

UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

“ESBOZO HISTÓRICO DE LA FORMULACIÓN DEL  
CONOCIMIENTO  
OPERATIVO INTELECTUAL COMO ACTO”

TESIS QUE PRESENTA:

LAURA PATRICIA MARTÍNEZ IRIGOYEN

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:

DRA. MARIA DEL ROCÍO MIER Y TERÁN SIERRA

MEXICO, D.F. 2006



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, por la paciencia que me han tenido para llevar a conclusión este trabajo.

A mis compañeros de generación 1986-1990 y a mis profesores que supieron despertar la inquietud por cuestiones que de otra manera quizá nunca me hubiera planteado.

A mis amigas, que no dejaron de animarme para poner esta última piedra.

*“A todos aquellos que están enterrados en la existencia y han renunciado al gozo del pensamiento”.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Guitton, Jean, El Nuevo arte de pensar, ed. Encuentro, Madrid, 2000, p. 20



# INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1: Periodo Ateniense	9
1. Platón	10
A. Innatismo: teoría de la reminiscencia	10
B. Las “ideas en sí” y el <i>Topos Uranos</i>	12
C. Confusión del acto de ser y de conocer	13
D. Conocimiento como deseo o <i>Eros: el movimiento transitivo irrumpe en el acto de conocer</i>	13
2. Aristóteles	15
A. Operaciones transitivas e inmanentes: grados de perfección en las operaciones vitales	15
B. Distinción no separación entre el modo de ser y de conocer: noción de intencionalidad	18
C. Conocimiento como <i>energeia</i> : unión no confusión entre ser y conocer	21
D. Co-actualidad y conmensuración del conocer	23
CAPÍTULO 2: Universidad de París	27
1. Santo Tomás de Aquino	29
A. Distinción entre conocimiento <i>quod se</i> y <i>quod nos</i>	29
B. Herencia aristotélica: distinción de operaciones transitivas e inmanentes	30
C. Noción de intencionalidad	33

D. Acto de ser y acto de conocer: orden de la existencia y de la intencionalidad	35
E. Simultaneidad y conmensuración del conocimiento	38
F. Noción de facultad	40
2. Maestro Eckhart	41
A. El Pensamiento intencional como forma de trascender la esencia	43
B. Distinción entre <i>praxis</i> perfecta y <i>orexis</i>	44
C. Unidad y simplicidad	45
D. Acto de ser y de conocer	46
CAPÍTULO 3: Universidad de Berlín	48
1. Kant	49
A. La sensibilidad es pasiva	49
B. La intuición	50
C. Introducción del movimiento transitivo en el conocer	52
D. Categorías a priori: innatismo en el conocer	53
E. Confusión del objeto con el acto de conocer	54
F. Noción de intencionalidad	55
G. Concepción hilemórfica del conocimiento	56
2. Hegel	57
A. El pensar como proceso	60
B. El objeto como producido	61
C. No distinción entre acto de ser y acto de conocer	62

D. Noción de simultaneidad	63
E. Innatismo	64
CAPTÍTULO 4: Época Contemporánea	66
1. Edmund Husserl	66
A. La intuición	67
B. Pérdida del acto cognoscitivo	69
C. Noción de intencionalidad	70
D. Actividad inmanente y transitiva	70
E. Distinción entre acto de ser y de conocer	71
F. Innatismo como tesis de verdad	72
G. Conocimiento como proceso	72
CONCLUSIONES	74
BIBLIOGRAFÍA	84

## INTRODUCCIÓN

Como en todo trabajo conviene dar una justificación del tema que va a tratarse, así como un panorama general del modo como se irá desarrollando. La primera parte, es decir, la justificación de por qué elegí un tema tan trillado como lo es el conocimiento -que en la época moderna fue el centro de la filosofía- y que ahora parece haber ido perdiendo importancia, puede quedar así expresado:

“El ajuste que la contemporaneidad persigue es un saber unitario (...) La paradoja de la modernidad especulativa -el caso de una filosofía gnoseológica en la que conocimiento de lo real es el gran ausente- se transfiere a la tardo modernidad e incluso a la posmodernidad (...) sin notar que la psicología filosófica que tiene en su base implica una ruptura con la epistemología moderna y un acercamiento a la concepción aristotélica del saber como praxis perfecta, es decir, como actividad que posee el fin en sí misma.”<sup>1</sup>

La concepción del conocimiento como praxis perfecta, trae consecuencias enormes para toda la filosofía, especialmente para la gnoseología o teoría del conocimiento.

