ejemplo referido.

El conocimiento es acto, conocer es formar, “iluminar” la forma de la realidad, pero lo activo corre a cargo del conocer y no de lo conocido. La

⁵⁶ SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud* III, 8.

⁵⁷ POLO, L., *Curso de teoría* I, 104.

⁵⁸ *Ibid.*, 102.

imagen virtual del espejo es *pasiva*, mientras que el conocimiento es *activo*.

Para cierta cosa, “ser conocida” es una denominación extrínseca — decían los medievales —, pero lo conocido de la cosa es solo atribuible a la cosa y no al conocimiento. Es decir, nuestro conocimiento, aunque es activo y forma el objeto, no “crea” o no “se inventa” el objeto pensado, al menos en el primer nivel del conocer objetivo que es la abstracción. Estas diferencias es necesario tenerlas en cuenta para evitar confusiones⁵⁹.

El último ejemplo que presentamos es el de la fotografía o retrato. Una fotografía siempre es una imagen *de* algo. No puede existir una fotografía sin imagen, sin referencia a lo fotografiado. Pensemos en una fotografía de un artista. En ese caso será la fotografía “*de* Fulano”. En la fotografía, la imagen remite a Fulano, pero no el soporte en el que se da la imagen.

Por el contrario, el conocimiento prescinde de lo físico y se queda con la imagen que siempre es imagen *de*. El objeto “siempre” refiere a algo, es *de* algo. Si dijésemos lo contrario estaríamos afirmando que nuestro conocimiento es “creador”⁶⁰. Pero, como ya se dijo, es segundo respecto a *lo que es*. Invertir este orden equivale a incurrir en el idealismo. Hay que tener en cuenta esto, sin olvidar que el conocimiento es activo.

La intencionalidad cognoscitiva es intencionalidad pura, pero no sin acto⁶¹. Que el objeto sea enteramente remitente a lo real y, por tanto, “intencionalidad pura”, no quiere decir que sea pasivo o al margen del acto. El acto u operación es el que forma el objeto. Todas estas características

⁵⁹ “La verdad se atribuye a la cosa con todo derecho, pero sin confusión. Esa atribución es una devolución. La devolución es la *intencionalidad*. La devolución intencional es algo que la cosa no puede hacer por sí misma. Ser conocida para una cosa, insisto, es una denominación extrínseca. La sustancia material es el término de una generación y existe mientras no se corrompe. El conocimiento ni se genera ni se corrompe, no tiene nada que ver con los movimientos transitivos. El conocimiento es inmaterial”. *Ibid.*, 122.

⁶⁰ Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, 130.

⁶¹ POLO, L., *Curso de teoría I*, 106–107.

nos llevan a la conclusión de que “la intencionalidad no es física, sino inmaterial”⁶².

B. LA NOCIÓN DE ACTO Y LA INMATERIALIDAD DE LAS OPERACIONES

Tras haber descrito el *objeto* y la *intencionalidad*, parece conveniente detenernos en la noción de *acto de conocer* u *operación inmanente*.

En el apartado anterior intentamos responder a la siguiente pregunta: ¿en qué medida la idea que tengo de una cosa corresponde con su realidad extramental? Y la respuesta era la noción de *intencionalidad*. Todo el desarrollo que se hizo de ésta discurrió en tratar de responder a esa pregunta y su relación con la índole inmaterial del *objeto*. En este apartado intentaremos seguir la misma metodología, solo que respecto del acto.

La noción de *operación inmanente* responde a la pregunta: ¿cómo se relaciona nuestra mente con las ideas?, o bien, se puede plantear averiguando ¿cómo se forman las ideas? Esta pregunta es clave para entender el conocimiento humano.

El conocimiento es una capacidad maravillosa que tiene el hombre, pero intentar esclarecerlo no es tarea sencilla. A este respecto POLO señala que la aportación más importante de ARISTÓTELES es justamente el tema que nos disponemos a esclarecer⁶³. Ya hemos aludido en parte a esto cuando nos referimos a la crítica que hace ARISTÓTELES a la teoría de las ideas de PLATÓN.

El estagirita se da cuenta de que tenemos una *capacidad* para conocer, pero que ésta no siempre está conociendo (no es siempre *activa*). Nota, por ejemplo, que un hombre dormido no conoce; en cambio, un hombre despierto está continuamente conociendo a través de los sentidos, la imaginación, la inteligencia, etc. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre el *noús* dormido y el *noús* despierto o conociendo? Y ¿cómo se pasa del no

⁶² POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª ed Pamplona: EUNSA, 2004, 441.

⁶³ Cfr. POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 66.

conocer al conocer? ARISTÓTELES responde que la diferencia que hay entre el *noús* despierto y el *noús* dormido es la diferencia que hay entre *acto* y *potencia*. Esta última solo se explica a la luz del *acto*⁶⁴.

Esta es una de las más grandes aportaciones a la filosofía occidental, las nociones de *acto* y *potencia*. Entenderlas no es fácil, pero vale la pena hacer el esfuerzo. Esto nos lleva a indagar sobre la noción de *acto*, que es la noción filosófica más importante. A su vez debemos reparar en la noción de *potencia*.

Leonardo Polo dice que la mejor manera de desarrollar la *Teoría del conocimiento* es la *axiomática*. El primer axioma, que él bautiza con el nombre de axioma A, dice así: *el conocimiento es acto*⁶⁵. Nos proponemos en las siguientes líneas aclarar este axioma.

1. *La noción de acto*⁶⁶

La noción de *acto* es preciso “verla” en el conocimiento. Fue precisamente en él como el estagirita descubrió esta gran aportación suya.

Acto significa *actividad* u *operación*. Lo opuesto es la *pasividad*. Cuando realizamos operaciones cognoscitivas estamos ejerciendo una actividad. Si estamos profundamente dormidos o inconscientes, no estamos realizando operaciones cognoscitivas, sobre todo las de la inteligencia; sin embargo, los sentidos siguen en cierta manera “activos”, porque requieren de las inmutaciones corpóreas, las cuales se dan siempre. Conocer es una actividad, es un verbo. Si se ejerce el conocimiento, esto quiere decir que está en acto. Conocer es un acto que ejercen los sentidos, la mente (*noús*), etc.

La mente no puede ser una *cosa en sí*, como vimos, puesto que entonces no habría manera de resolver el problema del conocimiento. Serían incomunicables mente e idea. El acto de conocer es real, pero tampoco es

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 67.

⁶⁵ Cfr. *Curso de teoría I*, 39.

⁶⁶ Para un estudio más completo sobre esta noción cfr.: YEPES STORK, R. y Polo, L., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona: EUNSA, 1993. LOPEZ, J. G., «Analogía de la noción de acto según Santo Tomás», *Anuario Filosófico* 6 (1973) 147-76.

una *cosa en sí*⁶⁷. Con la noción de acto se resuelve el problema de la relación entre la mente y la realidad conocida.

Para ARISTÓTELES la noción de acto tiene dos sentidos, que él llama *enérgeia* y *entelecheia*⁶⁸. El primero se refiere al conocimiento en acto; el segundo a la *cosa en sí* (la cosa real extramental), a las sustancias, las cuales contienen cierta actividad con mezcla de pasividad, pues en ellas la causa formal es activa respecto de la causa material que es potencial.

Pero el acto de conocer, como se dijo, no puede ser sustancia, pues de serlo sería incomunicable. Las realidades físicas son *sustancias* (*entelecheia*). Por el contrario, en la mente, la operación es acto en el sentido de *enérgeia*; no en el de *enteléquia*. Ahí radica la diferencia entre los dos sentidos del acto. Uno se aplica a las realidades físicas y el otro al conocimiento. Pero si el conocer es acto al margen de toda potencia, es más acto que el de las sustancias.

Que el acto de conocer no sea una *cosa en sí* no significa que sea accidente. Según las categorías, sustancia es lo que es en sí. En la sustancia “inhiere” los accidentes, los cuales son *en* la sustancia. Lo que no es *en sí* es *en otro*, según dicho esquema. Pero, como vimos, este esquema es insuficiente para explicar el conocimiento.

Acto de conocer implica necesariamente que se conoce algo. En otras palabras, no hay conocer sin conocido⁶⁹. Eso indica que la actividad cognoscitiva *forma* el objeto (lo conocido), si bien, la operación no es creadora. Esto quizá se puede entender más fácilmente con la metáfora de la luz aplicada al conocimiento. En efecto, se dice que el conocer es como la luz. El *acto* u *operación* cognoscitiva ilumina el objeto, lo forma y “se hace” con él. En la metáfora de la luz hay algo que ilumina y algo iluminado, pero esto último no significa (en el conocimiento) ninguna pasividad. Tanto la operación como el objeto son activos. Recordemos que el

⁶⁷ Cfr. POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 70–71.

⁶⁸ Para un estudio más completo de esta distinción cfr.: BLAIR, G. A. y Philosophy Documentation Center, «The Meaning of “Energeia” and “Entelecheia” in Aristotle», Koterski, J. W., *International Philosophical Quarterly* 7 (1967) 101–17. CHEN, C. H., «The Relation between the Terms ENEPTEIA and ENTEΛEXEIA in the Philosophy of Aristotle», *Classical Quarterly* VII (1958) 12–17.

⁶⁹ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 78.

conocimiento es una unión de *forma y forma* y no de *materia y forma*. El conocimiento es acto inmanente, es decir, contiene, en su ejercicio, su fin. Actuar y conseguir el fin son uno en acto; se dan en presente y, por tanto, *atemporalmente*.

Tenemos evidencia en el propio conocimiento que siempre que se conoce, se conoce algo. No es posible un acto de conocer sin objeto conocido. Por así decir, el acto de conocer no tiene términos medios, es radical: es “todo o nada”. Es un acto perfecto, porque cuando se ejerce *ya* ha logrado su fin. En terminología aristotélica es lo que se llama “*praxis teleía*”. Esta *praxis* se llama perfecta, porque en ella misma está contenido el fin (*télos*). Ese fin ya logrado es el *objeto* en cuanto conocido, el cual es intencional respecto de lo real; es la *intencionalidad cognoscitiva*⁷⁰.

Cabe preguntar: ¿existen actividades que no contengan en sí mismas el fin? La respuesta es afirmativa. En efecto, todas las actividades transitivas están al margen de su fin. Así es, por ejemplo, construir. El ejemplo es de Aristóteles: cuando se construye no se tiene todavía lo construido, y una vez que se ha terminado de construir, no existe la actividad, pues no tiene sentido seguir construyendo. Estos son actos imperfectos, porque no contienen en sí mismos el fin.

Con las operaciones cognoscitivas vemos que ocurre algo distinto. Por ejemplo, siguiendo con otros casos aristotélicos: “cuando se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo”⁷¹. Es taxativa la diferencia entre la *praxis* perfecta y la *poiesis* o acto imperfecto. Solo basta detenerse a pensar en las diferencias entre construir o producir algo y conocer.

El movimiento (*kinesis*) es propio de lo material. Lo material está en continuo cambio. El movimiento, según ARISTÓTELES, se define como el *acto* del ente en potencia en cuanto que está en *potencia*⁷². En el conocimiento, sin embargo, lo que se da es *inmovilidad*, porque no hay móvil. Por tanto, en él, el “paso” de la potencia (facultad) al acto (conocimiento) se da sin movimiento; esto quiere decir, que el conocer es *actual* y sin

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 75.

⁷¹ *Ibid.*, 57.

⁷² “El movimiento es la actualización de lo que está en potencia, en tanto que tal”. *Metafísica*, 1065b 15

tiempo. Por eso dice POLO que el conocimiento objetivo es *detenido*. Una vez se ejerce la operación, se capta la forma y ésta queda “detenida”⁷³.

El acto de conocer ilumina, *forma*, el objeto conocido, pero no produce nada. El objeto conocido no es ninguna realidad producida; no es ningún efecto. El conocimiento no causa, no es efectivo. *Formar* desde el punto de vista del conocimiento significa iluminar la realidad “en la medida” en que se ejerce el acto.

La verdad se da en el conocimiento por la adecuación entre la mente y la cosa conocida, pero a este nivel solo se conoce de ella *lo que es*, no su *ser*. Nuestro conocimiento no es creador, como ya se ha afirmado repetidas veces. Al conocer no doy el ser a lo conocido. Por otra parte, si dijésemos que a nivel del conocer objetivo conozco más allá de *lo que es*, podría afirmar que conozco “la nada”. Pero, estrictamente la nada no se puede conocer, porque no es nada. Así que nuestra mente *forma* a partir de lo que es y “nada” más. En otro caso, sería Dios, cuyo intelecto puede ser creador. De otra parte, cuando conocemos, nuestro conocer no afecta a la cosa, “ni le va ni le viene” como dice POLO⁷⁴. No hay efecto ni en el conocimiento ni tampoco en la cosa conocida en cuanto conocida.

¿Y qué tiene que ver esto que estamos diciendo sobre el acto con la inmaterialidad? Mucho, ya que la distinción entre los actos de conocer (*praxis teleia*) y los actos que se realizan materialmente (*poiesis o kinesis*) se distinguen netamente en que éstos son físicos y aquéllos inmateriales⁷⁵.

⁷³ “Si se supone que la realidad *qua talis* está fuera, y que lo conocido posee su propio estatuto positivo, lo que conozco es un telón, una detención, porque es evidente que no conozco más que lo que conozco”. POLO, *Curso de teoría I*, 110.

⁷⁴ Lo material “será real en acto, pero no es inteligible en acto: sólo es inteligible en acto *intentionaliter*. Y como eso a él *ni le va ni le viene*, se dice que su conocimiento es una denominación extrínseca”, POLO, L., *El orden predicamental*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 48.

⁷⁵ Para un estudio más completo de la distinción entre *kinesis* y *praxis teleia* cfr. ACKRILL, J. L., «Aristotle’s distinction between *energeia* and *kinesis*», *New essays on Plato and Aristotle* (1965) 121–41.

2. *Características del acto de conocer*

Las operaciones cognoscitivas son inmateriales porque en ellas se logra el fin en cuanto que se ejerce; hay una *simultaneidad* que no se logra en lo material, pues los procesos materiales, toda actividad material, necesitan de tiempo para ejecutarse. Por el contrario, en el conocimiento se da una verdadera actualidad. Por eso POLO llama al objeto *actualidad*⁷⁶. El fin se da en presente y en perfecta *simultaneidad* con el acto de conocer.

En lo material lo más que logramos es el *instante*. Pero el instante es temporal o no es nada. Si el instante lo hacemos cero, entonces deja de existir. Un instante, por breve que sea, es temporal, es decir, en movimiento, porque donde hay materia hay movimiento. El tiempo, en lo material, es tiempo del movimiento. El conocimiento está al margen del tiempo físico⁷⁷.

En el conocimiento logramos escapar del tiempo porque el acto no es temporal, no necesita tiempo para alcanzar su fin. La *operación* se realiza en "tiempo cero". Esto es imposible en lo físico, porque los efectos nunca preceden a las causas y porque, para ejercer cualquier influjo de una cosa sobre otra, se necesita tiempo, por breve que éste sea. En lo físico no es posible la simultaneidad de dos actos como se da en el conocimiento, porque en lo real-físico no es posible la relación *intencional*, sino que cada cosa "es lo que es" y no puede ser simultáneamente otra. En el conocimiento, por el contrario, se dan dos actos simultáneamente. Todo acto en lo físico significa cambio (*movimiento*) y, para esto, es necesario el tiempo. Con el transcurrir del tiempo las cosas dejan de ser lo que eran y pasan a ser otras, pues no son capaces de dos formas al mismo tiempo. Por esto, el acto de conocer es una *operación inmanente*, porque en su

⁷⁶ "En consecuencia, tenemos dos actos: la *actualidad* que llamamos objeto y la actualidad que llamamos conocer el objeto, que es justamente la misma inmaterialidad de su posesión". POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 113.

⁷⁷ "En suma, los caracteres de mismidad y simultaneidad (o actualidad) que corresponden al inteligir y al haber inteligido, y que describen ajustadamente la índole de acto perfecto propia del pensar como acto que, siendo su principio, es su fin (y que, por eso, ni comienza ni cesa), permiten entenderlo como ajeno al tiempo (por lo menos respecto del tiempo del movimiento físico)". POSADA, J. M. «La extratemporalidad del pensar como acto perfecto», *Studia Poliana* 1 (1999) 25-28.

mismo ejercicio se consigue el fin. *Inmanente* significa que no busca fuera el fin, o lo que es lo mismo, que el fin no es externo al acto. En lo físico no se logra el fin de esta manera, puesto que solo se logra al término de la acción, es decir, cuando esta cesa: solo se tiene lo construido cuando se *termina* de construir.

Otra característica o consecuencia que se deriva de la índole del acto de conocer es que se da una perfecta *commensuración* entre la operación y lo conocido. Hay tanto acto de conocer como objeto conocido. Si seguimos con la metáfora de la luz, podemos decir que si la intensidad del foco es baja (*operación*), entonces lo iluminado es “*tenue*”. Pero si el foco es potente, lo iluminado es brillante y refulgente; se ve más, o sea, hay objeto en esa misma medida.

Conocer y conocido son uno en acto. En el conocimiento se da una *co-actualidad*. La *operación* es un acto que activa al *objeto*. No se pueden separar, pero es preciso distinguirlos. POLO ve el contraste entre lo material y el conocimiento y señala la gravedad de no advertir la co-actualidad cuando dice que “amputar el objeto, que es intrínseco al acto que lo conoce, es incurrir en materialismo: lo que caracteriza a la materia es la carencia de posesión inmanente”⁷⁸.

Si se separa el *objeto* de la *operación* se cae en el *innatismo*, esto es, en admitir que existen ideas sin acto de conocerlas. Este sería un extremo, el cual significa volver al platonismo que, como vimos, conduce a graves problemas. El otro extremo equivale a afirmar que hay acto sin idea, pero esto es más absurdo todavía. Un acto de conocer sin conocer algo, no es cognoscitivo, es ciego y vacío y, por ende, la negación del acto “de conocer”.

El otro problema que existe es que, si no se distinguen suficientemente *operación* y *objeto*, entonces la *intencionalidad* no queda bien resuelta. Una cosa es cómo “adquirimos” ideas (noción de *acto* de conocer) y otra bien distinta, cómo esas ideas se relacionan con la realidad extramental (noción de *intencionalidad*). La intencionalidad corre a cargo del *objeto*, no de la operación⁷⁹.

⁷⁸ POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2005, 170.

⁷⁹ Cfr. SELLES, J. F., «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo* 3 (2001) 89 (ver la nota 53).

La *co-actualidad* que se da en el conocimiento nos lleva a pensar que existe una perfecta *simultaneidad*, como dijimos más arriba, y podemos estar ciertos de ella. Sin embargo, en lo material no podemos estar ciertos de la *simultaneidad* de dos eventos, porque la física nos dice que “observador” y “evento” son relativos al marco de referencia que se tome. Por lo cual, el espacio y tiempo varían dependiendo del punto de referencia.

Todo evento físico requiere un tiempo hasta que alcance al observador. Y los cálculos que pueda hacer el que experimenta con dicho evento dependen de su posición relativa al mismo y al marco de referencia que use. Y ya que no existe un marco de referencia absoluto, no es posible estar cierto de la *simultaneidad* de dos eventos físicos.

La co-actualidad y simultaneidad se puede expresar diciendo que “cuando conozco (*acto*), conozco (*objeto*)”. Esto, como se ve, no es una tautología.

3. *El problema de la activación del conocimiento*

Ahora conviene detenernos en un asunto bastante interesante que surge a propósito de sostener que en el conocimiento no hay ninguna pasividad. En efecto, el conocimiento es activo, tanto el acto de conocer como el objeto, los dos son uno en acto. La cosa conocida no ejerce ningún influjo causal (físico) sobre la *facultad* que se dispone a conocer. La eficiencia solo se da en el plano material, porque hay una *causa* y un *efecto*. Efecto es sinónimo de pasividad.

Alguien podría objetar: pero ¿por qué el conocimiento es *acto*? Y respondemos: porque si fuese *pasivo* (no hay otra opción) tendría que ser material, y habría, por tanto, una cosa *en sí* (material), pero con ello se imposibilita toda *relación intencional*. El conocimiento siempre es relación o referencia a otro, a menos que sea un auto-conocimiento.

Es cierto que el *ser* de la cosa es *causa* de la verdad⁸⁰, pero la verdad *está* en el intelecto, y es ésta la que se adecua al ser. La causa de la que

⁸⁰ “Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^a q.16 a.1 ad3. Para ampliar el estudio se puede consultar: BACIGALUPO, L., «Verdadero es lo que es’. En torno a la verdad ontológica según Tomás de Aquino

aquí se habla no es de ningún modo material, como diría ARISTÓTELES en otro contexto: “como el anillo imprime su forma en la cera”⁸¹.

Cuando se conoce, por ejemplo, un color, hay cierta energía (fotones), que constituye la llamada *especie impresa*, la cual inmuta el órgano. Este es el contexto de la frase aristotélica anteriormente mencionada. Hasta aquí se da pasividad, pero todavía no hay posibilidad de hablar de conocimiento. La facultad cognoscitiva está viva, lo cual quiere decir que aparte de la forma o actividad que emplea para organizar o vivificar a su órgano (en este caso el ojo) sobra para ejercer actos de conocer. De este *sobrante formal* de dicha facultad (la vista) se educen los actos de conocer u operaciones inmanentes, los cuales *forman* el color correspondiente “desmaterializando” la forma de la especie impresa (abstrayendo) que inmuta al órgano (al ojo). La especie desmaterializada es la forma que el acto de conocer conoce, a la cual se llama especie expresa.

Lo material no puede ejercer ningún influjo sobre lo formal (sobrante formal), porque las causas tienen un orden jerárquico. Ninguna materia *forma* la forma, sino al revés. Es la forma la que *actualiza* la materia. La forma es acto respecto de la materia (potencia). ¿Cómo conocemos que lo material no es capaz de influir de “provocar directamente” el conocimiento? Porque en el conocer no hay pasividad.

El acto es siempre “superior” a la potencia⁸². Por eso el acto no se puede educir de la potencia. La potencia siempre es actualizada por un acto. Por lo que, si nuestras facultades cognoscitivas son en cierto modo potenciales (los sentidos internos y externos y la inteligencia), entonces deben ser activadas por un acto previo y superior a ellas, y no pueden ser actualizadas por nada potencial (ni inmaterial ni material). Aristóteles resolvió este problema descubriendo la realidad noética por él llamada *intelecto agente*.

En el caso de los sentidos ocurre que éstos se activan “automáticamente” por un acto que es la *vida*; y esto tanto para los animales como

(De Veritate q. 1, a. 1)», *Areté* 1 (1989) 15-40. GARCÍA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad: Comentarios a la cuestión I “De Veritate,”* Pamplona: EUNSA, 1967.

⁸¹ *Acerca del alma*, 424a 19.

⁸² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1049b.

para el hombre. Mientras estamos vivos (y los correspondientes órganos están siendo vivificados) estamos en capacidad de conocer, siempre que nuestros sentidos correspondientes no se hayan corrompido, claro. Los sentidos constantemente perciben las formas del mundo sensible. Pero es un acto lo que *forma* los objetos sensibles (especies expresas) y nunca la materia o su inmutación en el órgano (especies impresas).

El caso de la inteligencia es distinto, porque aquí no hay “mezcla” con lo material, es decir, esta facultad carece de soporte orgánico, por lo que su activación no proviene de lo vital-corporal.

Se ha adelantado que el problema lo resolvió ARISTÓTELES con la noción de *intelecto agente*, que se llama así, *agente*, porque siempre está en acto. Este *acto* activa al *intelecto paciente* o inteligencia y es el encargado, entre otras cosas, de *iluminar* los abstractos, es decir, de hacerlos inteligibles en acto. Es el que actualiza la inteligencia. Por tanto, los *objetos universales* son conocidos gracias al intelecto agente, que aporta luz sobre los objetos sensibles para abstraer (separar de lo concreto) y formar el universal en el intelecto.

4. *Una prueba de la existencia de Dios*

A partir del problema de la activación del conocimiento, y con algunas premisas más, veremos que sin apelar a un *Acto de conocer* que siempre haya existido, no se explica cualquier otro tipo de conocimiento.

Las premisas aludidas son las siguientes:

- Hay seres que conocen.
- El conocimiento es intransferible (en cuanto conocimiento), es decir, ningún sujeto cognoscente *sustituye* a otro en su actividad cognoscitiva⁸³

⁸³ La doctrina *iluminista* de SAN AGUSTÍN va por línea contraria, porque explica el *Doctor Gratiae* que es Dios quien nos ilumina *directamente*. *Conocemos en Dios*. Pero con esto cabe el peligro de no distinguir bien a la criatura del Creador. Ahí se ve la influencia platónica sobre este autor, porque —según ella— tiene que haber “Algo” súper-ideal que se encargue de la relación entre el acto de conocer y lo conocido. Podemos ver esta doctrina en un párrafo de uno de sus más insignes tratados: “¿Dónde, pues, están

- Lo que es en acto no es, en el mismo sentido, en potencia.
- Lo que es en potencia no se puede actualizar por sí mismo, sino que necesita de un acto que lo active.
- El conocimiento es *acto*.

Es evidente que existen seres que conocen, y que tienen la capacidad de conocer, es decir que tienen *potencias* o *facultades*. Observamos también que dichos seres no siempre conocen. Además, estos seres tampoco han existido siempre. Si estos seres no están en continuo conocimiento, quiere decir que hay un *acto* “precedente” que activa sus facultades. Este *acto* tiene que “estar” en su ser, porque la actividad cognoscitiva – según dijimos – es insustituible. El conocer en ellos deriva de su vida, que vivifica todos los órganos del animal, también por tanto los de los sentidos; pero es una vida que no vivifica más que facultades orgánicas y, por tanto, parece al corromperse éstas. En el hombre, en cambio, la vida humana vivifica no solo las facultades orgánicas, los sentidos, sino también otras que – como veremos – carecen de soporte orgánico, como la inteligencia. Por tanto, es una vida que da para más que para vivificar lo orgánico y que, por tanto, no tiene que perderse al corromperse lo orgánico. Pero por encima de la potencia inorgánica, la inteligencia, ya se ha dicho que hay que admitir un acto previo que la activa, el intelecto en acto o agente. Ahora bien, como es claro que éste ni deriva ni depende de lo orgánico, dar cuenta de por qué lo tiene todo hombre es apelar a un acto previo y superior a él.

Con esto, se ve que debe existir algún ser que haya existido siempre y que haya sido y sea “siempre” (al margen del tiempo) *Acto de conocer*.

estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de *intro-impresión*, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija. El que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina. Quien no conoce cómo debe vivir, es más excusable en su pecado, pues no es transgresor de una ley conocida; pero también él es iluminado por el fulgor de la verdad, presente doquier, cuando, amonestado, confiesa su pecado”. ARIAS ÁLVAREZ, L., *Obras de San Agustín. 5, Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 2ª ed Madrid: Editorial Católica, 1956, 813.

Luego, para que existan seres que conozcan, aquél *Acto de conocer* (siempre activo) debe dar (donar) el *ser*, un ser que sea cognoscente. El *ser* de la creatura debe ser *principio* de toda *capacidad cognoscitiva*.

Si se supone de otra manera, esto es, que el conocimiento nuestro es pura “espontaneidad”, es decir, una emergencia de “lo natural” (material), entonces se está afirmando que lo *potencial* es lo que hace emerger lo *activo* (conocimiento). Pero esto, obviamente, es absurdo, porque el acto activa lo potencial, no a la inversa. El acto siempre precede a la potencia⁸⁴. De modo que lo que el caso de los animales, en el plano del conocimiento, es la *vida*⁸⁵, en el caso del hombre es su *ser personal*.

En la misma línea, ARISTÓTELES, después de haber hablado del motor inmóvil (debe existir un motor que no sea a su vez movido) indica en el libro XII, capítulo 9 de su *Metafísica*, que la más divina de las cosas de las cuales tenemos noticia es el pensamiento. Y dice que si existen un pensamiento divino (acto de conocer eterno, pensamiento que se piensa), este debe ser Acto que no puede depender de otro, porque se abriría un proceso al infinito. Este Acto, por tanto, es acto sin potencia o Acto puro, eterno, ya que lo mejor y más placentero es el acto (actividad). Debe ser un continuo acto de pensar. ¿Y qué *objeto* piensa? Pues tendríamos que responder que, en rigor, ningún *objeto pensado*, porque el acto de conocer es superior, más activo, que el objeto conocido. Por tanto, si Dios es acto puro o simple, solo puede pensarse a sí mismo, aunque no como objeto pensado, porque ello equivaldría a destruir la simplicidad.

Si Dios es lo más perfecto, dice Aristóteles, debe pensarse a sí mismo, de otra manera no sería lo más perfecto. Por eso le llama a este Acto *nóesis nóeseos nóesis*, que se puede traducir por “pensamiento de pensamiento”, o bien, “pensamiento que se piensa a sí mismo”. Pensar que piensa el pensar y que, al pensarlo, no lo transforma en objeto pensado.

⁸⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1049b.

⁸⁵ Recordemos lo que dice Aristóteles: “ser para los vivientes es vivir”. *Acerca del alma*, 415 b13.

C. PRUEBAS DE LA INMATERIALIDAD DEL OBJETO CONOCIDO

Cualquiera de nuestras ideas está al margen de lo físico. Pero POLO dice que es más fácil advertir la inmaterialidad del conocimiento cuando caemos en la cuenta de que algunos objetos peculiares solo pueden ser inmateriales, es decir, al margen de lo físico. Dichos objetos son: la universalidad de los conceptos, la negación y la nada. Cuando hablemos de la inteligencia veremos otras pruebas, que se refieren a los actos y no a los objetos, por lo cual no las incluimos aquí. Estas son: la “cierta” reflexividad del pensar, es decir, el que el conocer de la inteligencia pueda conocer algo de sí, la capacidad lógica, la capacidad metafísica y la de crecimiento sin límite de la inteligencia (noción de *hábitos* adquiridos⁸⁶). Junto a esto tendríamos que añadir el papel de los hábitos innatos y el del intelecto agente, raíz de todo conocer humano. Pero veamos por ahora estos peculiares *objetos* arriba mencionados:

1. La universalidad

Algunas de las características de lo físico son: la concreción y la determinación. Lo concreto es lo sometido al espacio y al tiempo. En contraste con esto tenemos la universalidad y la indeterminación.

Es una tesis clásica afirmar que si poseemos ideas es porque hay algo en nosotros que está al margen del tiempo y del espacio. El conocimiento de los sentidos es cambiante y “para que sea posible poseer objetos universales es necesario estar por encima de lo que sucumbe al tiempo; eso es, justamente, lo inmaterial”⁸⁷. Lo universal se puede referir a muchos particulares, pero no se identifica con ninguno concreto. Para ejemplificar esto podemos traer a colación algunos sustantivos abstractos: “blancura”, “bondad”, etc. Estas son nociones que no se refieren a algo particular y determinado. Son propiedades que se dan en muchos, pero no existen *a se*, solo *son* en el intelecto.

⁸⁶ Serán tratados en el siguiente capítulo.

⁸⁷ POLO, L., *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, 5ª ed Madrid: Rialp, 2003, 199.

Los *universales*, como el concepto “blancura”, están al margen del tiempo, porque por mucho que cambien mis condiciones espacio-temporales, el concepto no cambia. Estos objetos (si son ideas simples) tampoco cambian a lo largo de las distintas épocas históricas del hombre, pues tal concepto fue y seguirá siendo el mismo. Esa *mismidad* de la idea solo es posible porque es inmaterial, porque, como bien observa, nuestro filósofo:

“la realidad... es una pluralidad inconexa. Cada singular es no-contradictorio. Pero de ahí no se sigue, en rigor, nada, precisamente por la falta de conexión; por tanto, el valor real del principio de contradicción es exclusivamente instantáneo, su vigencia no se extiende al tiempo”⁸⁸.

Y, como señala en otro lugar, los conceptos son inmóviles, mientras que la realidad es cambiante⁸⁹.

Los universales simples son *lo mismo* para todos los intelectos, porque una vez se ha aprehendido un “concepto simple” ya no hay posibilidad que cambie. En este sentido vale la expresión platónica de que las ideas son inmutables, eternas... Si cambiara estaríamos hablando de otro concepto distinto, como sucede con el famoso ejemplo kantiano de los 100 táleros. Teniendo en cuenta lo anterior pasemos a hablar de la universalidad y el lenguaje.

Los hombres somos capaces de *lenguaje* porque tenemos la capacidad de “universalizar” o abstraer, esto es “desmaterializar” lo recibido por los sentidos que siempre es concreto y particular⁹⁰. Al desmaterializar las cosas formamos ideas de ellas y a éstas les ponemos nombres. Luego, en otros niveles cognoscitivos, recuperamos el movimiento de lo físico y, por tanto, el tiempo; merced a eso formamos verbos, que predicamos de nombres. Así comienza el lenguaje, el cual nos sirve para comunicarnos. El hecho de poder comunicarnos con otros y que nos entiendan cuando

⁸⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, III*, 3ª ed Pamplona: EUNSA, 2006, 85.

⁸⁹ “El concepto de caballo es inmaterial e inmóvil, pero el caballo real es material y móvil”. POLO, L., *La libertad trascendental*, 22.

⁹⁰ Esto no debe llevar a la confusión wittgensteiniana de asimilar el pensamiento al lenguaje. Esto sería ir a un callejón sin salida. Como dice POLO: “Algunos reducen el pensamiento al lenguaje. Se trata de una tesis errónea: el lenguaje no es una operación inmanente, sino *poiesis*.” *Curso de teoría I*, 76.

decimos “árbol” es porque no nos referimos a un árbol concreto y particular. Sobre esto ya discutieron Platón y Aristóteles pues mientras el primero abogaba por un lenguaje particular –un vocablo para cada realidad concreta– el segundo decía que es mejor un lenguaje universal, un concepto universal para todos los individuos que caen bajo él. Es mejor, más significativo y mucho más fácil de aprender este segundo tipo de lenguaje.

Si no fuese universal nuestro lenguaje tendríamos tantas palabras como realidades distintas. Por ejemplo, ¿cuántos nombres de colores tendríamos? Al suponer una estructura continua en la naturaleza, serían infinitos, y tendríamos la dificultad añadida de distinguirlos y aplicarles un nombre correctamente. Gracias a la universalidad de nuestro conocimiento el lenguaje es práctico⁹¹.

Esto supone una cierta imprecisión en el lenguaje, no cabe duda. Nuestras palabras se refieren muchas veces a cosas sensibles, las cuales tienen límites poco claros, y, por tanto, al referirlas a una u otra realidad puede dar lugar a equívocos. Pensemos por ejemplo ¿en qué medida puedo llamar a una persona calva, si tiene poco pelo? Es difícil determinar unos límites ideales, los juicios de diversas personas discreparían con facilidad.

Viene bien aquí la distinción entre el lenguaje y su aplicación concreta por medio de juicios. El lenguaje utiliza símbolos universales: las palabras. El juicio puede aplicar símbolos universales a un caso particular: “Pablo es calvo”. A propósito de esto podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto se considera a una persona como “calva”?, acaso, ¿es posible determinarlo con precisión plena? Parece que no es viable llegar a determinarlo con exactitud en casos de gente con poco pelo; en cambio, si una persona carece totalmente de pelo, afirmamos sin error que es calva. Esta vaguedad del lenguaje no se debe a un error de conocimiento, sino a una ventaja. Porque si todo el lenguaje fuese totalmente preciso, en la práctica, no sería posible la comunicación.

Las ideas no son fuente de error, sino que lo es su aplicación concreta, es decir, cuando juzgamos, porque, si hubiese un error en un juicio como

⁹¹ Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre*, 164.

el de una persona calva “por completo” no se debería al universal, a la idea o al símbolo “calvo”, sino a la falta de atención al juzgar o en tener un defecto en la vista o algo parecido. Aún si la aplicación del lenguaje es algo vaga, ¿existe algo en lo que podamos lograr precisión plena? O ¿es que nuestro lenguaje siempre es vago e impreciso?

El conocimiento abstracto es puramente formal y por esto inmaterial. Un buen modelo de conocimiento preciso en su aplicación son los conceptos numéricos. Los números son precisos en cuanto concepto y también en su aplicación a la hora de juzgar. Por ejemplo, si pensamos en el universal numérico “cinco”, al no estar ligado a la materialidad de una cosa concreta, por ejemplo, los dedos de una mano, es un concepto preciso. El referente físico de este concepto puede ser confuso debido a la lejanía con que lo veo, como sucede al ver una mano a lo lejos. Ya que podría pensar que tiene cinco dedos y quizás le falta uno. Pero en el pensamiento no sucede esto, si se piensa en cinco, se piensa en cinco. Es fácil ponernos de acuerdo si un juicio es acertado cuando aplicamos un concepto numérico, porque no hay vaguedad en él.

En cambio, cuando el lenguaje es aplicado a cosas físicas –sensibles–, en muchos casos carece de precisión en su referibilidad. Aun así, no siempre el lenguaje es aproximado, como en el caso de los conceptos numéricos. Por otro lado, si nuestro lenguaje fuese siempre totalmente preciso, necesitaría de una infinidad de términos, y consecuentemente, no sería práctico, como dijimos.

El conocimiento abstracto es inmaterial, porque conocer abstractamente es hacerse con la forma de una cosa, pero sin su materialidad. Por ejemplo, al conocer a un gato y “hacerme con su forma”, puedo reconocer a muchos otros gatos que antes no conocía y reconocerlos adecuadamente, esto es, como gatos.

2. *La negación*

Lo que es físico es *determinado*, es una cosa concreta. Si un ser es material y determinado, la negación es lo indeterminado. La negación no es algo *real*, tiene carácter mental. Podemos negar de al menos dos formas:

una, dentro de una serie de elementos de un conjunto o en un contexto; y otra que sería la *negación pura* o sin referencia a un contexto.

La primera se da, por ejemplo, cuando un detective pregunta ¿quién fue el asesino? ¿Acaso fue Juan? Y otro le responde: no, *no fue* Juan. En este caso *no fue* Juan descarta a Juan como el autor de un crimen. En esta negación queda indeterminado quién fue el autor; hay quizá muchos posibles agentes de la acción delictiva. Aquí la negación equivale a decir “cualquier sujeto menos Juan”. La negación se convierte en un conjunto de posibles. A fin de cuentas, habrá algún responsable del crimen y ese es físico. Pero el conjunto mismo, la negación, es mental o *irreal*. La negación me puede llevar a pensar, cuando tenemos únicamente dos posibilidades en algo concreto y determinado (lo no excluido —aunque este es ya un segundo acto de pensar y no equivale a la negación—). Pero en cuanto las posibilidades se multiplican entra la indeterminación o, en el mejor de los casos, un conjunto determinado, pero a fin de cuentas un conjunto.

Un conjunto es algo mental. La reunión solo puede ser mental, porque *saltamos* el espacio y el tiempo, consideramos al conjunto *en cuanto tal*, todos los elementos del mismo simultáneamente. Lo material y determinado no puede estar reunido en el mismo lugar y tiempo a la vez. Esto va contra el principio de no contradicción. Sin embargo, mentalmente sí somos capaces de considerar la negación: un conjunto determinado o indeterminado de elementos.

En la segunda manera con que podemos negar, decíamos, es en la cual negamos de modo absoluto. Esto se puede notar en la formulación del «principio de no contradicción»: algo no puede ser y *no ser* en el mismo sentido y simultáneamente.

Al considerar la expresión “*no ser*” dentro de la formulación del principio de no contradicción advertimos la negación absoluta. Esta frase es la pura indeterminación. No ser y nada son expresiones equivalentes⁹².

⁹² “El acto de ser no contradictorio [el de lo físico] no tiene que ocuparse en negar la nada, o en negar lo que no es ser, porque en ese caso no se podría distinguir de la esencia”, POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, 432.

El principio de no contradicción, con el cual conocemos lo real, nos permite advertir la imposibilidad de que la negación se dé en la realidad. Por ejemplo, si decimos: “este perro no es un gato”, nos damos cuenta de que “*no ser gato*” no existe materialmente; eso solo lo advertimos en el intelecto. “*No ser*” es una noción indeterminada, y debido a esto claramente no puede ser de índole material.

¿Y cómo es posible que seamos capaces de pensar la negación? Habría que preguntarse: ¿es esto pensable? La respuesta es que estrictamente no lo es. La negación, ya sea dentro de un contexto (teniendo un conjunto indeterminado de elementos), o absoluta, no son estrictamente pensables. La negación es un “*no-objeto*”. A mi modo de ver, es como dejar la mente, por un momento, en su estado nativo: *pura indeterminación* o *tabula rasa*.

La mente es capaz de conocer, de formar objetos, porque es indeterminada. Al ser indeterminada se puede adecuar con cualquier forma, con cualquier objeto. Esto no quiere decir que la mente no sea “nada”. Indeterminación no es lo mismo que *nada*. Pero es gracias a la indeterminación de la inteligencia como indirectamente “entendemos” la negación.

Por eso, TOMÁS DE AQUINO, refiere POLO, sostiene que primero pensamos el ente, luego el no ente, y al compararlos entendemos que son incompatibles. Luego, se pregunta si eso es una formulación lógica del principio de contradicción, a lo cual responde que no, pues es más bien “una explanación de la tesis de la inmaterialidad del entendimiento humano, capaz de enfrentarse con la pura negación”⁹³.

3. *La nada*

Hemos hablado de la prueba de la negación, y dijimos que la negación pura es equiparable a la nada. Esta prueba es equivalente a la anterior. Aun así, intentemos decir algo más. Somos capaces de dialogar con otros y decir “nada” y entendemos a qué nos referimos. Aunque mejor habría que decir que sabemos que no nos referimos a “nada”.

⁹³ Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 1997, 194.

El hecho de que podemos entender a qué se refiere alguien cuando nos dice “nada”, es señal de que nuestra mente es inmaterial. Es simplemente un “término sin referencia”. Si la inteligencia fuese material no sería posible entender este término.

No puede haber algo material que represente este término. Ni siquiera pienso que se le pueda llamar “noción”. Más bien, *es* la “pura negación”.

El término al que nos venimos refiriendo estrictamente no es pensable, como dice POLO en una entrevista de 1992,

“lo que se contradistingue de lo real es la intencionalidad, es decir, el objeto pensado *qua* objeto, no algo así como la nada, que en rigor, ni es ni es pensable”⁹⁴.

A modo de conclusión de este primer capítulo se puede indicar que se está en condiciones de afirmar, según la *Teoría del conocimiento* de POLO, la cual está respaldada por una gran tradición filosófica, que el conocimiento objetivo es inmaterial⁹⁵. Nuestras ideas no pueden ser de índole material. Los objetos del intelecto carecen de cualidad, de cantidad, de lugar (físico), son al margen del tiempo y de la causalidad, etc.