Dentro del conocimiento intelectual se pueden distinguir dos clases o tipos de acto: las operaciones y los hábitos intelectuales.<sup>2</sup> En estos últimos no nos detendremos más que cuando sea necesario para diferenciarlos del acto como operación, que es el tema en el que nos centraremos.

---

<sup>1</sup> Llano, Alejandro, *"La Nueva Sensibilidad"*, Ed. Espasa Calpe Barcelona, 1988, p. 127.

<sup>2</sup> *"El pensar acontece como operación, y permanece y crece como hábito. El pensar que nace como operación es el pensar operativo, y el que permanece son los hábitos intelectuales. Esta es la división fundamental del conocimiento intelectual"* (Yepes, Ricardo, *"Fundamentos de Antropología"*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 52) y *"Los hábitos son en primer lugar intelectuales, iluminaciones de las operaciones intelectuales por el intelecto agente, que no ilumina sólo fantasmas sino operaciones. Son una extensión de la libertad: hay libertad intelectual"*.(cfr. Yepes, Ricardo, *"La Antropología Trascendental de Leonardo Polo"* en: *"El Pensamiento de Leonardo Polo"*, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universal, n. 11, 1994, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 73).



Sobre el modo en que desarrollaré este trabajo: basta decir que no pretendo dar una exposición exhaustiva de cómo o porqué el conocer es acto, sino más bien presentar un esbozo de las distintas maneras como a lo largo de la historia algunos filósofos han interpretado esta realidad.

Para poder resaltar las estas diferencias, es preciso un punto de partida común “... reconocer ... un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento .... lo que indica que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad...”.<sup>3</sup> Esto es, apertura al “patrimonio filosófico válido para siempre, teniendo en cuenta también las investigaciones filosóficas de cada tiempo”,<sup>4</sup> y, al mismo tiempo, “(...) es imprescindible un conocimiento del pasado filosófico que nos facilite el encuentro con la realidad y el acceso a la verdad, o que también nos denuncie las vías muertas que no conducen a parte alguna.”<sup>5</sup>

Y así veremos cómo algunos han vislumbrado la actualidad del conocimiento, aunque sin llegar a las más profundas consecuencias que ello implica. Otros han negado de un modo u otro la actividad perfecta del conocimiento, lo cual ha traído consecuencias poco afortunadas a la filosofía posterior.

La interpretación del conocimiento como receptividad pasiva es algo que aparece con frecuencia a lo largo de la historia de la filosofía, ya desde Platón y luego con los modernos. En cambio, la afirmación de que el conocimiento es acto no acaba de manifestarse. Esta idea se ha dejado implícita, pero no es hasta en los últimos años cuando ha comenzado a desarrollarse o a explicitarse.

---

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Fides et Ratio* n.4, IX-98.

<sup>4</sup> Juan Pablo II, *Fides et Ratio* n. 60, IX-98.

<sup>5</sup> Pereira de Freitas, Joao “E .Husserl: La Filosofía como Ciencia Rigurosa” Ed. Magisterio Español, col. Crítica Filosófica, Madrid, 1979, p.65

Esta omisión –del conocimiento como acto- ha traído consigo que en algunos ambientes filosóficos no se aborde el tema de la conciencia por miedo a perder la realidad, reduciendo la filosofía moderna a: *"Un campo de batalla donde luchan sombras irreconciliables: el pensamiento contra la extensión, el sujeto contra el objeto, el individuo contra la sociedad, todos ellos fragmentos desintegrados de lo real por el análisis disolvente del pensamiento que en vano se esfuerza por reintegrarlos."*<sup>6</sup>

En cierto modo pretendo mostrar, a través de la filosofía de Leonardo Polo, que no existe esa oposición tan radical entre filosofía del ser y filosofía de la conciencia: que no hay que oponer sino relacionar delimitando. Una limitación que no se destaca para quedarse en ella sino para superarse, porque como dice Juan Pablo II en su Encíclica *Fides et Ratio*: *"La Filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos."*<sup>7</sup> Hemos de apostar por el conocer y del conocer verdadero, pero en la medida que este corresponda al conocimiento del ser.

Como se menciona antes, las reflexiones hechas a este trabajo están inspiradas principalmente en la lectura de distintas publicaciones del Dr. Leonardo Polo,<sup>8</sup> especialmente las que se refieren a la teoría del conocimiento.

Es importante destacar cómo en varios de los escritos polianos se resalta la importancia que da a la historia de la filosofía: tanto para entender el pasado como para poder avanzar en el saber filosófico, y así lo menciona él mismo en *El acceso al ser*: *"Ninguna doctrina metafísica surge del vacío,*

---

<sup>6</sup> Gilson, Etienne, "El Realismo Metódico", Ed. Rialp, Madrid, 1974, p. 78.