Esto lo afirmamos no porque sea “lo tradicional”, sino porque, como se ve, es obvio. En efecto, o se afirma que nuestras ideas son inmateriales o no se explica cómo podemos conocer. El planteamiento platónico (ideas *en sí*) conduce a una *aporía*, lo mismo que cualquier postura materialista.

⁹⁴ CRUZ CRUZ, J. (JUAN), «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», *Anuario Filosófico* 25 (1992) 48.

⁹⁵ Por parte de POLO viene afirmado explícitamente en multitud de textos. Cito varios: *Curso de teoría I*, 102, 115, 122, 179, 184, 204., *Curso de teoría II*, 127., *Curso de teoría IV*, 441., *La libertad trascendental*, 22., *Curso de psicología general: Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2009, 283., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 194., *Antropología trascendental I. La persona humana*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 1999, 113., *Persona y libertad*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2007, 38., *Filosofía y economía*, Pamplona: EUNSA, 2012, 425., *Lecciones de psicología clásica*, 103, 118, 152., *Quién es el hombre*, 199., 2002, 77.

Lo difícil de la teoría del conocimiento, como se apuntaba arriba, es que necesita de muchas nociones filosóficas y, además, no es posible explicarlo desde fuera, sino que es necesario “caer en la cuenta” y verlo uno mismo, contemplarlo, en el propio conocimiento.

Es evidente que el conocimiento no puede tener otro estatuto que la negación de la causa material. Si bien es cierto que algunos en la historia han negado que el conocimiento es inmaterial, me parece que es porque no han caído en la cuenta de que no puede ser de otra manera que “desmaterializado”. Muchas veces se debe simplemente a posturas que de entrada niegan todo lo que va más allá de lo físico; esto ocurre en cualquier materialismo filosófico como son: *empirismo*, *naturalismo*, *positivismo*, *nihilismo*, *cientificismo*, algunos *existencialismos*, etc. También son posturas obturadas a lo transfísico el *neopositivismo lógico*, buena parte de la *filosofía analítica*, el *deconstructivismo*, etc.

Es lógico, que después de negar la inmaterialidad cognoscitiva, se caiga en el *agnosticismo*⁹⁶, porque ya no se es capaz de dar cuenta cabal de esta asombrosa capacidad humana que es el conocimiento, y tampoco de la validez que tiene para alcanzar su objetivo: la verdad.

Leonardo Polo desarrolla su *Teoría del conocimiento* de modo *axiomático*, primero porque, como él dice, así se logra rigor científico y una mejor comprensión; y segundo, porque una vez caídos en la cuenta de las obviedades⁹⁷, y siempre que se respeten éstas, es posible avanzar en la penetración de nuestra estructura cognoscitiva. Si no se respetan estos axiomas se llega a callejones sin salida, como les sucede a los *materialismos* antes mencionados⁹⁸.

⁹⁶ “Por eso, la antropología trascendental es una ampliación y no una eliminación de la metafísica — como en Kant —, por más que no se reduzca a ella. La doctrina kantiana del sujeto conduce al agnosticismo metafísico.” POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 1ª ed Madrid: Rialp, 1993, 159. Kant obtura la metafísica porque conculca el axioma A. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 56.

⁹⁷ Según la voz «axioma»: “proposición tan clara y evidente que se admite sin necesidad de demostración”, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed Madrid: Espasa Calpe, 2014.

⁹⁸ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 25–27.

La ventaja del axioma es que no admite contrario. Es algo que lleva su necesidad, o sea, que no es posible que sea de otra manera, de modo intrínseco. En cuanto se ve, se ve que no hay posibilidad contraria. Por tanto, los axiomas no son hipótesis o postulados. En los axiomas no hay suposición; el que no lo ve seguramente no entenderá de qué se está hablando.

Lo que sucede en teoría del conocimiento es que no se trata de “aprender” ciertas afirmaciones, sino de “darse cuenta” de ello. La ventaja es que el pensamiento lo tenemos al alcance de la mano.

CAPÍTULO II

JERARQUÍA COGNOSCITIVA: SENTIDOS, INTELIGENCIA Y HÁBITOS

A. JERARQUÍA E INMATERIALIDAD

En este capítulo se tratará otro de los axiomas de la *Teoría del conocimiento* poliana. Es el axioma llamado de la *jerarquía* o también de la *distinción*, que Leonardo POLO designa con la letra B.

Primero nos centraremos en notar la distinción entre los niveles de conocimiento humano y que ésta no puede ser más que jerárquica; después explicaremos dichos niveles cognoscitivos comenzando desde los niveles inferiores (facultades con soporte orgánico), para luego ir subiendo en la escala noética hasta esbozar los niveles más altos. En cada uno de ellos se trata de dar una explicación general para mostrar su índole inmaterial. Vayamos a ello.

A primera vista puede llamar la atención que el hecho de que los diversos niveles del conocer humano sean distintos jerárquicamente sea un axioma, es decir, algo evidente y que no requiere demostración. Nuestro propósito en las siguientes líneas es mostrar la evidencia de este axioma.

Para exponer este tema sigamos la metodología propuesta en el capítulo anterior, esto es, a través de preguntas. Primera: ¿qué estamos intentando responder aquí? Esta pregunta la podemos tomar de nuestro autor en uno de sus estudios, que formula así: “¿cómo se distinguen las operaciones?”⁹⁹, e inmediatamente se plantea: “¿qué criterio de distinción es el correcto?”¹⁰⁰. Estas son las preguntas a las que responde el axioma B.

⁹⁹ POLO, L., *Curso de teoría I*, 139.

¹⁰⁰ *Ibid.*

1. *En el conocimiento hay distinción*

Empecemos por algo indiscutible. Leonardo Polo advierte que es obvio que hay distinción porque “no es lo mismo un color que un sonido, o un *percepto* y una imagen o un recuerdo. Y concebir no es lo mismo que ver, oír, imaginar, etc.”¹⁰¹.

La distinción, por tanto, es innegable, porque no conocemos un solo objeto, sino muchos y muy diversos: abstractos numéricos, colores, sabores, sonidos, recuerdos, etc. Y como existe *commensuración* entre operación y objeto, debe, por ende, haber distintas operaciones en orden a conocer los distintos objetos. Hay en nosotros, por tanto, una “estructura cognoscitiva” que responde a la diversidad de operaciones (y objetos).

Ahora la cuestión es dilucidar si efectivamente esta distinción de operaciones y objetos es algo que está al mismo nivel (distinción numérica) o si más bien es jerárquica, es decir, que las operaciones (y objetos) son unas superiores a otras.

Si la distinción fuese únicamente numérica, dice POLO, entonces cada operación conocería como una tesela de un gran mosaico. Esto equivale a decir que todo objeto (y operación) estarían en el mismo nivel, y simplemente con cada acto distinto estaríamos cubriendo un área distinta de *la misma* realidad.

Pero nuestro autor señala que esto sería problemático a la hora de unificar el conocimiento, porque con otro acto (que tendría que ser del mismo nivel) deberíamos conocer todas las partes del mosaico (distintos actos —y objetos—), con lo cual se conculcaría el axioma A: el conocimiento es acto *commensurado* con su objeto. Esto es lo que le pasa, por ejemplo, a HUSSERL, quien pretende poner todo el conocimiento al mismo nivel. Pero con esto le surge el problema de querer, con un acto operativo (el que unifica), conocer los distintos objetos (teselas en nuestro ejemplo), y como cada objeto debe ser *commensurado* con su operación, al intentar conocerlos “unificados” se destruye la *commensuración* de cada acto con su objeto (tesela). Y es que un acto (el que unifica el mosaico) no puede constar de varios actos del mismo nivel (los que forman las teselas). Veamos esto con palabras de POLO:

¹⁰¹ *Ibid.*

“En el planteamiento fenomenológico tanto la unificación de las ontologías como la de los actos [de conocer] es problemática. La unificación de operaciones es, a su vez, una operación. Pero una operación se conmensura con su objeto. Así pues, la unificación objetiva no puede constar de los objetos unificados sin destruir la conmensuración con su acto, ya que un acto no consta de actos. La unificación cognoscitiva, sin más, no es una composición de objetos. Esto es axiomático (axioma C). Nótese que la noción de composición es correlativa a la de descomposición. Es, pues, patente que el criterio de objetividad distinta no puede ser el del mosaico. Este criterio es especulativo y compromete la integridad de los actos. Un objeto no puede ser, en virtud del axioma A, un trozo de otro”¹⁰².

Con esto se aprecia que en nuestro conocimiento no puede estar todo al mismo nivel, ya que de otra manera se pasa por alto el axioma A (‘el conocimiento es acto’) y el de la unificación (axioma C). Por eso, “la distinción más propia o más correcta es la distinción de grado, jerárquica, y no la simple distinción numérica”¹⁰³. Veamos ahora otros argumentos a favor de la jerarquía cognoscitiva.

2. *La distinción es jerárquica*

Recordemos la pregunta a la que estamos intentando responder: ¿cómo se distinguen las operaciones? La respuesta es que la forma adecuada de distinguir las operaciones es *jerárquica* y no solo numérica. Por eso, no se puede decir simplemente

“que la inteligencia se extienda a más cosas que la sensibilidad, sino que (hay que decir que) va más al fondo; conoce más, pero el *más* del conocimiento no es cuantitativo... ni siquiera propiamente cualitativa. Es la perfección del acto”¹⁰⁴.

La dualidad *método-tema*, o lo que es lo mismo, *acto de conocer-objeto conocido*, son distintos según la realidad a la que se refieran. Esto significa que unas *operaciones* son más cognoscitivas que otras. Ya en los sentidos podemos observar la jerarquía: “un color no solo es un objeto distinto de

¹⁰² *Ibid.*, 143-144.

¹⁰³ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 1ª ed Madrid: Rialp, 1993, 149.

¹⁰⁴ POLO, L., *Curso de teoría I*, 150.

un sonido, sino que es *más objetivo* que un sonido”¹⁰⁵. Esto quiere decir que hay objetos que penetran más la realidad que otros. Hay operaciones que se hacen con objetos más intencionales, más cognoscitivos, y por eso captan más profundamente lo real.

Esto se observa también en las ciencias y su interdependencia y subalternación de unas con otras¹⁰⁶. Así, la Matemática se subalterna a la Lógica. A su vez la Física actual depende en buena medida de la Matemática, y la Química depende de aquélla. Cada ciencia, la cual es un método cognoscitivo distinto, está en un nivel diferente y se refiere a una región diversa de lo real; esta distinción es jerárquica.

Unos actos cognoscitivos son *más acto* que otros. Con unos actos se conoce más y con otros menos. Pero al decir que unos actos son más intensamente actos que otros, no se afirma que algunos sean “pasivos”. El primer axioma (A) dice que todo conocimiento es activo¹⁰⁷. Un axioma no puede conculcar otro.

Los hombres somos capaces de ejercer diversas operaciones, y notamos fácilmente que cuando conocemos “unificamos” los distintos objetos que estamos conociendo. Un ejemplo claro de esto son los sentidos externos, con los cuales percibimos propiedades físicas, y percibimos todos nuestros actos de sentir “al mismo tiempo”, pero no los confundimos ni mezclamos. Sabemos distinguir unos objetos de otros, centrar nuestra atención más en uno que en otros, etc., y a la vez unificamos. O sea que distinción no quiere decir que no se puedan unificar. Pero esta unificación no “engulle” la distinción, o sea, que no queda anulada en el

¹⁰⁵ *Ibid.*, 141.

¹⁰⁶ Con respecto a este tema se pueden consultar las siguientes obras: SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona: EUNSA, 1977; «Scienza aristotelica e scienza moderna», *Giornale di Metafisica* 16 (1994) 262–63. WILKS, Y., «Christopher Clavius and the classification of sciences», *Synthese* 83 (1990) 293–300; MARTINEZ P, P. D., «Santo Tomás de Aquino y las subalternación de las ciencias: Expositio super librum Boethii “De Trinitate”, (q 5, art 1, ad 5)», en *Atti del IX Congresso tomistico internazionale 2, Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1991, 164–75. BROCK, S. L., «Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d’Aquino. La difficoltà della sapienza», *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito nel XIII secolo a cura di R. Martínez, Armando, Roma* (1994) 71–95.

¹⁰⁷ POLO, *Curso de teoría I*, 141.

acto unificante¹⁰⁸. Esto es lo propio de la jerarquía, en la cual el acto superior no hace que el inferior deje de ser a su vez *acto*.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la jerarquía con la inmaterialidad? Pues mucho más de lo que parece, como veremos a continuación.

TOMÁS DE AQUINO, apodado no sin motivo el Doctor Angélico, explica que los ángeles al no tener materia se distinguen unos de otros jerárquicamente, y por eso cada uno agota su especie. En los hombres no se puede afirmar lo mismo, porque en lo intraespecífico no se puede asegurar que un hombre sea más hombre que otro, sino que se distinguen (se individuán) merced a la materia. Para los clásicos el principio de individuación es la materia. Esto que referimos aquí nos sirve para introducir lo siguiente: “la jerarquía es propia de lo inmaterial”¹⁰⁹.

Señala POLO que casi siempre en la historia de la filosofía se ha aceptado este criterio de distinción (el jerárquico), y que en cierto modo la excepción es HEGEL, quien violenta el axioma de la jerarquía a causa de una comprensión univocista del conocimiento, según la cual el culmen del conocer es un único concepto que engulle dialécticamente en sí a los demás, cosa que también va en contra del axioma A¹¹⁰.

En los siguientes párrafos desglosaremos un texto del *Curso de teoría del conocimiento I*, en el que se pone de manifiesto que si se concede que todos los objetos (y operaciones) están al mismo nivel, entonces surgen graves problemas y volvemos de nuevo al platonismo.

Como decíamos, HEGEL admite que los objetos son del mismo nivel y esto le conduce a decir que son particulares, y que hay que superarlos dialécticamente hasta formar uno solo que los incluya a todos. Pero,

“en tal caso hay que aceptar la dialéctica o renunciar a la filosofía. Si lo comparamos empírica y negativamente con el sonido, el color en tanto que distinto del sonido es falso. La verdad de color y sonido sería la síntesis de color y sonido. Pero comparar color y sonido como particulares es incorrecto porque color y sonido son formas. Si la comparación no

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, 140.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 156.

¹¹⁰ *Ibid.*

puede ser empírica, necesariamente los objetos se distinguen por jerarquía. El igualitarismo de la particularidad en el proceso dialéctico es la contraprueba del axioma B¹¹¹.

Recordemos que para HEGEL la verdad es el *todo*, y que la verdad solo se alcanza al final del proceso dialéctico (afirmación, negación y negación de la negación): la verdad es término o resultado del mismo¹¹². Esto claramente va en contra del carácter activo del conocimiento, en el que decimos que la operación al hacerse con la forma *ya* ha logrado su fin, no hay proceso ni "término". Es una *operación inmanente*. Además, la intencionalidad (objeto), es la verdad del conocimiento¹¹³, por lo que no se necesita de un proceso para conocer la verdad. Aunque ciertamente ni con una ni con muchas operaciones conocemos *toda* la verdad, o lo que es lo mismo, alcanzar la verdad sobre *todo*, tal como pretende HEGEL, es imposible para la criatura, pues de eso solo es capaz Dios. Ni siquiera, como dice TOMÁS DE AQUINO, somos capaces de conocer *toda* la naturaleza de una mosca¹¹⁴. Pero eso no debe llevarnos a negar la perfección del *acto* de conocimiento: lo conocido en cuanto tal es verdadero conocimiento. Continuemos con el texto anteriormente citado:

"Conocemos formas, no hechos... Hay un resto de fisicalismo en la dialéctica que Hegel ha de suprimir para llegar al absoluto. Tal planteamiento es una equivocación porque el conocimiento no está contaminado de materialidad... Conocer no afecta a la cosa; lo cognoscible en acto es

¹¹¹ *Ibid.*, 163.

¹¹² "Conocer significa conocer la verdad. [Y para Hegel] la verdad es el todo, el absoluto, pero el absoluto es el resultado. Así pues, se requiere un proceso (el proceso dialéctico), una marcha hacia el absoluto de índole negativa porque no se satisface con ningún logro hasta su término: la verdad es el todo". *Ibid.*, 105.

¹¹³ Cfr. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997, 35.

¹¹⁴ "Sic ergo patet quod multum est utile habere fidem. Sed dicit aliquis: stultum est credere quod non videtur, nec sunt credenda quae non videntur. Respondeo. Dicendum, quod hoc dubium primo tollit imperfectio intellectus nostri: nam si homo posset perfecte per se cognoscere omnia visibilia et invisibilia, stultum esset credere quae non videmus; sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis". TOMÁS DE AQUINO, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Textum Taurini: Roma, 1954.

intencional. En Hegel la dialéctica tiene un carácter violento, de expropiación. Insisto en que el planteamiento es erróneo. No porque lo inteligible esté en la realidad de modo potencial el intelecto arrebatada a lo físico la forma. El conocimiento no es una fábrica y sobre todo no fabrica la cosa de la realidad física; el idealismo de Hegel se alimenta de lo material. Por eso es tan ambiguo. El absoluto es mera necesidad: es el todo al que le hace falta todo. Por eso es incompatible con la independencia de la realidad: lo real es lo racional; como real y como racional el absoluto se constituye absorbiendo. Falso sin más. ¡El conocimiento no quita nada! No necesita nada: es acto, no está hecho con materiales”¹¹⁵.

Si la relación del conocimiento no es *intencional*, es decir inmaterial, entonces solo queda aferrarse a una postura *materialista*, la cual, como se ve, es falsa y problemática. El conocimiento es extrínseco a la cosa conocida, pero para HEGEL el conocimiento es *efectivo* o productor (fabricante), constituye lo real. El conocimiento, en el planteamiento hegeliano, dota de realidad a la cosa, es productor. HEGEL mismo lo dice al afirmar “lo real es racional y lo racional es real”¹¹⁶. Sin embargo, simplemente con advertir la noción de *acto* en el conocimiento, es suficiente para notar la incompatibilidad del mismo con cualquier eficiencia productiva.

3. *El conocimiento es superior a lo físico*

Si bien es cierto que nuestro conocimiento no es material, no por esto es inferior a lo material. Más bien hay que decir que “el conocimiento es superior a lo físico: no entra en pugna con él. Desde esta superioridad se yergue la jerarquía de los niveles cognoscitivos”¹¹⁷. Y podemos añadir también que “menos aún hay pugna o fagocitosis entre los niveles cognoscitivos”¹¹⁸.

Según lo que venimos diciendo, si no hubiese una distinción jerárquica cognoscitiva, entonces, al intentar unificar el conocimiento, se violaría el axioma A, porque no habría conmensuración entre conocer (acto

¹¹⁵ POLO, L., *Curso de teoría I*, 163-164.

¹¹⁶ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, 2ª ed México: Universidad Nacional Autónoma, 1985, 14.

¹¹⁷ POLO, L., *Curso de teoría I*, 164.

¹¹⁸ *Ibid.*

que unifica) y conocido (los múltiples objetos y actos). El acto unificante debe ser jerárquicamente superior a los unificados; de esta manera los axiomas no se contraponen unos a otros.

El axioma de la jerarquía nos hace ver que el término *in-material* no es un término unívoco. No es lo mismo una operación, un objeto o un hábito; todos ellos son *inmateriales*, pero claramente no *son* lo mismo. Adjudicarles el adjetivo de “inmaterial” no quiere decir que sean de la misma índole; es, más bien, negar que sean de índole material. Según lo que venimos viendo, todo conocimiento es inmaterial, y es fundamental no inmiscuir de ninguna manera lo material en el conocimiento, porque nos abocaríamos a un callejón sin salida.

El conocimiento humano tiene una estructura jerárquica; es una *cascada*¹¹⁹ o *columna de dualidades* (método-tema o conocer-conocido), todas inmateriales, pero en ella no todo tiene el mismo grado. Para distinguir un nivel de otro podemos hablar de una mayor inmaterialidad, pero quizá esto podría llevar al equívoco de pensar que entonces hay todavía en los niveles más bajos “algo de materialidad”, pero no es así. Por eso es preferible decir, y en esto no hay lugar a equívocos, que los grados se distinguen unos de otros por ser más o menos activos, más o menos *acto*, más o menos cognoscitivos, porque, aunque hay actos superiores a otros, los primeros no hacen que los segundos no sean *acto*. Todos se llaman con propiedad *acto*, como se ha referido anteriormente, pues no hay “fagocitosis entre los niveles cognoscitivos”¹²⁰.

Con lo dicho hasta ahora queda claro que la distinción entre actos cognoscitivos debe ser jerárquica. Pero aún quedaría por explicar cómo se da la unificación entre ellos (axioma C), porque si no se explica dicha unificación, la jerarquía no queda bien explicada. Aunque no podemos

¹¹⁹ POLO explicando la distinción que existe en el hombre entre sus manifestaciones de las que hace uso libremente a través del hábito innato llamado *sindéresis*, a saber, las intelectivas y volitivas, dice que la vertiente cognoscitiva se distingue de la volitiva justamente en su diversidad de operaciones jerárquicamente estructuradas, cosa que no tiene la voluntad, la cual es simple. “Una diferencia importante entre las dos vertientes [intelectivas y volitiva] es que *ver-yo* [la intelectiva], cuya prosecución simbólica describo como *cascada* de actos, sólo conserva el yo en su culmen”. *Nietzsche como pensador de dualidades*, 219.

¹²⁰ POLO, L., *Curso de teoría I*, 164.

entrar a explicarlo en detalle, la unificación siempre se hace dando un “salto de nivel”, pues solo un nivel superior es capaz de unificar los niveles inferiores. A modo de ejemplo podemos señalar que los sentidos externos se unifican en el *sensorio común*, como veremos a continuación.

4. *Los tres grandes grupos de niveles cognoscitivos*

Para continuar el estudio de la jerarquía cognoscitiva, agruparemos, tal como hace POLO, en tres grandes grupos los distintos niveles cognoscitivos. El primero o más bajo es el conocimiento *operativo* o de objeto, luego tenemos el conocimiento *habitual*, y, por último, el más alto, es el conocimiento *como acto de ser* o el conocimiento a nivel de ser¹²¹. El resto de este trabajo consistirá en explicar a grandes rasgos los distintos niveles cognoscitivos. Nos detendremos más en el primer grupo (*operativo*), porque, ya que como nuestro objetivo es mostrar la inmaterialidad del conocimiento en sus distintos niveles, es en el conocimiento operativo de las facultades orgánicas donde hay mezcla de materialidad e inmaterialidad, y por esto, estos niveles podrían prestarse a explicaciones materialistas. Los *hábitos* y el *conocimiento a nivel de ser* requieren una explicación más breve desde la perspectiva mencionada, porque carecen de órganos y, por tanto, son plenamente inmateriales.

A pesar de que el conocimiento *operativo* no es el conocimiento más alto, no por eso deja de ser muy importante para el hombre, porque es un cierto tipo de posesión inmanente capaz de mejorar o empeorar al hombre. Este perfeccionamiento es debido a que el principio de esas operaciones es el alma, y ésta a su vez tiene su raíz en la persona¹²². Puesto que, como dice nuestro autor,

“La inmanencia no es lo más íntimo ni lo más radical. Pero de ella se sigue siempre una mejora o un empeoramiento [del hombre]. Y esa vinculación a una consecuencia que la supera, señala también su dignidad. La operación inmanente está abierta hacia arriba [los *hábitos*] y hacia abajo

¹²¹ POLO identifica —en el hombre— este acto con el *intelecto agente* y a su vez con la *persona*. Cfr. *Presente y futuro del hombre*, 149.

¹²² Cfr. *Antropología trascendental I*, 119. Es sabido que Polo distingue realmente entre *espíritu* y *alma*, es decir, entre *acto de ser personal* y *ápice de la esencia humana*.

[la realidad física conocida], suficientemente enraizada para dirigir la práctica y dar paso al enriquecimiento interior”¹²³.

La distinción en estos tres grandes grupos es también gradual, porque “entre las operaciones también hay jerarquía”¹²⁴, y la hay también entre los hábitos¹²⁵. Esto se ve claramente, por ejemplo, cuando comparamos el conocimiento de los sentidos con el de la inteligencia, puesto que los dos son operativos. La inteligencia es capaz de conocer más que los sentidos, porque tiene una independencia plena¹²⁶ de la materia en comparación al conocimiento sensible, el cual está ligado a los órganos correspondientes y a la especie impresa que afecta físicamente al órgano.

Incluso la diferencia entre los sentidos está en relación con el “grado de inmaterialidad” que posee cada uno¹²⁷. La expresión “grado de inmaterialidad” no debe llevar a pensar, como se dijo antes, que en el conocimiento *en cuanto tal* haya algo material y que conforme se sube de nivel se va “despojando” de materialidad. El grado de inmaterialidad se refiere más bien a la especie impresa (la cual es material). La especie impresa es “más material” en el tacto que en la vista. Además, como la forma del órgano (que informa la materia y que conoce) es *una*, se entiende que cada sentido tiene un grado mayor o menor de inmaterialidad, es decir, que su forma está agotándose en mayor o menor medida en informar la materia, y, en consecuencia, posee un mayor o menor excedente formal (no en unión a materia) para disposición del conocer. Pasemos a ver esto con más detenimiento.

¹²³ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 1996, 123.

¹²⁴ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 152.

¹²⁵ Cfr. SELLES, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 47.

¹²⁶ “Existe cierta dependencia respecto de las facultades orgánicas, en cuanto que la inteligencia empieza abstrayendo y lo hace a partir de lo sensible. Por tanto, si a una persona no le funciona normalmente el cerebro, aunque su inteligencia exista, no actúa, y no se manifestará en su conducta; cuerpo y alma constituyen una unidad”.
POLO, L., *Lecciones de Ética*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2013, 83.

¹²⁷ Cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 144.

B. CONOCIMIENTO SENSIBLE

Ahora es pertinente tratar sobre las facultades cognoscitivas más básicas: los sentidos. Todo viviente corpóreo capaz de conocer posee al menos un sentido: *el tacto*. Por tanto, los seres cognoscitivos inferiores poseen la facultad cognoscitiva de menor grado.

La vida sensitiva se distingue de la vegetativa precisamente en la capacidad para conocer. Los animales más simples conocen de alguna manera con el tacto¹²⁸. Cuanto más compleja es la vida animal van teniendo más sentidos, cada vez más perfectos: gusto, olfato, etc., hasta llegar a los sentidos más altos, que son los llamados *internos*: sensorio común, imaginación, memoria, y estimativa (en los animales) o cogitativa (en el hombre). Aunque, como veremos más adelante, debido a la misma jerarquía los inferiores *proceden* de los superiores¹²⁹. Pasemos a hablar de los primeros.

¹²⁸ Aunque esto es así, surge la pregunta sobre si cuando hablamos del “tacto” es lo mismo para todos los animales e incluso para el hombre. Pienso que existen diferencias entre el tacto animal y el tacto humano y también entre el tacto de los distintos animales según sean más o menos complejos. Esta distinción hace que se capten más o menos diferencias. Por otro lado, es también diversa la influencia que ejerce dicho conocimiento en el viviente o en la intimidad (en el caso del hombre). Por eso señala POLO que algunos autores hablan de que el tacto no es un solo sentido, como ZUBIRI, sino que este filósofo lo divide en siete distintos. Cfr. *Curso de teoría I*, 223–224. La diferencia entre la sensibilidad humana y la del animal se trata en: SELLES, J. F., *A nivel sensible: ¿es el hombre un animal más?*, Chile: Arica, 2006.

¹²⁹ “El sentido externo procede del sentido interno, del sensorio común.”, POLO, L., *Leciones de psicología clásica*, 182.

1. *Sentidos externos*

1.1. *Jerarquía entre los sentidos*

Es tesis clásica darle a los sentidos un orden jerárquico. Comúnmente los sentidos externos de menor a mayor se ordenan del siguiente modo: tacto, gusto, olfato, oído, vista¹³⁰.

¿A qué se debe este orden o jerarquía? Se ordenan en base a cuál es más cognoscitivo. Ya ARISTÓTELES decía que con el sentido de la vista se conoce más, porque se captan más diferencias¹³¹. Es claro que damos más valor a la vista que al olfato, por ejemplo. Quizá una persona sin sentido del olfato puede llevar una vida relativamente normal y sin dificultades, en cambio, otra que carezca de visión o la pérdida tendrá más dificultades en su vida corriente.

Estas consideraciones no son vanas, aunque hay que ser consciente de que, si el estudio que estamos realizando es filosófico, se deben buscar los *principios* de la realidad y no quedarse en descripciones. En este caso buscamos los principios por los cuales se distinguen unos de otros los sentidos, ya que la filosofía debe sobre todo o en primer lugar buscar los *principios* y a partir de ellos explicar la realidad.

POLO cifra la distinción de los sentidos, justamente, en el grado de inmaterialidad que posee cada uno¹³². Esta distinción está relacionada

¹³⁰ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 223.

¹³¹ "Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, *el de la vista*. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa en que, de los sentidos, *éste es el que nos hace conocer más*, y nos muestra muchas diferencias. Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por uso de éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido. Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia". ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a-b.

¹³² Cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 155.

con la inmaterialidad del objeto propio de cada sentido y con la forma que *informa* el órgano correspondiente. El principio por el cual se ordenan jerárquicamente los sentidos es su grado de inmaterialidad o independencia formal de la facultad.

Hay que aclarar que la especie impresa es siempre de índole material. Siempre actúan influjos causales de orden físico (causalidad eficiente) sobre los órganos de los sentidos. Recordemos que hemos dicho que la causalidad eficiente es propia de lo material. La distinción de las especies impresas debe hacerse por su mayor o menor dependencia respecto del espacio y el tiempo, las cuales son características propias de lo material. Por ejemplo, lo más inmaterial del mundo físico es la luz¹³³. La luz es la encargada de iluminar el color, que es el objeto propio del sentido más alto: el sentido de la vista.

Por otro lado, es evidente que el tacto necesita del "contacto físico"¹³⁴ para conocer. Esto quiere decir que está muy ligado al espacio y también al tiempo, porque solo conoce con bastante proximidad y en *presente*¹³⁵, aunque estrictamente hablando no conocemos de lo físico en cuanto físico (cambiante) más que formas del pasado. Por ejemplo, en la abstracción, la cual es operación del intelecto, conocemos en presente (formas universales e intemporales), pero con los sentidos no es posible, porque

¹³³ Cf. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 70.

¹³⁴ En realidad, diría un físico (según conversaciones mantenidas con D. Héctor Mancini, profesor emérito de la Universidad de Navarra y actual investigador), que lo que llamamos "contacto" a la escala macroscópica de la Mecánica Clásica, es una aproximación que, en realidad, no existe a escala microscópica, el universo de la Mecánica Cuántica. Las partículas elementales nunca se "tocan", cuando "sentimos" lo que "tocamos", percibimos el resultado de una interacción fundamental (la acción de un campo de fuerzas, en este caso, principalmente electromagnética), pero las partículas no "se tocan", están en un movimiento incesante. En última instancia, todo lo que ocurre en el universo material, en el espacio y en el tiempo, ocurre bajo la responsabilidad de las cuatro interacciones fundamentales (las cuatro fuerzas) actuando en diversas proporciones. Cfr. MANCINI, H. L., *Fundamentos de física I-II*, Pamplona: EUNSA, 2009, cap. III, 49-86; cap. XXIII-XXV, 571-624.

¹³⁵ Incluso hay que decir que no se conoce más que el *instante* que cambia continuamente, porque lo físico está en constante cambio. Se trata de un *flujo de instantes* (cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 196.). No hay *presente* en lo físico según la terminología poliana, porque para Polo lo que se da en *presente* es el objeto conocido.

el influjo de la especie impresa cambia continuamente y todo intercambio de energía necesita tiempo para transmitirse. Cuando las señales nerviosas llegan a su destino y se ejerce el *acto* de conocer la especie impresa que está inmutando el órgano ya no es la misma. Por tanto, con los sentidos únicamente conocemos el pasado.

Los olores, los sonidos y los colores de la luz están dependiendo respectivamente cada vez menos del espacio y del tiempo. Es fascinante darse cuenta de que la luz que recibimos de las estrellas salió de ellas hace muchos años, es decir, que estamos conociendo el pasado estelar y a unas distancias bastante considerables. A la vez, como la luz es muy veloz, conocemos *instantáneamente* lo que ocurre a distancias próximas y sin necesidad de desplazarnos localmente. Con la vista podemos conocer muchos eventos que ocurren casi simultáneamente a diversas proximidades, cosa que no es posible con el tacto. Esto mismo que logra la vista lo hace, con sus propias características, pero más imperfectamente, el oído. Con esto queda mostrada la superioridad de la vista sobre otros sentidos.

Los sentidos externos conocen mientras la especie impresa, es decir lo físico que inmuta el órgano, está presente inmutando el soporte orgánico del sentido. Cuando cesa el influjo de la especie impresa, dicha facultad deja de conocer. Solo ejercen el acto en presencia de lo físico. Para conocer en ausencia de lo físico se precisa de otras facultades: los sentidos internos, la inteligencia, etc.

1.2. *La noción de sobrante formal*

Pasemos ahora a explicar la noción de *sobrante formal*. Esta noción ayuda a entender cómo es posible el conocimiento por medio de facultades orgánicas, las cuales son físicas y, sin embargo, el conocimiento es siempre inmaterial.

El acto de conocer de cada sentido tiene un grado de inmaterialidad distinto. En palabras de POLO: “no hay dos sentidos distintos que tengan el mismo valor de inmaterialización”¹³⁶. Esto también se nota en que las

¹³⁶ *Ibid.*, 128.

especies impresas de los sentidos inferiores inmutan el órgano y lo afectan más que las propias de los superiores. A modo de ejemplo, el tacto es afectado cuando toca algo (se calienta o enfría), mientras que la vista no se “colorea” cuando ve.

Las facultades orgánicas, si son cognoscitivas, deben tener algún grado de inmaterialidad. Esa inmaterialidad corresponde a un *excedente formal* que no está en unión *con-causal* con la materia. En otras palabras, la forma de la facultad orgánica no se agota informando el órgano. El excedente formal está desligado de la materia del órgano. Se trata de la noción poliana de *sobrante formal*¹³⁷. Esta noción tiene antecedentes en TOMÁS DE AQUINO¹³⁸.

Ese remanente formal del órgano es el que, a través de los actos de conocer, es capaz de adecuarse con la forma que se dispone a conocer. Esta es una adecuación entre formas y no una relación *materia-forma*. Por tanto, el conocimiento, incluso el sensible, no puede ser de índole *hilemórfica*.

Si el grado de inmaterialidad de cualquiera de los sentidos, por ejemplo el oído, fuese distinto estaríamos ante otro tipo de sensación¹³⁹. Si fuese mayor, podría ser la vista, y si fuese menor podría ser el olfato.

El sobrante formal es esa “parte”¹⁴⁰, que se adecua con el objeto conocido. En cada sentido, el sobrante formal tiene un mayor o menor grado de indeterminación y de independencia formal de la facultad, porque,

¹³⁷ Cfr. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 55.

¹³⁸ Por ejemplo: “unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod *excedit corporis proportionem*; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali”. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, Textum Taurini Roma, 1953, a. 2 ad 5.

¹³⁹ Cf. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 123.

¹⁴⁰ No me gusta usar el término “parte”, porque “parte” es algo propio de lo material, y aquí estamos hablando de algo inmaterial, pero no encuentro otro para explicarlo en términos sencillos. La forma es *una* y no en “partes”; por esto mismo se entiende que cuando un animal muere se pierde también su forma, es decir, que no es inmortal, ya que su forma está siempre “mezclada” con la materia. Lo mismo sucede cuando se

“El axioma de niveles se corresponde con la noción de facultad que propongo. El sobrante formal no es el mismo en todos los casos. Si preguntamos por la distinción del oído con la vista, o con el tacto, que manifiesta en sus respectivos objetos, la respuesta apela a la mayor o menos independencia formal de la facultad”¹⁴¹.

Además, cada sentido o facultad ejerce operaciones más o menos perfectas, más o menos *activas*. Entonces, “¿en qué medida es más perfecta una facultad? Cuanto más sobra la forma natural de la facultad respecto de su función del informar”¹⁴². La mayor o menor perfección de una facultad obedece, no a la mayor o menor perfección material del órgano, sino que la perfección proviene del principio formal de la facultad, el cual ciertamente perfecciona en mayor medida al órgano y es capaz de realizar también actos más perfectos. La causa formal es superior a la causa material, es la perfección de esta.

Como veremos en el siguiente apartado, en la inteligencia el grado de indeterminación es pleno porque no está “mezclado” con la materia, como en las facultades sensibles, y además ella (la inteligencia) es capaz de adecuarse con infinidad de objetos muy distintos, mientras que los sentidos solo se adecuan con sus objetos propios: la vista con los colores, el oído con los sonidos, etc.

Podemos concluir esta sección con una cita que resume la explicación sobre el conocimiento sensible y añade algo no explicitado hasta el momento, a saber, la noción de *facultad*:

“Hablar de órganos es hablar de capacidades. El cuerpo humano es un conjunto orgánico-fisiológico. Hablar de fisiología es hablar de funciones: el cuerpo digiere, respira, etc. También es claro que el hombre ejerce las funciones que hemos definido como operaciones cognitivas inmanentes; no sólo digiere, sino que también ve, y oye, etc. Es claro asimismo que ver, oír, etc., indican una dependencia orgánica. La prueba es taxativa. Si se producen ciertas lesiones, entonces no se ve, y/o no se oye, etc. Todo esto tiene que ver con el organismo. No puede decirse que sea

corrompe un órgano, porque se pierde esa facultad, deja de existir. En el hombre en cambio existen facultades plenamente independientes de la materia (inteligencia y voluntad) y éstas subsisten después de la muerte, porque al no estar en unión causal con la materia su forma no se corrompe.

¹⁴¹ POLO, L., *Curso de teoría I*, 193.

¹⁴² *Ibid.*, 181.

por entero inmaterial. La operación no es material (no vamos a olvidar el axioma A), pero la operación no es lo único; también cuenta el órgano (sin ojos no se ve). Además, no siempre se oye, ni siempre se ve. De aquí se desprende, por un lado, que esas operaciones cognoscitivas tienen una relación de principiación con lo orgánico, y, por otro lado, que, respecto de la operación, el órgano es principio potencial. Principio potencial de operaciones: he aquí la noción de facultad. Hay principios potenciales orgánicos de operaciones cognoscitivas”¹⁴³.

Con lo dicho anteriormente queda suficientemente clara esta cita, a excepción de la noción de *facultad*, la cual no habíamos tratado y que viene descrita como “principio potencial de operaciones”. Es *principio* porque es origen del cual provienen las operaciones. Si el conocimiento fuese efecto de una causa agente, el principio sería externo¹⁴⁴, pero en el caso del conocimiento no es así. El principio es *íntimo* y la operación es *inmanente*.

Esto nos lleva a considerar que “no vemos porque tenemos ojos, sino más bien, porque vemos tenemos ojos”. Es decir que desde el punto de vista evolutivo lo primero que surge no puede ser el órgano, o sea, lo físico, sino que lo primero es el *principio activo* y luego el órgano. Esto es lo mismo que decir que el *acto* es siempre anterior¹⁴⁵ a la *potencia*.

2. Sentidos internos

Las tesis principales que hemos afirmado acerca de los sentidos externos, cabe aplicarlas también a los sentidos internos. Recordemos que

¹⁴³ *Ibid.*, 166.

¹⁴⁴ Aristóteles define la causa eficiente o agente como principio del movimiento, el cual siempre es “externo” al movimiento, porque algo que está en potencia no se puede actualizar así mismo. En el caso del conocimiento la facultad viene actualizada “internamente a ella” por un *acto* superior, más *íntimo*. El intelecto agente es el acto superior que ilumina la especie impresa para que se conocida por la inteligencia, pues, “hace falta una iluminación que haga inteligible en acto a lo sensible, pues sólo eso puede ser comunicado a la inteligencia como especie impresa”, POLO, L., *Curso de teoría III*, 10.

¹⁴⁵ Este término no indica necesariamente temporalidad.

los sentidos internos son también facultades orgánicas y que sus órganos están en distintas regiones del cerebro¹⁴⁶.

Los sentidos internos son facultades que conocen más que los sentidos externos. Se llaman “internos” porque conocen lo que no es propio de la realidad física externa, sino que, o bien conocen *actos de conocer* sensibles del cognoscente, o bien *objetos* derivados de los objetos de la sensibilidad externa que no se reducen a éstos. En el primer caso se habla de los actos de los sentidos externos, que son conocidos por el sensorio común. En el segundo, de imágenes, recuerdos sensibles o proyectos concretos de futuro que son conocidos, respectivamente, por la imaginación, memoria sensible y estimativa o cogitativa. Se llaman también “internos” porque conocen incluso en ausencia de lo físico, es decir algo que procede del interior del cognoscente y que no proviene del exterior como son: imágenes (imaginación), recuerdos (memoria), proyectos concretos de futuro (cogitativa o estimativa en los animales).

La distinción entre los sentidos internos se debe, como en los sentidos externos, a una mayor o menor independencia de la materia. Se trata de una diferencia de grado, es decir, de “inmaterialidad en la posesión intencional”¹⁴⁷.

Donde POLO desarrolla más extensamente este tema es en *Curso de teoría I* y en *Lecciones de Psicología Clásica*; en ambos lugares expone con cierto detenimiento la clave de cada uno de los sentidos internos. En las siguientes líneas se intentará exponer brevemente cada uno de ellos y su relación con la inmaterialidad.

2.1. *El sensorio común*

El sensorio común es la *facultad* que conoce los actos de la sensibilidad externa. Con el sensorio común “sentimos que vemos”. Una cosa es ver, lo cual significa ver un color, y otra distinta es *sentir que se ve*. Sentir que se ve es conocer el acto de ver. El *acto* de ver no es visible, no se ve porque no es un color.

¹⁴⁶ Cfr. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 73ss.

¹⁴⁷ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 149.

Los sentidos internos no pueden conocer sus propios actos porque ningún acto es intencional y tampoco auto-intencional, sencillamente porque lo intencional es el objeto, no el acto. Con la vista conocemos colores, pero no conocemos que vemos, para esto es necesario un acto superior y una facultad distinta que lo ejerza. Esto es lo que hace el sensorio común.

Las funciones de este primer sentido interno son: “en primer lugar, *la percepción de la actividad de los sentidos externos*”¹⁴⁸, y en segundo lugar, “*establecer la relación de diferenciación entre los sensibles propios de cada uno de los sentidos externos*”¹⁴⁹.

La primera de las funciones tiene una dificultad que se intentará hacer ver, y es que siendo el sensorio común una facultad orgánica tiene que tener una *especie impresa*, física por tanto, que inmute el órgano. Pero, si su objeto propio son los *actos* de la sensibilidad externa y estos son in-materiales (axioma A), entonces, ¿cómo puede algo inmaterial ejercer un influjo causal, físico, sobre un órgano material? Esto muestra la complejidad del tema.

Se podría pensar que para resolver esta dificultad la especie impresa debería ser recibida tanto por el órgano del sentido externo correspondiente y también por el sensorio común, el cual es un órgano más perfecto y por tanto la conocería de mejor modo. Pero, esta no es una solución, porque, como señala POLO, esto no sería conocer el acto (de ver por ejemplo) sino conocer, de otra manera *la misma* especie impresa. Además de que varias facultades estarían informando la misma materia (el mismo órgano), cosa bastante discutible¹⁵⁰. Esta no puede ser la solución.

La solución poliana es que si de conocer la operación se trata, y no debemos olvidar que no hay operación sin objeto¹⁵¹, entonces, el sensorio común debe captar tanto la especie impresa del sentido externo, que se *objetiva* en el acto (ver), como la forma del sentido externo (vista). Ya que

¹⁴⁸ *Ibid.*, 165.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 165-166.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 174.

¹⁵¹ Este es el Axioma lateral E: “no hay conocido sin conocer”, POLO, L., *Curso de teoría I*, 43.

esa forma de la facultad se conmensura en el acto con la forma impresa conocida. Por tanto, lo que objetiva el sensorio común es justamente la unidad entre la forma del sentido externo (la vista) y su objeto propio (el objeto visto). Esto es posible, por un lado, gracias a la mayor indeterminación de la forma del sensorio común, es decir, que es más inmaterial y está a un nivel mayor que los sentidos externos, y por otro lado, a que es raíz de los sentidos externos¹⁵². El sensorio común, al ser la facultad de la cual proceden los sentidos externos, *percibe* la unificación en acto de la operación del sentido externo y su sensible propio. Lo cierto es que no queda del todo resuelta la pregunta de ¿cómo es que algo inmaterial como es el *acto* puede ser la especie impresa que inmuta el órgano del sensorio común? POLO en el capítulo XIV de *Lecciones de psicología clásica*, plantea el problema, pero no acaba por resolverlo o explicitarlo. Al final solo afirma que lo cierto es que la operación debe ser la “especie impresa”, pero no ve ¿cómo es posible que influya en algo material, si esta no es material? Ya que, “lo objetivo no puede inmutar ningún órgano”¹⁵³. SELLÉS indica que el sensorio común es un órgano que no tiene *ninguna* especie impresa, porque los actos cognoscitivos no son físicos ni biofísicos, sino inmatrimales¹⁵⁴; esta puede ser una explicitación de la solución poliana. No debe extrañar esto porque lo mismo sucede con los otros sentidos internos, en los cuales no hay *especie impresa* y siguen teniendo soporte orgánico. Estos son la imaginación, la memoria y la cogitativa.

La objetivación del sensorio común es el acto del sentido externo (ver), el cual, por así decir, incluye su objeto propio y numéricamente el mismo (color visto). El sensorio común objetiva el acto y éste conmensurado con su objeto. Por ende, el primero de los sentidos internos “está vertido objetivamente al *hic et nunc* del *acto* del sentido externo, a su objetivación”¹⁵⁵. Es la “conciencia sensorial” de los sentidos externos mientras está presente la especie impresa correspondiente. La misión del sensorio común es *iluminar*, darnos cuenta, de lo que hacemos con los sentidos externos, por eso se le llama “luz del sentido externo”¹⁵⁶. Lo que era *acto*

¹⁵² Cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 176; *Curso de teoría I*, 281.

¹⁵³ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 179.

¹⁵⁴ Cfr. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 75.

¹⁵⁵ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 178.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 182.

en el sentido externo pasa a ser *objeto* del sensorio común y, por tanto, conoce una realidad más alta, más *activa*, mientras que los sentidos externos se quedan en formas que remiten a lo real pero que no son objetos *reales* sino *intencionales*.

El sensorio común es *principio* (raíz y centro le llama POLO¹⁵⁷, aunque esa denominación probablemente es de TOMÁS DE AQUINO) de los sentidos externos. Los múltiples sentidos externos forman como círculos concéntricos alrededor del sensorio común¹⁵⁸. Esto obedece a algo que venimos repitiendo y que se resume en el siguiente axioma: “el acto es anterior a la potencia”¹⁵⁹. Las *facultades inferiores proceden* de las superiores, pero no así en los *actos* que son independientes de la conciencia sensible. Un tema interesante a estudiar es la relación entre las potencias. Por ejemplo, habría que ver si los sentidos externos son dirigidos voluntariamente *a través* del sensorio común o directamente por la voluntad o a través de la inteligencia. Pero lo que sí se puede afirmar es que no es necesario que esté activa la *percepción* para que los sentidos externos ejerzan sus *operaciones*.

El sensorio común es una facultad superior y más inmaterial que los sentidos externos; es el *fin* hacia el cual tienden estos, de ahí lo de llamarlo “centro”, porque si no somos conscientes de que ejercemos una operación sensible el resultado es el mismo que no ejercerla. Lo inferior *es* para lo superior y no al revés. El viviente no existe para ver, sino que *ver* es para el viviente. Cada facultad inferior debe “ser para”, es decir, servir a la superior. En el caso de los sentidos externos afirmamos que son para el sensorio común, que es la facultad que unifica los actos de la sensibilidad externa.

Merced al sensorio común somos capaces de focalizar nuestra atención en un sentido externo concreto. Habría que discutir si se puede fijar la atención sobre varios sentidos al mismo tiempo, parece que no es tan sencillo estar plenamente atento a dos sentidos a la vez, primero lo hacemos con uno y luego con otro. Lo que sí es de experiencia común, es

¹⁵⁷ *Curso de teoría I*, 280.

¹⁵⁸ “Respecto del centro, cada uno de los sentidos externos es un radio, un grado de indeterminación formal, un intervalo diferencial”, *Ibid.*

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1049b.

que, cuando llegamos a centrar demasiado nuestra atención en algún asunto intelectual (ej. leer), usamos la vista y casi no nos damos cuenta de que vemos, y además podemos no darnos cuenta del acto de oír y no ser muy conscientes de los sonidos que ocurren a nuestro alrededor. Esto muestra también que los actos de los sentidos, aunque son independientes del acto de la conciencia sensible, sin esta es “como” si no operaran; por tanto, no es necesario el acto de la conciencia sensible para objetivar con la sensibilidad externa.

Sin percepción, que es otra manera de llamar al acto del sensorio común, “la intencionalidad del sentido externo queda oculta, latente, no se nota”¹⁶⁰. Por tanto, se debe distinguir conciencia y operación del sentido externo, ya que la percepción no es condición para ejercer un acto de la sensibilidad externa.

Aunque solo notamos que ejercemos una operación de la sensibilidad externa si la conciencia sensible está en acto, esto no nos debe llevar a pensar que la conciencia sea el nivel más alto, es más bien el más bajo de la sensibilidad interna.

La cumbre del conocimiento no es la conciencia. Es necesario algo superior, porque si fuera la conciencia se abriría un proceso al infinito (darme cuenta de que conozco y a su vez darme cuenta de que conozco que conozco, luego darme cuenta de que conozco esto último...), además de que el acto de conciencia siempre se quedaría en el mismo nivel. La solución a esto es el “salto de nivel”, el nivel superior unifica los niveles inferiores (axioma C).

La conciencia, incluso a nivel sensible, es una facultad en buena medida inmaterial, porque es cognoscitiva. Además, conoce algo inmaterial, los actos de la sensibilidad externa.

Ahora veamos un criterio de diferenciación entre los diversos sentidos internos. Para que el sensorio común pueda actuar necesita que los sentidos externos estén en acto, es decir conociendo en presente. Puesto que, mientras en el *sensorio común* debe estar presente la especie impresa en los sentidos externos, en la *imaginación*, la *memoria* y la *cogitativa* puede no haber especie impresa presente (en los sentidos externos) para que

¹⁶⁰ POLO, L., *Curso de teoría I*, 226.

los internos objetiven, pero sus objetos, en última instancia, proceden de los de la sensibilidad externa. Al final de la exposición de los sentidos internos compararemos cada uno de éstos y su relación con el tiempo, el cual, juega un papel fundamental en la intencionalidad de cada uno.

Nos queda pendiente señalar brevemente la segunda función del sensorio común, la cual es *distinguir* los actos de la sensibilidad externa. *Sentir que se ve* o *que se oye*, etc., esa es la operación que realiza el sensorio común, y como es raíz de todos y no solo de uno de los sentidos externos, puede diferenciar los distintos actos gracias a los sensibles propios de cada uno de los sentidos. Con la consciencia sensible nos damos cuenta que no es lo mismo “sentir que se oye” que “sentir que se ve”, porque cada sentido se diferencia por su sensible propio. Se da unificación, pero no mezcla ni confusión o fusión de los diversos “sentires”.

Gracias a la unificación en la diferenciación, el sensorio común capta un sensible peculiar llamado sensible *per accidens*. El sensible *per accidens* es la “cosa real”, que se capta debido a la distinción de los sensibles propios de cada uno de los sentidos externos, a la cual se atribuyen diversas propiedades como color, olor, dureza, etc. Esto no es posible captarlo con un solo sentido externo; es preciso el sensorio común. A un mismo objeto como, un libro por ejemplo, se le pueden atribuir diversas características, pero referirlas a la *misma cosa* solo puede hacerse *per accidens* gracias a la unificación diferenciada que realiza el sensorio común por medio de los sensibles propios de cada sentido externo¹⁶¹. Pasemos ahora al siguiente sentido interno.

2.2. La imaginación

La fantasía o imaginación es una facultad superior al sensorio común porque es capaz de *objetivar* sin tener presente la especie impresa en los sentidos externos.

Para poder activar la fantasía es preciso hacerse primero con objetos de la sensibilidad externa. Por eso, Leonardo Polo explica la imaginación a partir de una definición aristotélica, que reza así: “la imaginación es

¹⁶¹ Cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 168–169.

motus factus a sensu"¹⁶². Esto significa que son los sentidos (externos) los que *mueven* a la imaginación. Este movimiento no es de tipo *kinético*, sino un movimiento *secundum actus*. Es el *acto* de los sentidos lo que "incoa" la imaginación. Las *species* o formas recibidas por los sentidos *quedan* en la imaginación. "Por eso, a la «especie» de la imaginación, en tanto que está en el órgano, no le conviene propiamente el nombre de «impresa», sino el de especie retenida (*specie retenta*). Es la vieja noción de *Thesaurus*"¹⁶³ o tesoro de imágenes que decían los clásicos.

En este sentido se puede decir que la imaginación no es *creadora*, sino más bien *reproductora* de los objetos sensibles. A veces se le suele llamar *creadora*, sobre todo en comparación con la imaginación animal —la cual es más limitada ciertamente—, pero estrictamente no "saca de la nada" sus objetos. Aquí se aplica bien una máxima de TOMÁS DE AQUINO que podemos parafrasear así: nada hay en la imaginación que antes no haya estado en los sentidos¹⁶⁴.

Con la imaginación, por su capacidad reduplicadora, somos capaces de conocer el proceso al infinito. Las criaturas no podemos conocer el *infinito en acto*, porque un infinito en acto es *incomprehensible*, inabarcable, para el intelecto humano y menos aún para la imaginación. Pero la imaginación sí nos permite entender un proceso al infinito, el cual, como es evidente, no es un infinito en acto, sino que en todo caso se advierte la no-limitación del proceso. Un proceso que continúa sin fin. Al final de este capítulo veremos como la inteligencia tiene una capacidad ilimitada, pero esto no significa poder conocer el infinito en acto¹⁶⁵. La imaginación es la continuación de

¹⁶² POLO, L., *Curso de teoría I*, 283.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ El original reza así: "Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu". TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, Textum adaequatum Leonino Roma, 1970, q. 2 a. 3 arg. 19.

¹⁶⁵ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 230.

“la conciencia como proceso al infinito... La imaginación continúa la conciencia en un nivel superior. En otro caso, el proceso al infinito es un proceso entre iguales, lo cual es prohibido por el axioma de niveles”¹⁶⁶.

Dijimos que la conciencia no puede ser la cumbre del conocimiento y que se necesita subir de nivel. La imaginación es ciertamente un conocimiento más alto que el del sensorio común, porque con ella se conocen *reglas, proporciones, armonías, etc.* Sus objetos son más cognoscitivos. Es una facultad fundamental para la razón práctica, el arte y la plasmación de la belleza. Mientras que los sentidos solo conocen lo cambiante (lo material), la imaginación es, por eso, más *separada* (de la materia) y conoce objetos más cognoscitivos en cuanto que son más estables y permanentes; aunque no con la viveza con que se conocen con los sentidos externos. Por eso se puede afirmar que los objetos de la imaginación son *atemporales*. Los sentidos externos y el sensorio común solo conocen lo presente, la memoria conoce el pasado, pero la imaginación conoce *atemporalmente*. Esta es otra muestra de su inmaterialidad.

La formalidad e independencia material de la imaginación es mayor que la de los sentidos y que la del sensorio común, debido a los objetos más altos que conoce. Pero sigue siendo una facultad orgánica. Su órgano está en una región de la corteza cerebral¹⁶⁷. Se desarrolla posteriormente a los sentidos y es *organógena*, es decir, que su órgano (redes neuronales) se auto genera incluso después del desarrollo embrionario. Este órgano se constituye allende la genética. POLO explica esto claramente en *La esencia del hombre* con las siguientes palabras:

“hay facultades humanas orgánicas que son organógenas, o sea, que no tienen su órgano ya constituido, sino que lo autogeneran, son organógenas. El caso típico es la imaginación; el carácter organógeno de la imaginación, que realmente es una averiguación espléndida y por otra parte enteramente actual —hay que incluirla en la biología actual—, mucha gente lo ha descubierto, aunque ya se encuentra claramente en los textos de Tomás de Aquino. La imaginación es organógena, es decir, no es un órgano ya constituido al nacer, sino un órgano que se va constituyendo, y que por lo tanto comporta un crecimiento que va más allá de la pura génesis constituyente. Pero todavía eso es un crecimiento finito; que tiene que ver con un cierto tipo de conocimiento, y por tanto no es un mero

¹⁶⁶ *Ibid.*, 232.

¹⁶⁷ Cfr. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 78.

crecimiento orgánico, sino algo más; pero que también tiene su limitación. La imaginación humana puede crecer hasta cierto punto, pero más allá de ese punto ya no crece; aproximadamente el crecimiento de la imaginación humana, la autoconstitución del órgano de la imaginación, se termina en el hombre en torno a los 22 ó 23 años.”¹⁶⁸

La función principal de la imaginación es *reobjetivar* (poner en presente) los objetos de la sensibilidad externa de modo reglado y multiplicado. Somos capaces de *inventar* nuevas imágenes al combinar y multiplicar objetos conocidos por la sensibilidad externa. Así surgen imágenes como las de unicornio o centauro, formadas a partir de objetos conocidos por la sensibilidad externa; claramente estos objetos de la fantasía no existen materialmente *realizados*, pero sí los objetos sensibles conocidos, los cuales remiten a la realidad física y que son como las “piezas” de los objetos imaginados.

La *reobjetivación* significa afirmar que los objetos de la imaginación son numéricamente distintos a los objetos de la sensibilidad externa, aunque sean extraídos de esta. Esa reobjetivación añade conocimiento a los objetos antes conocidos por los sentidos externos — los cuales son *intencionales* respecto de lo real —, porque al *reobjetivar* “idealiza” dichos objetos, los mejora, los *regulariza*. Por eso, como decíamos antes, esta facultad no es *creadora*, porque sus objetos, en último término, refieren a otros objetos remitentes a lo real. Esto se debe afirmar sin negar que esta facultad añade conocimiento.

Hablar de mejora es decir que la imaginación, al *evocar* imágenes (como las huellas que han dejado las especies impresas de los sentidos externos en el organismo), lo hace “según *esquemas* que son como moldes reproductivos”¹⁶⁹. Esto hace que la reproducción se haga según proporciones, es decir, no siempre iguales, pero sí regladas, como decíamos antes. Por ejemplo, la armonía musical con la que se compone una “fuga”¹⁷⁰ es obra en buena medida de la imaginación. Lo interesante de esto es que la armonía propiamente dicha no se escucha, no es sonora. Los ritmos y

¹⁶⁸ POLO, L., *La esencia del hombre*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2011, 295.

¹⁶⁹ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 115.

¹⁷⁰ Composición musical en el que un conjunto de acordes va entrando de forma escalonada en el mismo tema. De esta manera parece que la primera voz se “fuga”, se escapa, a las demás que entran después.

acordes de una melodía musical no son audibles, únicamente son audibles las notas correspondientes, pero no la armonía general, los tiempos entre notas y la métrica responden a *patrones* de la imaginación, los cuales no se captan con los sentidos externos y tampoco con el sensorio común.

En esta facultad no podemos hablar de *especie impresa* porque ningún objeto (idea), como se dijo en el primer capítulo, es material y no puede ejercer ningún influjo de índole material. Por lo que, en lo que a la imaginación se refiere hablamos de *especie expresa*¹⁷¹.

Para explicar esta noción usamos unas palabras del autor en estudio:

“El poner la presencia objetiva desde el punto de vista de la operación —porque esa presencia objetiva no está asegurada desde otro punto de vista— [como sí lo está en los sentidos externos merced a la especie impresa] es la *especie expresa*. Por ejemplo, en el caso de la imaginación. Cuando se imagina se produce (como siempre que hay conocimiento) una identidad en acto entre el conocimiento (en este caso será la imaginación o el imaginar) y lo imaginado. El objeto en este caso será la imagen, el fantasma como dicen los escolásticos. Pero claro está, la imagen no tiene ningún tipo de presencia distinta de la que el conocimiento le da. Lo mismo pasa en el caso de la memoria”¹⁷².

Luego menciona que también la inteligencia cuando abstrae necesita de especie expresa. La especie expresa asegura la presencia del objeto, pero la especie expresa no se conoce, lo que se conoce (lo intencional) es el objeto. La especie expresa ofrece una mediación silenciosa: “es aquello en que se conoce”¹⁷³.

Para distinguir mejor entre especie impresa y expresa atendamos al siguiente texto:

“una cosa es la especie impresa y otra la especie expresa. La especie impresa está en el orden de la consideración de la facultad en sentido natural, no en sentido objetivo o intencional, previamente a la operación cognoscitiva. La especie expresa, en cambio, está en el orden de la consideración terminal de la operación cognoscitiva, como un elemento necesario para asegurar la presencia del objeto. Y, por lo tanto, para que se

¹⁷¹ Cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 191.

¹⁷² *Ibid.*, 115–116.

¹⁷³ *Ibid.*, 116.

pueda establecer la identificación con él. Por lo tanto, lo que se conoce siempre es el objeto. Unas veces con mediación de la especie expresa y otras sin ella”¹⁷⁴.

Al final señala que la noción de especie expresa es simplemente una “pieza teórica”, ya que ella no es conocida, sino que simplemente es el medio silencioso que presenta la realidad. Este último sí se conoce. Pero esta noción puede ser problemática porque,

“la especie expresa en cierto modo tiene un sentido, si no físico, por lo menos, en algún sentido, de producto. La especie expresa tiene carácter de término con relación a la operación; por lo tanto, es un término suscitado que a su vez es la suscitación del carácter terminal actual del objeto. La correlación entre estas dos consideraciones – entre el término suscitado y el término presentado u objeto –, es algo que ofrece sus problemas, sus dificultades.”¹⁷⁵

Esto no queda resuelto en el libro citado. Para un apunte de solución podría ser útil acudir a uno de los primeros libros publicados por POLO; se trata de *El acceso al ser*. Allí, en las primeras páginas, nuestro autor explica que para caracterizar la presencia mental (entendida como el objeto presentado por el acto de presentarlo) acude, entre otras, a la noción de *especie expresa*, la cual es “límite del pensamiento”. Esta noción de “especie expresa” es una caracterización que da el autor a una dimensión del conocimiento objetivo, que también se da en la imaginación, la memoria, etc. Al no ser conocida es un “límite del pensamiento”, el cual *presenta* el objeto, pero en la presentación misma se oculta, solo se conoce lo *presentado* (el objeto) pero no el *presentar*. Para resolver la relación entre la *especie expresa* y el *objeto* hay que acudir al «método del abandono del límite mental» y esto supone desarrollar ampliamente la teoría del conocimiento. Lo dejamos, porque va más allá de nuestro propósito.

Ahora veamos otro argumento a favor de la superioridad de la imaginación y también de su mayor inmaterialidad. Se puede resumir así: imaginamos cuando queremos. Esto quiere decir que está más sujeta que las facultades anteriores a algo más alto en el hombre y de orden espiritual: la libertad. No ocurre lo mismo, al menos en el mismo grado, con

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, 116–117.

los sentidos externos, porque cuando tengo los ojos abiertos y estoy despierto necesariamente veo los colores que recibo de la luz incidente en las pupilas. Aunque, como dijimos, gracias al sensorio común puedo focalizar la atención en un sentido más que en otros; pero esto no anula los otros sentidos que actúan autónomamente.

Por más que quiera no puedo evitar ver, a menos que cierre los ojos. Pero el sentido de la vista o cualquier otro sentido externo ejercen su operación al margen de la voluntad. La imaginación, aunque puede también actuar al margen de la voluntad, como en los sueños, puedo activarla o desviar su atención a cierto objeto deseado con mucha facilidad. Esto mismo acontece con la inteligencia, facultad claramente de orden superior e inorgánica. De todo esto se desprende la necesidad que existe de “educar” la imaginación para que sirva a la inteligencia y al hombre y no suceda lo contrario, porque, como se ve, es semiautónoma¹⁷⁶. Lo inferior (la imaginación) debe estar al servicio de lo superior. Una imaginación no educada sirve para entretenimientos vanos, pero no como ayuda efectiva al hombre. Si no se educa, actúa más por “cuenta propia” o desviada a objetos de bajo nivel o inútiles. En cambio, una imaginación bien educada ayuda al hombre a muchas cosas: resolver problemas prácticos, pensar con más claridad, inventar obras de arte, etc.

Es tal la importancia de la imaginación para el desarrollo de la inteligencia que se puede afirmar que:

“las diferencias de inteligencia [entre individuos] son diferencias de imaginación, porque la inteligencia es abstractiva a partir de imágenes (si no hay tales imágenes el entendimiento no puede abstraer). Todos los hombres somos inteligentes, pero no todos tenemos una imaginación del mismo rango y, dada la dependencia indicada, tampoco funcionalmente tenemos la misma inteligencia”¹⁷⁷.

Tras esta breve exposición sobre la imaginación y la gran importancia que tiene, pasemos a estudiar una facultad más alta: la memoria.

¹⁷⁶ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría I*, 285-286.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 286.

2.3. *La memoria*

Cuando a los hombres se les pregunta ¿qué le capacidad intelectual le gustaría mejorar? Frecuentemente responden: la memoria. De ahí la importancia que le damos a esta facultad. Pero para ello hay que distinguir entre la memoria intelectual y la sensible. A continuación, nos ocupamos de la sensible.

La memoria es una facultad que se refiere, no puede ser de otra manera, a objetos previamente adquiridos. Ya hemos dicho que a la imaginación se le llama el "*thesaurus*" o tesoro de imágenes. Esta denominación hace pensar también en objetos previamente adquiridos, y así es. Entonces, ¿qué añade la memoria a la imaginación o en qué se distinguen?, en otras palabras, ¿por qué es necesario hablar de otra facultad, si en cierta manera se refieren a lo mismo?

La memoria se distingue de la imaginación primero, en que no replica objetos indefinidamente, sino solo *los mismos* obtenidos sensiblemente, y segundo, en que añade la *intención de pasado* a los objetos adquiridos por los sentidos externos o la imaginación misma. Lo propio de la memoria, por tanto, es "el reconocimiento del pasado, la objetivación intencional *del pasado*". Dicha objetivación "no puede ser una objetivación *presencial*, porque un pasado presente es absurdo".

La memoria, además de *objetivar el pasado*, tiene la capacidad de *conservar* los objetos *ya* obtenidos. Estas son las dos funciones principales de la memoria. Se ve, por tanto, la diferencia entre lo que realiza la imaginación y lo que hace la memoria.

El pasado únicamente se puede *conservar* o conocer, como es natural, de manera *intencional*. El pasado *ya* pasó y no puede ser presente. Por lo que únicamente lo conservamos gracias a este conocimiento intencional, el cual, no puede ser de otra manera que inmaterial.

Antes de continuar, conviene de distinguir brevemente entre los dos tipos de memoria aludidos: la memoria sensible, de la que venimos tratando, conoce objetos particulares. La intelectual conoce los actos de pensar de la inteligencia, y como éstos están unidos a sus objetos, conoce indirectamente los objetos universales.

Lo material siempre está en continuo movimiento (flujo de instantes), el tiempo siempre es tiempo *de*, y en lo material es tiempo *del* movimiento. El tiempo es la medida del movimiento. Cuando un movimiento se produce, ya no hay posibilidad de volver en el tiempo. Especialmente, sí se puede regresar al lugar de partida, pero el hecho de regresar implica un nuevo movimiento, esto quiere decir un avance inexorable del tiempo. Al no haber movimiento en los actos cognoscitivos ni en el objeto, entonces quedan fuera del tiempo físico. Conocer el pasado solo es posible si ese conocimiento no es de índole material.

Aquí podemos ver una diferencia clara entre los sentidos internos ya tratados, el sensorio común, la imaginación, y la memoria. La gran diferencia es que el primero *objetiva* siempre el presente; la imaginación lo hace atemporalmente, y la memoria remite al pasado.

Cuando recordamos, recordamos precisamente, *lo que fue* y en ello no va implicado movimiento alguno. Se conocen los sensibles pasados, pero el acto se da siempre sin tiempo¹⁷⁸. El acto de la memoria, que se llama *recordar*, se da sin tiempo, pero su intencionalidad remite al pasado, a un objeto *antes* sentido. Una característica que tiene la memoria es que es *selectiva*. Esto quiere decir que no recuerda *todo*, sino lo más importante o lo que más impresiona al hombre. En este sentido es muy útil para la inteligencia cultivar la memoria de tal modo que le ayude al hombre a desarrollarse mejor. Recordar hoy y mañana el mismo cuadro visto ayer nos lleva a reobjetivar *lo mismo*. El objeto es numéricamente distinto. Aunque puede surgir una objeción y es que la memoria con el tiempo va “palideciendo”, es decir, que se recuerdan cada vez menos detalles. La experiencia común nos dice que con el paso del tiempo los objetos de la memoria pierden viveza. Pero eso no significa que lo recordado *en tanto que recordado* no sea *lo mismo* (intencionalmente) que ya se vivió (ej. el cuadro visto). La memoria no produce ni añade nada al objeto original, en todo caso la imaginación puede añadir algo que originalmente no era así. Quizá la imaginación completa en cierta manera aquello que no se recuerda bien. Pero lo recordado no es “sacado de la nada”, sino de un

¹⁷⁸ Recordemos que la noción de acto implica simultaneidad entre conocer y conocido y en esto no hay tiempo (físico), es intemporal.

objeto sensible *ya* sentido. Podemos parafrasear nuevamente: no hay nada en la memoria (sensible) que antes no haya pasado por los sentidos.

Lo propio de la memoria es guardar el tesoro de los sensibles que los sentidos externos y el sensorio común captan. Sus objetos, por tanto, son concretos y particulares como los objetos de estas facultades.

Lo captado por los sentidos externos, solo es conocido mientras está presente la especie impresa; y en el sensorio común, mientras los sentidos externos están en acto. Cuando dejan de estar presentes éstos (especie impresa o acto) cesa el acto y ya no es posible recuperar esa sensación con esas facultades. Para reobjetivar esa sensación se tiene la memoria sensible. Esta facultad debe ser inmaterial para poder conocer *intencionalmente* el pasado. Pasemos ahora a la cúspide de los sentidos internos.

2.4. *La cogitativa*

Según Leonardo POLO, el estudio preciso de la estimativa lo realizó por primera vez TOMÁS DE AQUINO¹⁷⁹. Esta es la facultad culmen de la sensibilidad externa e interna y de toda facultad orgánica¹⁸⁰. Las siguientes facultades, superiores queremos decir, son inorgánicas — carecen de soporte físico —.

Es tradicional llamar *estimativa* a esta facultad en el animal, al tiempo que la misma facultad en el hombre se llama *cogitativa*. Intentaremos esbozar someramente las dos y mostrar la inmaterialidad de ambas.

El Aquinate se dio cuenta de la índole de esta potencia, enseña POLO; vio que hay necesidad del conocimiento de esta facultad para que exista una respuesta, al recibir un estímulo, adecuada a la vida sensitiva por parte del viviente. Si no existiera este conocimiento, la respuesta a un estímulo sería siempre la misma, como sucede en la vida vegetativa, la cual carece de conocimiento. La respuesta de la vida vegetativa es siempre fija. En cambio, para que un animal responda de manera adecuada a

¹⁷⁹ Cfr. POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 200.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, 201.

un estímulo debe tener en cuenta el estado general de su organismo¹⁸¹ y obrar en consecuencia, porque “si lo que hace el conocimiento es interponerse entre el estímulo y la respuesta, entonces la respuesta no es absolutamente fija”¹⁸². Esta es la función de la estimativa y la cogitativa.

Por eso,

“la gran diferencia entre la vida vegetativa y la vida sensitiva es que en la primera el automovimiento no seguía a ninguna captación formal y, en cambio, en la vida sensitiva el automovimiento sigue a la captación formal”¹⁸³.

Así que para comprender bien la vida sensitiva se necesita ahondar en lo que es la estimativa y sus funciones.

Sin la estimativa, los animales no podrían provocar o modular la activación de las tendencias que están incoadas en “el plano de su inmanencia vital”¹⁸⁴. Si buscamos una definición de la cogitativa, se puede decir que es “aquella consideración culminar, completa, de la sensibilidad, que se define por el hecho de que pone en comunicación el conocimiento con el apetito”, porque,

“mientras solamente hablemos de sensorio común y de memoria y de fantasía, no tenemos asegurado el enlace con el apetito sensitivo, con la tendencia sensible”¹⁸⁵.

Si no existiese este “enlace”, entonces el conocimiento sensible de las demás facultades no es suficiente para desencadenar la tendencia. Y para desencadenarla debe haber una comparación entre el estado general del organismo y el conocimiento de los sentidos externos para determinar la

¹⁸¹ “Es evidente que las informaciones, en tanto que en el animal determinan una respuesta, afectan no solamente al sistema nervioso, sino a toda su situación orgánica. Por ejemplo, la situación hormonal. La situación hormonal es informativa. Determina las épocas de celo en los animales”. *Ibid.*, 202.

¹⁸² *Ibid.*, 200.

¹⁸³ *Ibid.*, 200–201.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 201.

¹⁸⁵ *Ibid.*

conveniencia o inconveniencia para la vida del animal. El Doctor Angélico llama a esto *collatio sensibilis*, que significa comparación sensible¹⁸⁶. Veamos un ejemplo de esto,

“¿Por qué percibe la oveja que el cordero es lactable, es decir, que le puede dar de mamar, que debe darle de mamar? Por la estimativa; y solo por ella la oveja ve su cordero y establece una *collatio* entre su situación orgánica, posterior al parto, y ese cordero; y así conoce que tiene que darle de mamar, que es lactable. Evidentemente, si cambia el estado orgánico, la oveja ya no percibe que sea lactable el cordero. Santo Tomás, como de costumbre, se refiere a cosas muy obvias, y las formula bastante bien”¹⁸⁷.

Luego, en el mismo texto, explicita como la estimativa le permite al animal una conducta acorde a su vida cognoscitiva y no simplemente vegetativa como dijimos al principio.

“Por lo tanto, la función que tiene la estimativa es la regulación del comportamiento animal desde el punto de vista de su apetito. Es cierto que el animal se puede comportar por debajo del nivel de la estimativa. Pero entonces el comportamiento no es un comportamiento formalmente vital en el plano sensible, sino que es un comportamiento más bien vegetativo. O si se quiere se trata de desencadenamientos de reflejos, de reacciones, pero no propiamente de respuestas. Para que se pueda decir que la tendencia animal formalmente sigue al conocimiento sensitivo, hay que considerar al conocimiento sensitivo justamente en cuanto que antecedente de la tendencia. Es decir, si nosotros consideramos que ese conocimiento sensitivo tiene el carácter gradual, de integración sucesiva que hemos descrito, la respuesta que le siga será verdaderamente la propiamente animal”¹⁸⁸.

La tendencia o apetito es algo intrínseco a la forma vital pero de carácter potencial¹⁸⁹. No se puede activar por sí mismo; no es un acto que desencadene la respuesta. Es necesario un estímulo exterior, pero como

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 205; TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.78, a. 4.

¹⁸⁷ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 205.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ En la siguiente cita se observa esta potencialidad referida al apetito o tendencia: “si la dinámica voluntaria fuera un simple apetito, no sería posible el acto efusivo (donante) de amar; para consolidar la voluntad como potencia vital hay que ver en ella un carácter más activo del que le concede Aristóteles”. POLO, L., *Curso de teoría III*, 260.

hemos dicho, la respuesta a ese estímulo debe estar mediada por el conocimiento sensible. Esto es bastante claro en los animales. En el hombre debe ser distinto, porque somos seres libres y no reaccionamos simplemente por instinto, sino que al tener un conocimiento más alto que la cogitativa, podemos actuar de modo distinto a lo que nos presenta como conveniente el conocimiento culmen de la sensibilidad.

Intentemos ejemplificar lo anterior. Primero con una consideración sobre los apetitos en los animales y luego en el hombre. Un perro si tiene hambre y se le ofrece comida que él conoce como buena, por el olfato, la vista y el gusto; entonces, gracias a ese conocimiento que le procuran los sentidos a la *estimativa*, desencadenará su tendencia a comer y comerá. El conocimiento de la *estimativa* "imperá" a comer, porque lo ve como conveniente, y además tiene la tendencia a comer ya incoada, porque si estuviese saciado, no comería. Pero podríamos complicar la situación y añadir a este caso un hombre con un palo que impide que el animal coma. En este caso habrá una lucha entre las tendencias, por un lado, satisfacer el hambre y por otro evitar el peligro del palo. La *estimativa* es la encargada de determinar cuál es el modo más conveniente de obrar¹⁹⁰.

En el caso del hombre es distinto, porque, aunque la *cogitativa* realiza la misma función que en el animal la *estimativa*, la respuesta no está asegurada por aquélla. Si el hombre estuviese anclado en su respuesta al

¹⁹⁰ Para este ejemplo me inspiré en un experimento realizado por neurocientíficos en ratas. Javier Bernacer neurocientífico investigador de la Universidad de Navarra me refirió y explico el experimento que aparece en COMOLI, E. ET AL., «Functional mapping of the prosencephalic systems involved in organizing predatory behavior in rats», *Neuroscience* 130 (2005) 1055–67. El experimento consiste en que se tiene una rata hambrienta, en cuya jaula se introducen unas cuantas cucarachas, que obviamente se iba comiendo. En otra ocasión, ponían a la rata hambrienta, y un gato a su lado (aunque separados por un muro de cristal y el gato estaba sentado, totalmente tranquilo). La rata, a pesar de estar hambrienta, al ver a las cucarachas correteando no iba a por ellas por miedo a que el gato hiciera lo mismo con ella. Estaba paralizada por el miedo (respuesta de "freezing"), que es como las ratas manifiestan el terror. Sin embargo, cuando los investigadores lesionaban cierto núcleo del cerebro de la rata, ésta se volvía "excesivamente audaz" y, aunque el gato estuviera presente, iba a por las cucarachas. Seguramente la parte afectada del cerebro en dicho experimento está en relación con la *estimativa*.

conocimiento de la *cogitativa*, entonces carecería de libertad. La experiencia común nos muestra que, efectivamente, el hombre es libre. Un buen ejemplo para mostrar esto es el caso del martirio, porque se dice que el instinto de supervivencia, el cual pertenece al organismo, es el más fuerte de todos, y aunque el conocimiento sensible más alto muestre que no es conveniente para el organismo sufrir daño hasta el punto de morir, las facultades más altas en el hombre (la inteligencia y la voluntad, que tienen su raíz en el acto de ser personal), son capaces de eludir dicho conocimiento y padecer incluso la muerte, pudiendo salvarse, ya que eso es algo propio del martirio: escoger el amor a Dios a costa de la propia vida.

Existe una supeditación de la *cogitativa* a la *inteligencia* y la *voluntad*, porque,

“el hecho de que la *cogitativa* quede bajo el imperio de la *inteligencia* trae consigo muchas consecuencias, entre ellas que en el hombre las reacciones instintivas, apetitos meramente sensibles, no son tan infalibles, o no se desencadenan de una manera tan exacta como en los de los animales. ¿Por qué? Porque el juicio práctico de la *estimativa*, la *collatio sensibilis*, en el caso de la *cogitativa* es una *collatio* mucho más compleja, pues interviene en ella todo tipo de cosas, también las del orden superior. Por eso también se llama *judicativa* a la *cogitativa*”¹⁹¹.

Con los ejemplos y el resto de lo dicho hasta ahora queda suficientemente descrita la distinción entre la *estimativa* y la *cogitativa*, las cuales vienen a realizar la misma función cada una con sus características peculiares.

Algo que todavía no se ha explicitado es la relación de la *cogitativa* con el tiempo. Resumidamente se puede afirmar que los objetos de la *cogitativa* añaden a la sensibilidad la *intención de futuro*.

En un epígrafe anterior habíamos ofrecido comparar los distintos sentidos internos en relación al tiempo. Cómo capta cada uno de ellos el tiempo, cómo los intencionaliza. Usemos para esto un texto de Leonardo Polo:

“¿Cómo capta la *memoria* el tiempo? La *memoria* lo en su razón de *pasado*. Por lo tanto, el *instante continuo* es lo que capta el *sensorio común*.

¹⁹¹ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 206.

La *seriación*, la *sucesión* —una sucesión sería lo que tiene una cierta regularidad— es lo que capta la fantasía (o *imaginación*). La vuelta al pasado, el reconocimiento del pasado, eso es de la memoria. Y queda todavía algo que hacer con relación al tiempo, que es la *prospección del futuro*, que es propia de la *cogitativa*. Por lo tanto, vemos que, en último término, todos estos *sentidos internos* se pueden clasificar como *distintos modos de aprehensión del tiempo*. La razón de pasado no es presencial. Por lo tanto, es insensata. La razón de continuo es presencial y, en consecuencia, es sensata, formal. Y la razón de sucesión también es sensata, formal. Por tanto, las *intenciones insensatas* empiezan con la memoria, porque, evidentemente, el futuro también es insensato. Percibir el futuro como tal y el pasado como tal es propio de las facultades sensibles intencionales, no formales.”¹⁹²

En este texto, queda bastante claro lo referido al tiempo, además de lo que ya se había tratado, pero, al final, viene citada una nueva noción “intenciones insensatas”, que serían aquellos objetos que no se captan sensiblemente, en los cuales no hay mediación alguna de lo material e incluso no se pueden sentir. Gracias al sensorio común, decimos, “siento que oigo”, y con la imaginación de alguna manera podemos “ver” imágenes. En el caso de la memoria y la cogitativa no se puede decir que “se siente” el pasado o el futuro. El pasado *ya fue* y el futuro *no es* (será).

Esto muestra con claridad la mayor independencia formal de las facultades más altas de la sensibilidad interna debido a sus objetos, los cuales son superiores, más cognoscitivos. A pesar de esta superioridad siguen siendo facultades orgánicas, pero en cuanto cognoscitivas como cualquier facultad son inmateriales.

Para concluir este epígrafe, recordemos algo que ya hemos referido en varias ocasiones: el conocimiento inferior está al servicio de lo superior.

En los animales el conocimiento no es lo más alto. Los animales no *son* para el conocimiento. Teniendo esto en cuenta y sabiendo que las facultades inferiores están al servicio de la *estimativa*, el fin de ésta no está en sí misma, sino que *es para* la conducta. El fin del animal es la conducta.

Así lo explica POLO:

¹⁹² *Ibid.*, 197.

“La culminación de la sensibilidad no es la conciencia sensitiva, sino la *estimación*. Pero además, esa estimación tampoco es lo último en la vida animal, puesto que a partir de ella se desencadena todavía otra instancia de la vida animal, que es el *apetito*; y luego la *locomoción*.”¹⁹³

Un par de páginas más adelante acaba diciendo que “el animal es una vitalidad cuyo último centro o grado de integración es la *collatio sensibilis*, y desde ella el animal se lanza hacia la *conducta*”¹⁹⁴.

Pienso que no es en absoluto necesario mostrar que la cogitativa en el hombre no es lo superior, porque como vimos está supeditada a facultades más altas. A una de ellas atendemos a continuación.

C. LA INTELIGENCIA

Hasta ahora hemos venido explicando las distintas facultades que tiene el hombre para conocer la realidad física que le rodea, todas ellas con soporte orgánico. En lo que sigue nuestro estudio se centrará en una facultad mucho más alta, por la sencilla razón de que carece de soporte orgánico¹⁹⁵. Nuestro objetivo aquí es mostrar cómo a pesar de ser plenamente inmaterial, tiene a la vez una estrecha relación con las facultades sensibles y los objetos conocidos por éstas. Terminaremos esta sección con algunas pruebas sobre la inmaterialidad de esta gran *capacidad* humana.

Propiamente dicho, a Polo no le gusta llamar a la inteligencia *facultad*, precisamente por carecer de soporte orgánico. Veamos como lo explica.

“La filosofía tradicional ha descubierto importantes aspectos de la intelección humana. Por lo pronto, ha sabido distinguir la potencia intelectual de las facultades cognoscitivas sensibles. A mi modo de ver, la potencia intelectual, a la que también cabe llamar inteligencia, no es propiamente una facultad, precisamente por no tener realidad orgánica; por

¹⁹³ *Ibid.*, 206.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 209.

¹⁹⁵ “La inteligencia es inmaterial”. POLO, L., *Ibid.*, 216.

eso, es preferible denominarla, sin más, *intellectus ut potentia*. De esta manera se indica su pertenencia a la esencia del hombre”¹⁹⁶.

Estamos hablando de una *potencia*, de cierta *capacidad* humana, la cual ha recibido distintos nombres a lo largo de la historia¹⁹⁷, aquí usaremos el de *inteligencia* o *potencia*, pero incluso por costumbre podríamos llamarle *facultad*. Nuestro autor en estudio no duda en afirmar de entrada la inmaterialidad de esta *potencia*, porque dice:

“si tuviésemos una facultad que fuese estrictamente inmaterial, es decir, en la cual el aspecto orgánico pudiese ser eliminado, es decir, una facultad que no informase a ningún órgano, en este caso la objetivación sería también una desmaterialización completa. Este es el caso de la *inteligencia*. Aquí conocer significa *abstraer*, desmaterializar”¹⁹⁸.

Luego de esta brevísima introducción al tema de la inteligencia, centraremos nuestra atención en dos asuntos relevantes relacionados con su inmaterialidad. El primero versa sobre el tema de cómo la inteligencia, por el hecho de ser potencial, tiene que ser activada, tema ya aludido en el capítulo precedente; en segundo lugar, trataremos muy someramente de la relación entre la inteligencia y el cerebro. Esto será suficiente para mostrar la imposibilidad de atribuir a la inteligencia cualquier materialidad.

La primera operación, según los clásicos, que realiza la inteligencia es conocer abstractos¹⁹⁹, *abstraer*. Esta es una operación en la cual se conoce una forma *despojándola* de su materialidad, de sus características particulares y concretas. De esta manera conocemos más que los objetos de la sensibilidad, porque, aunque éstos son también inmateriales (todo objeto conocido lo es), siguen siendo *de* algo particular y concreto; en cambio, en la inteligencia se *universalizan*.

¹⁹⁶ POLO, L., *Antropología trascendental I*, 152.

¹⁹⁷ “Las palabras *inteligencia*, *entendimiento*, *razón*, *entendimiento posible*, etc., significan, asimismo, todas ellas la misma realidad, a saber, una potencia o facultad inmaterial de conocer, la más alta”. SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 10-11.

¹⁹⁸ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 127-128.

¹⁹⁹ “El abstracto es un cierto grado de inmaterialización. El abstracto es abstracto en cuanto que es inmaterial”. *Ibid.*, 216.

Conocer de modo universal es más que conocer particularmente. Cuanto más universal es el conocimiento, más profundo es, es decir, es más conocimiento, abarca una región mayor de lo real. Por ejemplo, al conocer las leyes físicas del movimiento somos capaces de conocer la naturaleza y dominarla en cierta medida (con dicha ciencia se mejora la técnica y viceversa). Con el conocimiento de las causas físicas (teoría de las cuatro causas), conocemos algo que tiene alcance global respecto al mundo físico. Esta sencilla reflexión nos lleva a concluir que los objetos de la inteligencia son superiores a los de la sensibilidad, porque con ningún objeto de la sensibilidad se puede conocer el mundo físico de modo global. Con esto queda claro que su alcance cognoscitivo se debe a una plena indeterminación e independencia formal de la materia y que es una *facultad* más alta que cualquiera de la sensibilidad.

La inteligencia tiene una capacidad ilimitada, de conocerlo todo. Así lo explica nuestro autor:

“En principio nuestra facultad de pensar es capaz de pensarlo todo. Aristóteles lo dice así: *psyche pos panta*, el alma en cierto modo lo es todo. Ese modo es conocerlo intelectualmente. Hay algo real en nosotros que responde por eso, aquello que hace posible que todo eso se pueda conocer; eso tiene que ser inmortal”.²⁰⁰

La inteligencia sobrevive más allá de la muerte porque, al no estar “mezclada” con la materia, no se corrompe con ésta después de la muerte. Las facultades y el ser mismo de los animales perecen, porque están en unión con-causal con la materia. Por sus manifestaciones podemos afirmar que en ellos (los animales) no existe algo plenamente independiente de lo físico y, por tanto, al morir dejan de existir totalmente en cuanto vivientes. Claro que la materia no deja de existir, pero cambia *sustancialmente* de forma.

²⁰⁰ POLO, L., *Quién es el hombre*, 199–202.

1. *Activación de la inteligencia*

Cuando nacemos, la inteligencia es una potencia aún no activada. Es *pura potencia*. A esto se refiere la famosa sentencia que dice que el conocimiento es "*sicut tabula rasa*"²⁰¹. Sabemos por la *Metafísica* de ARISTÓTELES que una potencia no se actualiza sola. Nos hemos referido a esto al exponer una prueba de la existencia de Dios. Así que, si al inicio la inteligencia es puramente potencial, ¿cómo se actualiza? Ya que,

"existe cierta dependencia respecto de las facultades orgánicas, en cuanto que la inteligencia empieza abstrayendo y lo hace a partir de lo sensible. Por tanto, si a una persona no le funciona normalmente el cerebro, aunque su inteligencia exista, no actúa, y no se manifestará en su conducta; cuerpo y alma constituyen una unidad".²⁰²

La inteligencia abstrae a partir de lo sensible. De aquí la conocida frase de Tomás de Aquino: "*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*"²⁰³. Se puede afirmar esto con la salvedad de que no se trata de un *principio* que se cumpla "siempre", en el sentido de que, si se lleva al extremo se cae en el empirismo. Recordemos que lo inferior está *para* lo superior y no al revés. Porque si la inteligencia únicamente tratara con objetos que provienen de la sensibilidad se le estaría poniendo como fin los objetos sensibles. El punto aquí es que son los sentidos los que ayudan, sirven, a la inteligencia a activarse. Aunque, por otro lado, la activación proviene de algo que está permanentemente en acto y es superior a la inteligencia. Se trata del *intelecto agente* o *intellectus ut co-actus*, como lo llama POLO.

Los objetos de la sensibilidad son *como* la materia con la cual trabaja la inteligencia, pero sin la luz que es el intelecto agente los objetos de la

²⁰¹ "Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est *sicut tabula rasa* in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem effimur intelligentes in actu". TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^a q. 79 a. 2.

²⁰² POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 1^a ed Ciudad de México: Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., 1993, 83.

²⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.

sensibilidad quedarían desconocidos para la inteligencia. Esta es la famosa tesis de ARISTÓTELES. Un tema a estudiar con amplitud es si el intelecto agente se encarga directamente de iluminar los objetos sensibles para hacerlos inteligibles, o si existe otro acto, un instrumento del que se sirve el intelecto agente, para realizar esto. Únicamente lo dejamos señalado. Ahora pasemos a ver qué relación ve POLO entre el cerebro y la inteligencia.

2. *Relación entre la inteligencia y el cerebro*

Cuerpo y alma constituyen una unidad. Así acababa la última cita. El sistema nervioso es el medio que tienen todas las facultades para interactuar entre sí y el que recoge la información de la especie impresa de cada sentido²⁰⁴. La inteligencia es una *potencia* del alma. Esta última, a su vez, es *forma* del cuerpo²⁰⁵. El cerebro no puede ser el órgano de la inteligencia,

“porque eso haría de la inteligencia una facultad orgánica también, cosa que hay que negar. Por lo tanto, tiene que haber un elemento que haga posible que los elementos de la sensibilidad, que no pueden afectar a la inteligencia, —porque la inteligencia es inmaterial— puedan ser considerados en su estricto carácter de punto de partida, y particularmente se pueda entender la dependencia de la inteligencia con relación a la sensibilidad”²⁰⁶.

Hemos dicho que dependemos del cuerpo para objetivar, pues todo conocimiento *objetivo* depende “en cierta manera” de los sentidos y, por tanto, del cuerpo. Esta peculiar relación la explica POLO en el siguiente texto:

“El pensamiento no posee el cuerpo, pero asimismo no posee sin cuerpo, o si el cuerpo falta. (...) Sin duda el pensamiento objetivo se rela-

²⁰⁴ Las especies impresas vienen del sistema nervioso “externo” al cerebro.

²⁰⁵ “No puede decirse que el alma sea sólo forma del cuerpo.”, POLO, L., *Persona y libertad*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2007, 101.

²⁰⁶ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 216-217.

ciona con las objetividades sensibles, las cuales no son hechos, sino formas. (...) De momento, basta señalar que la relación del pensar con objetividades sensibles no implica la presencia de éstas”²⁰⁷.

El problema que esto plantea es “el paso del nivel sensible al inmaterial”, pero eso queda resuelto con lo dicho arriba sobre el *intellectus ut coactus*. La pregunta que queremos resolver ahora es si el cerebro, o alguna parte de él es el órgano de la inteligencia, y si no, cómo se relacionan entre sí. Veamos este interesante texto:

“al cerebro hay que verlo también «epagógicamente», *sistémicamente*; de lo contrario no se ve. También la inteligencia, que no es una facultad orgánica, de manera que no se puede decir que sea una parte o todo el cerebro, ¿dónde empieza la inteligencia y acaba el cerebro? Podemos hacer distinciones, podemos hacer discernimientos, la inteligencia es inmaterial, el cerebro es material. Sí, pero separen ustedes realmente la inteligencia del cerebro; no se puede, en definitiva eso sería la muerte. En efecto, si la inteligencia se separara del cerebro, eso solo se puede hacer en condiciones de muerte: se puede separar del cerebro cuando se ha muerto el cuerpo.”²⁰⁸

Fijemos nuestra atención en dos palabras clave: “epagógica” y “sistémicamente”. Entender esto nos lleva a la solución de la relación del cerebro y la inteligencia y de paso con la voluntad. Lo que está diciendo POLO es que el cerebro funciona “todo a la vez”, es decir, no funciona como funciona un ordenador, el cual tiene un procesador central que, a fin de cuentas, procesa cambios de estado uno por uno *secuencialmente* (bit tras bit) en el núcleo del procesador, eso sí, a una velocidad muy alta. El cerebro no funciona así, porque en él “todo tiene que ver con todo”; esto significa *sistémicamente*; no se puede dividir en piezas, al menos no desde el punto de vista del uso que hacen de él la inteligencia y la voluntad, porque inteligencia y voluntad lo usan para lo que quieren. Por ejemplo, para imaginar algo específico, se necesita de la inteligencia y la voluntad. Si el cerebro fuese el órgano de la inteligencia habría que pensar que, como facultad, estaría informando al mismo tiempo los órganos de otras facultades, pero esto no parece posible. Un mismo órgano estaría informado por dos o más facultades a la vez (ej. vista, inteligencia,

²⁰⁷ POLO, L., *Antropología trascendental II*, 290.

²⁰⁸ POLO, L., *La esencia del hombre*, 157.

voluntad). Ya ha sido analizado este argumento al tratar del sensorio común. No parece posible. Dejamos hasta aquí este argumento.

El tema como se ve es complejo y queda fuera de nuestro alcance, valdría la pena profundizar en él en un estudio posterior. Al menos podemos decir que, POLO afirma con claridad y da argumentos para negar que la potencia intelectual posea soporte orgánico. Vayamos ahora a otras pruebas de la inmaterialidad de la inteligencia.

3. *Pruebas de la inmaterialidad de la inteligencia*

3.1. *La capacidad lógica*

Hemos dicho que la inteligencia es una potencia o facultad *inorgánica* que es principio de operaciones, o sea, de actos cognoscitivos.

En *Lecciones de psicología clásica* POLO pone de manifiesto que solo una facultad que sea capaz de prescindir del carácter orgánico es capaz de realizar relaciones lógicas, porque lo característico de estas relaciones es su reversibilidad. La reversibilidad consiste en volver al punto de partida, esto es, tomar las cosas desde el principio al final o del final al principio. Por ejemplo: si $A+B=C$, podemos volver sobre ello para darnos cuenta de que $B=C-A$. Volver al principio significa que, al margen de las condiciones espacio-temporales, reconsideramos nuevamente la igualdad inicial.

En lo material siempre que intentamos volver la cosa a como estaba antes, ya no hablamos estrictamente de la misma, han cambiado sus condiciones espacio-temporales, ha sufrido un *cambio accidental*. Por ejemplo, cuando hacemos un dibujo y lo volvemos a hacer ya no es el mismo. Esto es evidente. Pero incluso, si nos referimos a una misma cosa y no distinta como el dibujo, en este caso un lápiz, el cual cambiamos de lugar y lo regresamos al lugar anterior, no lo devolvemos exactamente a las mismas condiciones espacio-temporales.

En cambio, en la igualdad $A+B=C$, sí volvemos al inicio, o lo que es lo mismo, hay reversibilidad porque está igualdad está considerada *formalmente*, no en cuanto escrita, sino en cuanto *pensada*.

La reversibilidad se da también cuando somos capaces de replantearnos un problema, es decir, de volver a las condiciones iniciales y resolverlo de manera distinta. En lo que está sometido a materia no es posible la reversibilidad, porque sería volver en el tiempo.

El hombre es capaz de recapacitar y volver a empezar un proyecto. En caso de que queramos construir una casa y vemos que la hemos hecho mal, podemos volver a empezar. Es cierto que lo material en cuanto material no será lo mismo, pero en cuanto problema sí. *Formalmente* considerado volvemos a empezar y resolvemos *el mismo* problema.

Veamos lo que venimos diciendo en palabras del filósofo en estudio:

“Por lo tanto, la reversibilidad en las operaciones, el poder tomar las cosas desde el principio al final y desde el final al principio y, por lo tanto, poder replantear las cosas otra vez exactamente igual que antes, eso solamente lo puede hacer la facultad inorgánica. No hay ningún animal que pueda decir: me he equivocado y, por lo tanto, vamos a reemprender otra vez el asunto, partiendo otra vez de los mismos puntos de partida. Es decir, la reposición de los problemas al punto de partida no la posee vitalmente el animal, y por eso los procesos se le han ido completamente. Precisamente porque su vida está completamente montada sobre una temporalidad en que la influencia de la causa material está vigente; es decir, porque no hay independencia plena con relación a la causa material. Para que se puedan hacer operaciones reversibles, para que se pueda volver al punto de partida y recomenzar, es preciso prescindir del carácter orgánico. Y se ve claramente que en cuanto nosotros repetimos estamos universalizando.”²⁰⁹

Esta prueba, como se ve, muestra que la inteligencia es inmaterial y que está, además, desligada de todo órgano. Si fuese orgánica, aunque tuviese un *sobrante formal*, no sería capaz de reversibilidad, como sucede con los animales, los cuales están volcados hacia lo material. Dependen de sus necesidades vitales, siempre en orden a la automoción, lo cual indica movimientos transitivos, como pusimos de manifiesto al estudiar la *estimativa*.

Al caer en la cuenta de que solo lo separado de materia es reversible, y en ese sentido repetible, advertimos también que algunas ciencias que

²⁰⁹ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, 254.

utilizan el método científico, el cual se basa en la verificación experimental y “repetibilidad” de los experimentos, estrictamente hablando no son capaces de lograr repetir los experimentos de manera exacta.

Cada proceso físico es único e irrepetible. La pretendida repetibilidad solo se logra en las ciencias netamente formales como la Matemática y la Lógica, pero en cualquier ciencia física no es posible más que una aproximación, por muy grande que ésta sea.

Pensemos por ejemplo en una reacción química o una medición física. Las condiciones de temperatura, presión, cantidad de masa, etc., varían y no son controlables al cien por ciento. Además, los instrumentos de medición no pueden ser totalmente precisos, sus condiciones materiales lo impiden. Por si fuera poco, lo anterior, ellos mismos (los instrumentos) afectan al parámetro que se disponen a medir. Toda ciencia empírica carece de precisión y exactitud.

Solo en lo intelectual o inmaterial se logra precisión y una ciencia cierta. Por esto son más altas, más cognoscitivas, las ciencias formales y las filosóficas que las ciencias empíricas. Además, la Filosofía es fundamento de todas las demás, excepto de la Teología que es de origen divino. La Teoría del conocimiento, por supuesto, como parte esencial de la Filosofía, no se queda al margen de dicho rigor.

3.2. *Capacidad metafísica*

Muchas veces a lo largo de la historia de la filosofía se han adoptado actitudes escépticas o agnósticas respecto de nuestro conocer. Algunos reconocidos y muy influyentes filósofos como HUME, KANT o NIETZSCHE son representantes de esta hipótesis²¹⁰. Estas posturas no niegan que el hombre tenga ideas, sino que niega que el conocimiento sea “adecuado” respecto de la realidad extramental. El escepticismo es una crítica a la verdad del conocimiento no al conocimiento mismo. Este dice que no somos capaces de conocer “realmente” las cosas. Como diría KANT, conocemos el *fenómeno*, pero no el *noúmeno*. Siguiendo con la terminología

²¹⁰ Cfr. las voces «agnosticismo» y «escepticismo» de: GONZÁLEZ, *Diccionario de filosofía*.

kantiana, conocer el *noúmeno*, es decir, lo nuclear de lo real o su fundamento²¹¹, es el conocimiento metafísico.

¿Existe alguna manera de superar lo fenoménico y alcanzar lo real fundamental? En otras, ¿podemos tener un conocimiento *metafísico* y vencer el escepticismo o el agnosticismo cognoscitivo? POLO dice que sí, y propone un método para lograrlo: el abandono de la presencia mental. Para él la presencia mental es el acto que presenta los objetos pensados, el conocimiento objetivo. Para lograr un saber de alcance metafísico, dice que “es preciso trascender el objeto. Ese trascender el objeto – en cuanto que es trascender el objeto que lo pensado –, es un trascender que lleva a la metafísica”²¹².

¿Y con qué vía cognoscitiva se logra esto? Con el conocimiento a través de *hábitos intelectuales*. El conocimiento habitual sería la clave para lograr un conocimiento que va allende lo objetivo, abandonando la presencia mental. Pero más que detenernos en el método propuesto por POLO, queremos resaltar que, si somos capaces de metafísica, como dice nuestro autor, es porque la índole del conocimiento es diversa de lo material.

A continuación, citamos unas palabras suyas en las que, dialogando con NIETZSCHE sobre la teoría del «eterno retorno», nos dice que somos capaces de superar lo físico y, por tanto, el tiempo, merced al hábito de los primeros principios, con el cual conocemos el fundamento de lo real.

“El conocimiento habitual de los primeros principios se aduce como respuesta a la fuerza bronceada del eterno retorno. Recordaré aquí que en el eterno retorno el futuro y el pasado se vinculan en el instante. Ya he hecho notar que el instante es inferior a la presencia mental, característica de la *praxis téleia*. Al proponer como método para la metafísica el abandono de la presencia mental, entendida como límite del conocimiento, se excluye el carácter físico, extramental, del objeto pensado y, a fortiori, del instante. Asimismo, el tiempo deja de ser el telar del ser”²¹³.

²¹¹ "La noción de fundamento puede decirse *transfísica*; si no metafísica, por lo menos *transfísica*; yo creo que por ahí la metafísica ya empieza a asomar de una manera neta".

POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, 243.

²¹² POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 151-152.

²¹³ POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, 295-296.

Vencer lo *fenoménico* implica vencer el tiempo, prescindir de él. Esta es otra prueba de que si nuestro conocimiento fuese material no sería apto para “hacerse” con lo *intemporal*.

D. LOS HÁBITOS INTELECTUALES²¹⁴

Pasemos ahora a referir un par de pruebas sobre la inmaterialidad del conocimiento con base en la noción de *hábito intelectual*. Los hábitos intelectuales adquiridos, ya que son muchos y se especifican según con qué conocimiento se dualicen, constituyen la perfección intrínseca de la inteligencia.

Cada hábito se dualiza o asocia a un nivel cognoscitivo²¹⁵. Pero los hábitos mismos están a un nivel superior que el conocimiento operativo. Los hábitos iluminan las operaciones, las conocen. Con los *hábitos* nos damos cuenta de que conocemos racionalmente, mientras que las *operaciones* racionales conocen la cosa real al formar el *objeto* conocido. Los hábitos conocen, por tanto, algo más activo y real: los actos de conocer. Estos son, por supuesto, inmateriales.

1. *Capacidad de pensar-se*

Solo una forma que está “separada” de la materia es capaz de ser cognoscitiva, porque el conocimiento es unión de formas (forma-forma) en

²¹⁴ Si se quiere ahondar en el tema se pueden estudiar los siguientes trabajos: COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2000. SELLÉS, J. F., «Los hábitos intelectuales según Polo» (1996). MURILLO, J. I., *Operación, hábito, reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1998.

²¹⁵ “En suma, existe una columna de dualidades: el alma es dual con el cuerpo; y además, con las facultades orgánicas; y éstas con sus operaciones cuyos objetos, al ser iluminados, se dualizan con las operaciones intelectuales, las cuales, a su vez, se dualizan con los hábitos, etc.”; POLO, L., *Antropología Trascendental I*, 176.

acto, y no unión materia-forma. En el acto de conocer se da una adecuación de forma a forma. Si una forma está unida a materia, *esa misma* forma no es capaz de *hacerse* con otra forma, es decir, no es cognoscitiva. Por eso, una forma *materializada*, en cuanto *materializada*, no puede “conocerse”, volver sobre sí misma.

Nuestro pensamiento sí es capaz, no solo de pensar en objetos, sino de elevarse sobre sí mismo, gracias a otro acto que son los *hábitos*, y darse cuenta de que piensa determinada idea. Esto solo es posible porque la forma capaz de conocer no está unida a la materia. “Ninguna cosa material se vuelve sobre sí misma (*redit in se ipsa*)”²¹⁶.

¿Cómo se conoce una forma que conoce? La mente se hace con una forma, gracias a un *acto* que es *operativo*. Ese acto forma un *objeto*. Pero la capacidad cognoscitiva de ella no termina ahí. Gracias a otro acto que se llama *hábito* podemos darnos cuenta que conocemos aquél acto que objetiva un objeto determinado.

Hablamos, por tanto, de dos actos del mismo sujeto cognoscente: uno por el cual conocemos algo, y otro por el cual conocemos que conocemos ese algo. No es una reflexión del mismo acto sobre sí, porque entonces tal acto no podría distinguir entre lo conocido por él y él mismo.

Con un acto formamos el *objeto*, y con el otro nos damos cuenta de que estamos ejerciendo un acto que *capta* cierta idea de la realidad.

Esta prueba apunta a que los hombres tenemos un chispazo del conocimiento divino, el único que es actividad cognoscitiva idéntica: “Dios es *nóesis noeseos nóesis*”²¹⁷, los hombres logramos “en cierta manera” pensarnos a nosotros mismos. Aunque no llegamos a entendernos completamente. No es posible conocernos a través del conocimiento objetivo; se necesita otro método, ya que, como bien hace notar POLO, el “yo pensado no piensa”²¹⁸. La identidad plena ser-conocerse solo se da en Dios; no en las creaturas.

²¹⁶ POLO, L., *Quién es el hombre*, 199.

²¹⁷ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2014, 70.

²¹⁸ POLO, *Antropología trascendental II*, 221, nota. 271.

2. *Crecimiento irrestricto*

Cuando empezamos a ser, nuestras potencias no están actualizadas. La inteligencia y la voluntad carecen de ideas y de intención de otro respectivamente.

A lo largo de la vida vamos desplegando las potencialidades, tanto en el orden físico (crecimiento físico) como en el orden de las potencias inmateriales: inteligencia y voluntad. “Los hábitos constituyen un crecimiento irrestricto, mientras el hombre vive, puede crecer en sus facultades espirituales, siempre puede ir a más”²¹⁹. Y este crecimiento gracias a los hábitos no tiene límite. Tenemos experiencia por ejemplo que no “nos agotamos” de abstraer nuevos objetos o nuevos individuos de una especie. Lo que precede también se muestra, por ejemplo, en el lenguaje. Somos capaces de hablar y comunicarnos sin llegar a un límite, esto significa utilizar el pensamiento abstracto mientras hablamos. Lo que nos limita únicamente es el propio cuerpo, lo físico²²⁰.

Si el crecimiento en las potencias es sin restricción, es porque tanto el acto que perfecciona como la facultad perfeccionada son inmateriales. En lo material, como en la embriogénesis²²¹, el crecimiento es limitado. La embriogénesis “es una forma de crecer, pero no es un crecimiento irrestricto, sino que el crecimiento orgánico se detiene; antes o después,

²¹⁹ POLO, L., *La esencia del hombre*, 134-135.

²²⁰ “Existe cierta dependencia respecto de las facultades orgánicas, en cuanto que la inteligencia empieza abstrayendo y lo hace a partir de lo sensible. Por tanto, si a una persona no le funciona normalmente el cerebro, aunque su inteligencia exista, no actúa, y no se manifestará en su conducta; cuerpo y alma constituyen una unidad”. POLO, L., *Lecciones de Ética*, 83.

²²¹ “Aristóteles definió claramente lo que es la embriogénesis. La describe como una reproducción diferencial. Una reproducción, si es pura reproducción, da lugar a individuos diferentes; para que una reproducción sea compatible con la unidad del individuo es menester que sea diferencial. La reproducción diferencial acontece en el modo de lograr a través de ella una serie de órganos que justamente constituyen un organismo unitario. Pero eso es precisamente el crecimiento; el crecimiento orgánico es justamente la constitución de un organismo”. POLO, L., *La esencia del hombre*, 294-295.

pero se detiene. Por eso, el animal llega un momento en que ya no crece; pero el hombre puede crecer siempre”²²².

Crecer siempre se entiende justamente en las potencias inmateriales, porque el hombre en cuanto corpóreo también se detiene en el crecimiento. Esto es obvio. Es cierto que las células se regeneran, pero el cuerpo ya no crece ni mejora, sino que, luego de la plenitud (madurez), decae en su perfección (vejez).

E. UN APUNTE SOBRE EL ALMA Y LA PERSONA

Con estas líneas finales quisiera “completar el cuadro” que venimos pintando a lo largo de la investigación. Soy consciente que hay muchas lagunas, pero he intentado mostrar, a grandes rasgos, un esbozo de la *Teoría del conocimiento* centrándome en la inmaterialidad.

Se ha hablado del conocimiento sensible, de la inteligencia y de los hábitos adquiridos²²³ como niveles ascendentes en la “estructura cognoscitiva”. Faltaría hablar de los hábitos innatos y del conocimiento a nivel *de acto de ser*²²⁴. Pero más que “explicarlos” simplemente voy a referir su “lugar” en la *Antropología poliana*²²⁵.

POLO dice que la distinción real descubierta por TOMÁS DE AQUINO es fecunda si se aplica al hombre. Con ella, se advierte que la *persona*, que es lo más radical en el hombre, está al nivel de *acto de ser*, y que su *esencia*

²²² *Ibid.*, 294.

²²³ Ciertamente no los hemos explicado como tales, pero se refieren a la activación progresiva de la inteligencia.

²²⁴ Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal: estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

²²⁵ Existen numerosos estudios sobre la Antropología poliana. Por ejemplo: SELLÉS, J. F., «Un estudio sobre la Antropología de Leonardo Polo», *Tópicos. Revista de Filosofía* (2013) 235-68. FALGUERAS SALINAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., Y PADIAL BENTICUAGA, J. J., *Futurizar el presente: estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Málaga: Universidad de Málaga, 2003. PIÁ TARAZONA, S., «La ‘Antropología trascendental’ de Leonardo Polo», *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo* 1 (1999) 101-15.

es el *alma* o *yo*²²⁶, sede de las potencias espirituales (*inteligencia y voluntad*), la cual además de informar el cuerpo (función en la que no se agota) es fuente de que nacen las facultades cognoscitivas sensibles.

“Acompañando” a la persona como instrumentos suyos están los *hábitos cognoscitivos innatos*, los cuales son jerárquicos y de menor a mayor se ordenan como sigue:

*El hábito de la sindéresis*²²⁷, que conoce la esencia humana y actualiza las potencias espirituales.

*El hábito de los primeros principios*²²⁸, con el cual advertimos los actos de ser reales extramentales: el acto de ser del universo físico, el acto de ser divino y la dependencia de uno respecto del otro.

*El hábito de sabiduría*²²⁹, con el que conocemos en parte quiénes somos. Al alcanzar nuestro acto de ser personal, se advierte que éste está abierto constitutivamente al ser personal divino.

²²⁶ “El hábito correspondiente a la abstracción de la circunferencia ilumina la operación conmensurada con la circunferencia abstracta como símbolo cuyo desciframiento es *ver-yo*. *Yo* significa persona humana vertida hacia la esencia. En esta noción se cifra la inmaterialidad o espiritualidad del alma. Por eso el yo es enteramente inseparable de las dos líneas de despliegue de manifestación de la esencia humana. También por eso hablo siempre de *ver-yo* o de *querer-yo* y no aisladamente del *yo*, porque no es una realidad *en sí*. Una diferencia importante entre las dos vertientes es que *ver-yo*, cuya prosecución simbólica describo como *cascada* de actos, sólo conserva el yo en su culmen²²⁶. La no detención propia de los símbolos se nota ya en la noción de cascada de actos o, dicho más propiamente, cascada de dualidades ‘de actos de conocer–tema’. Al ser descifrado el símbolo de conciencia se pone de manifiesto que dicho símbolo tiene una cima; ha de tenerse en cuenta la distinción real entre el acto de ser personal y su esencia: la sindéresis, y por tanto el yo, proceden –nacen– de la persona”. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, 219.

²²⁷ Al respecto se puede cfr.: AHEDO, J., *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis: estudio de la propuesta de Leonardo Polo*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.

²²⁸ Este tema viene tratado ante todo en: POLO, L., *El conocimiento del universo físico*.

²²⁹ Cfr. SELLÉS, J. F. «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo». GONZÁLEZ AYESTA, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás: divinización, filiación y connaturalidad*, Pamplona: EUNSA, 1998.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha intentado esbozar una visión global de la *Teoría del conocimiento* de L. Polo focalizando la atención ante todo en la inmaterialidad. Los libros estudiados han ayudado considerablemente a esclarecer la índole del conocimiento. En lo que sigue se resume en pocas líneas lo dicho hasta el momento.

El *Primer Capítulo* se centró en nociones fundamentales para comprender nuestro conocimiento: *acto u operación, objeto conocido e intencionalidad, facultad cognoscitiva*. Para esto se han aprovechado dos axiomas de la teoría del conocimiento poliana: el axioma A ('el conocimiento es acto') y el F ('el objeto es intencional'), intentando mostrar su evidencia intrínseca. Por otra parte, nos servimos de algunos *objetos* peculiares para mostrar que se debe negar la *causa material* a la hora de hablar del conocimiento. Al final se concluyó diciendo que nuestras ideas no pueden ser de otra índole que *inmaterial*.

El *Segundo Capítulo* lo dedicamos al axioma B ('el conocimiento es jerárquico') y se explicó sucintamente cada uno de los niveles cognoscitivos tomando en cuenta las características de los objetos propios de cada una de las facultades. Tangencialmente se habló de la unificación del conocimiento. Se trata del axioma C ('las operaciones y objetos son unificables'). En lo orgánico la jerarquía se debe *al grado de inmaterialidad* de cada una de las facultades. En esta segunda parte del trabajo, nos centramos ante todo en el conocimiento orgánico y luego de manera más resumida se habló de los niveles superiores: la *inteligencia* y los *hábitos intelectuales adquiridos*, de ambos se adujeron algunas pruebas de su inmaterialidad. Al final hicimos un 'apunte' sobre *los hábitos innatos* y el *conocimiento a nivel de ser*, o sea, el *intelecto agente*.

Cerramos la presente investigación ofreciendo algunas conclusiones que es posible extraer del valioso aporte que nos ha brindado el filósofo estudiado.

1. *La noción filosófica más importante en teoría del conocimiento es la noción de acto.* Dicha noción es el más grande aporte hecho por Aristóteles y con ella resuelve la que quizá es la aporía más importante en filosofía: la de la ciencia *en sí* de Platón. Al solucionar dicha aporía el estagirita descubrió las nociones de *acto-potencia* su distinción estriba en la diferencia entre *conocer* y *no conocer*. Al advertir estas nociones en el conocimiento se cae en la cuenta de que este no puede ser más que de índole *inmaterial*. Conocer lo que el *acto* significa es suficiente para rebatir cualquier postura materialista, porque a fin de cuentas todo conocimiento es *inmaterial*, ya que tanto el *objeto conocido* como el *acto de conocer*, son *acto*, y el conocimiento consiste en la *co-actualidad* de ambos. Así, la *inmaterialidad* es “condición necesaria” para cualquier conocimiento, porque lo material es *en sí* y por tanto *incomunicable*, es decir, no es posible que conozca. Explicar el conocimiento al margen de dicha *co-actualidad* significa ignorar su índole real, ya que esta es axiomática. Asumir una postura materialista conlleva como consecuencia final el *agnosticismo* o el *escepticismo* porque al no poder dar cuenta del conocimiento se concluye que no es posible alcanzar la realidad extramental, con otras palabras, la *verdad*.
2. Hablar del conocimiento no es tarea sencilla, ya que el lenguaje es *poiesis*; por tanto, *material*. *El conocimiento por el contrario es inmaterial*. El esquema de las *categorías*, el cual se descubrió en lo físico, se aplica a lo físico y es asimismo fundamento del lenguaje, por lo que no es adecuado para explicar el conocimiento. Ni los objetos son sustancias o accidentes, ni el acto de conocer o las facultades pueden serlo. Es necesario ir más allá de las *categorías* a la hora de hablar del conocimiento. Pues para entender el conocimiento se debe *contemplar* en su ejercicio. Por tanto, más que algo que se “expresa” lingüísticamente es *algo que se ve*.
3. Los seres cognoscentes nacemos *sicut tabula rasa*. Por lo que el conocimiento necesita “activarse”, pasar de su estado puramente *potencial* al *acto*. El problema de la activación del conocimiento nos lleva a *demostrar la existencia de Dios*, porque debe existir un ser supremo que su *ser* se identifique con su *conocer* y que su conocer sea perfecto conocimiento de su *acto de ser*. Únicamente si existe un

Acto así —y que *done* la capacidad de conocer— se explica que existan seres cognoscitivos tal como vemos que ocurre.

4. *El conocimiento es jerárquico.* Los niveles superiores se distinguen de los inferiores (en lo orgánico) merced a su mayor independencia de lo material; con otras palabras, a su mayor grado de *inmaterialidad*. En el caso del conocimiento humano, existe por encima de lo orgánico una *potencia* “plenamente independiente” de lo físico, carente de soporte orgánico-físico, que es la *inteligencia*. Pero, aunque no posee órgano, no por esto deja de “usar” en beneficio propio lo corporal y orgánico. Ya que, para *activarse* y seguir *operando*, necesita de los *objetos* que le brinda la sensibilidad. Con lo cual, en el hombre, la separación completa de lo orgánico por parte de la inteligencia significa la muerte. Con otras palabras, mientras el hombre está con vida no le es posible usar la inteligencia sin el cuerpo.
5. *La inteligencia al ser plenamente independiente de lo material, es decir, de no informar ninguna materia, subsiste después de la muerte, porque su forma no se corrompe.* He aquí un argumento para la *inmortalidad* del alma, la cual es *principio* de las *potencias espirituales* —inteligencia y voluntad—. Todo lo *espiritual* es *inmaterial* pero no todo lo *inmaterial* es *espiritual*, por lo que hay una diferencia entre ambas nociones, y es que lo *espiritual* subsiste después de la muerte. El conocimiento animal es también *inmaterial*, pero en él, al estar siempre su *forma* en unión con-causal con la materia, es decir, que carece de alguna facultad sin soporte orgánico (no hay evidencia para pensar lo contrario), se corrompe junto con lo corporal. Las facultades dejan de existir al *deformarse* su órgano. Al morir un animal se pierde su *forma sustancial* por lo que deja de existir, o lo que es lo mismo, no es inmortal.
6. *Algunas facultades superiores son principio de las inferiores* —como el *sensorio común* lo es de los sentidos externos—. *Lo inferior tiene como fin lo superior y nunca al revés.* Asimismo, el conocimiento es superior a lo físico porque el conocimiento es *acto*, es decir, más perfecto que lo material lo cual es *potencial*. Los conocimientos inferiores están al servicio de los superiores. De otra parte, lo que es *más acto* —según la jerarquía del conocimiento— es superior, y de este

modo, recorriendo la escala de la “estructura cognoscitiva humana”, llegamos al conocimiento culminar que es el conocimiento a nivel de ser o conocimiento *ut co-actus*, como lo llama Polo; este se identifica con la *persona*. Se concluye, por tanto, que lo físico y todo conocimiento de nivel inferior tienen como fin a la *persona*.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Se consultaron todas las obras publicadas del autor en estudio. Se hizo una búsqueda sistemática de los textos que tuviesen relación con el tema y se estudiaron para incluir en el cuerpo del trabajo los más relevantes.

Con referencia a otros filósofos, se han citado especialmente algunas obras de ARISTÓTELES y de TOMÁS DE AQUINO, fuentes fundamentales para entender al filósofo estudiado. Las citas de este último fueron tomadas de las Obras Completas que se encuentran en: [http:// www.corpusthomisticum.org/](http://www.corpusthomisticum.org/) (consultada el 18 abril de 2015).

Además, se han citado numerosas veces algunos libros del profesor J. F. SELLÉS, porque siendo un buen conocedor de POLO y habiendo trabajado el tema en cuestión, ha sido muy útil e iluminador recurrir a esas obras, dejando de lado las numerosas conversaciones que he tenido la fortuna de tener con él.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978.

———, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2000.

POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 1999.

———, *Antropología trascendental II. La esencia humana*, 2ª ed Pamplona: EUNSA, 2010.

———, *Ayudar a crecer: cuestiones de filosofía de la educación*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2006.

———, *Curso de psicología general: Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2009.

———, *Curso de teoría del conocimiento, I*, 3ª ed Pamplona: EUNSA, 2006.

———, *Curso de teoría del conocimiento, II*, 4ª ed Pamplona: EUNSA, 2006.

- , *Curso de teoría del conocimiento, III*, 3ª ed Pamplona: EUNSA, 2006.
- , *Curso de teoría del conocimiento, IV*, 2ª ed Pamplona: EUNSA, 2004.
- , *El acceso al ser*, 2ª ed Pamplona: EUNSA, 2004.
- , *El conocimiento del universo físico*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2008.
- , *El orden predicamental*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- , *Epistemología, creación y divinidad*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2014.
- , *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 1ª ed Ciudad de México: Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., 1993.
- , *Filosofía y economía*, Pamplona: EUNSA, 2012.
- , *Introducción a la filosofía*, 3ª ed Pamplona: EUNSA, 2002.
- , *La esencia del hombre*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2011.
- , *La libertad trascendental*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- , *Lecciones de Ética*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2013.
- , *Lecciones de psicología clásica*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2009.
- , *Nietzsche como pensador de dualidades*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2005.
- , *Nominalismo, idealismo y realismo*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 1997.
- , *Persona y libertad*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2007.
- , *Presente y futuro del hombre*, 1ª ed Madrid: Rialp, 1993.
- , *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, 5ª ed Madrid: Rialp, 2003.
- , *Sobre la existencia cristiana*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 1996.
- SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997.
- , *Hábitos y virtud I-II-III*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

- , *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1995.
- , «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo* 3 (2001) 73–102.
- , *A nivel sensible: ¿es el hombre un animal más?*, Chile: Arica, 2006.
- , *El conocer personal: estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- , «Los hábitos intelectuales según Polo» (1996).
- , «Leonardo Polo», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. Y MERCADO, J. A., *Enciclopedia filosófica on-line*, 2013. <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/polo/Polo.html>. (Consultada el 20 de marzo de 2015).
- , «Un estudio sobre la Antropología de Leonardo Polo», *Tópicos. Revista de Filosofía* (2013) 235–68.
- TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, Textum Taurini Roma, 1953.
- , *De Veritate*, Textum adaequatum Leonino Roma, 1970.
- , *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Textum Taurini: Roma, 1954.
- , *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Roma, 1888.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Se añaden, además de todos los libros citados, algunas referencias más para una futura ampliación de la investigación según los distintos temas tratados.

- ACKRILL, J. L., «Aristotle's distinction between *energeia* and *kinesis*», *New essays on Plato and Aristotle* (1965) 121-41.
- AHEDO, J., *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis: estudio de la propuesta de Leonardo Polo*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- BACIAGALUPO, L., «Verdadero es lo que es' En torno a la verdad ontológica según Tomás de Aquino (De Veritate q. 1, a. 1)», *Areté* 1 (1989) 15-40.
- BLAIR, G. A. Y PHILOSOPHY DOCUMENTATION CENTER, «The Meaning of "Energeia" and "Entelecheia" in Aristotle», *International Philosophical Quarterly* 7 (1967) 101-17.
- BROCK, S. L., «Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d'Aquino. La difficoltà della sapienza», *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito nel XIII secolo a cura di R. Martínez, Armando, Roma* (1994) 71-95.
- CHEN, C. H., «The Relation between the Terms ENEPTEIA and ENTEΛEXEIA in the Philosophy of Aristotle», *Classical Quarterly* VII (1958) 12-17.
- COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, 1ª ed Pamplona: EUNSA, 2000.
- COMOLI, E., RIBEIRO-BARBOSA, É. R., NEGRÃO, N., GOTO, M., Y CANTERAS, N. S., «Functional mapping of the prosencephalic systems involved in organizing predatory behavior in rats», *Neuroscience* 130 (2005) 1055-67.
- COPLESTON, F. C., *Historia de la filosofía*, 4ª ed Barcelona [etc.]: Ariel, 1994.
- CRUZ, J. (JUAN), «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», *Anuario Filosófico* 25 (1992).
- EGGERS LAN, C., *Fedón: Platón*, Argentina: Eudeba, 2010.

- FALGUERAS SALINAS, I., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.
- FALGUERAS SALINAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., Y PADIAL BENTICUAGA, J. J., *Futurizar el presente: estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Málaga: Universidad de Málaga, 2003.
- FORRAI, G. Y KAMPIS, G., *Intentionality: Past and Future*, Brill Academic Publishers, 2005.
- GALLARDO, H. E., *El límite del pensamiento: la propuesta metódica de Leonardo Polo*, Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA, 2000.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad: Comentarios a la cuestión I "De Veritate,"* Pamplona: EUNSA, 1967.
- , «Analogía de la noción de acto Según Santo Tomás», *Anuario Filosófico* 6 (1973) 147–76.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber (Iª y IIª parte)», *Límite* 2 (2007).
- GONZÁLEZ, Á. L., *Diccionario de filosofía*, Pamplona: EUNSA, 2010.
- GONZÁLEZ AYESTA, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás: divinización, filiación y connaturalidad*, Pamplona: EUNSA, 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, 2ª ed México: Universidad Nacional Autónoma, 1985.
- KLIMA, GYULA «Universality and immateriality», *Acta Philosophica* 24 (2015).
- MANCINI, H. L., *Fundamentos de física I y II*, Pamplona: EUNSA, 2009.
- MARTINEZ P, P. D., «Santo Tomás de Aquino y las subalternación de las ciencias: Expositio super librum Boethii "De Trinitate", (q 5, art 1, ad 5)», en *Atti del IX Congresso tomistico internazionale 2, Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1991, 164–75.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito, reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1998.
- O'CALLAGHAN, JOHN «The immaterial soul and its discontents», *Acta Philosophica* 24 (2015).

- PIÁ TARAZONA, S., «La 'Antropología trascendental' de Leonardo Polo», *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo* 1 (1999) 101-15.
- , «Sobre el límite mental: En torno a 'El límite del pensamiento: La propuesta metódica de Leonardo Polo' de Héctor Esquer Gallardo», *Studia Poliana: Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo* 3 (2001) 177-85.
- POSADA, J. M. (JORGE M.), «La extratemporalidad del pensar como acto perfecto», *Studia Poliana* 1 (1999) 25-28.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed Madrid: Espasa Calpe, 2014.
- ROSENTHAL, D. M., «Intentionality», *Midwest Studies In Philosophy* 10 (1987) 151.
- SANGUINETI, J. J., «Scienza aristotelica e scienza moderna», *Giornale di Metafisica* 16 (1994) 262-63.
- , *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona: EUNSA, 1977.
- SEGURA MUNGUÍA, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid: Ediciones Generales Anaya, 1985.
- WILKS, Y., «Christopher Clavius and the classification of sciences», *Synthese* 83 (1990) 293-300.
- YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona: EUNSA, 1993.