<sup>7</sup> Juan Pablo II, "Fides et Ratio", n. 5

<sup>8</sup> Nace en Madrid en 1926. Su dedicación a la filosofía tiene lugar a comienzos de los cincuenta después de estudiar Derecho. Cfr. Franquet, Ma. José "Semblanza Bio-bibliográfica", Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, Vol. XXVI/1.

*sino que nace situada en la historia. Gracias a esto puede aspirar a traer algún avance o alguna novedad. Pero también por eso se liga al pasado mismo, del cual pretende ser continuación.”*<sup>9</sup> Lo que el profesor Polo pretende es una síntesis entre la filosofía clásica y la moderna y esto no es sencillo aunque nos dé cierta luz, pues hay que tomar en cuenta que *“El pensamiento de Leonardo Polo no es nunca simple, aunque en su complejidad sea sin duda sumamente clarificador.”*<sup>10</sup> Lo que el Dr. Polo se plantea es no reducir el saber filosófico a los límites que se le presentan sino superarlos: *“Una de las convicciones más claras de Leonardo Polo es que si la filosofía quiere progresar ha de medirse en los momentos más altos que ha alcanzado a lo largo de su historia. Si no, no es posible resolver incongruencias pendientes, somos inescusablemente herederos del pasado.”*<sup>11</sup>

Para él: *“Hay que dedicarse a la filosofía en diálogo. Leer libros es una gran cosa, pero los libros no bastan. La filosofía se cultiva bien intercambiando ideas y discutiendo, porque el intercambio de ideas no es pacífico. No es buena señal, decía Aristóteles, que todos estén de acuerdo. Es mejor no estar de acuerdo, enfadarse un poco, y no darle mucha importancia, porque si uno tiene suficiente amor a la verdad quiere entender lo que el otro dice y viceversa. En el diálogo hay discusión... el diálogo es un contraste.”*<sup>12</sup>

El esquema de trabajo que he seguido para hacer la distinción de capítulos, es la división que el mismo Polo hace: *“La historia del pensamiento filosófico puede reducirse a tres importantes momentos o*

---

<sup>9</sup> Cit. En Falgueras Salinas, Ignacio *“Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna”*, Cuadernos del anuario filosófico, serie universitaria n. 11, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p.7.

<sup>10</sup> Falgueras, Ignacio, *“Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna”*, Cuadernos de anuario filosófico, serie Universal, n. 11, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p. 7.

<sup>11</sup> Cfr. Yepes, Ricardo, *“Leonardo Polo y la Historia de la Filosofía”*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, Vol. XXV/1.

<sup>12</sup> Polo, Leonardo, *“Filosofar Hoy”*, Entrevista por Juan Cruz, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, Vol. XXV/1, p.35.

*periodos, de una duración muy pequeña, en donde el pensamiento ha alcanzado la mayor inventiva y la máxima intensidad”.*<sup>13</sup>

Estos momentos históricos los divide del siguiente modo:

- a) El *theorein* griego, al que también llama ateniense: con Sócrates, Platón, Aristóteles, los sofistas y las escuelas helénicas como máximos representantes.
- b) La *speculatio* medieval que abarca el periodo entre 1250 y 1330, alrededor de la Universidad de París, con autores como Santo Tomás de Aquino, Duns Scotto, Guillermo de Ockham y el Maestro Eckhart.
- c) Por último la reflexión moderna centrada en la Universidad de Berlín en el s. XIX. Entre los filósofos de esta época se encuentran: Kant, Hegel y Schelling entre otros.

Por razones de espacio y tiempo no me detendré en cada uno de los autores, me limitaré a los que en lo personal me han parecido más interesantes: Platón y Aristóteles en el primer periodo; Sto. Tomas de Aquino y el maestro Eckhart en el segundo; Kant y Hegel en el tercero. También haré unas referencias a Husserl en un cuarto y último capítulo.

Como ya mencioné la idea es reconocer el patrimonio filosófico y hacer referencia a esta herencia sabiendo que aún puede enriquecerse: *En cualquier caso, lo primero que un filósofo ha de plantearse es cómo continuar la filosofía. Dependemos de una gran tradición. La filosofía es una creación occidental iniciada en Grecia, y no podemos considerar esa tradición como un depósito apenas susceptible de estudios monográficos. La filosofía no es asunto de erudición. Quien se dedica a la filosofía debe tratar de ampliarla, o de ir más allá, continuándola. Por consiguiente, hace falta ante todo comprender la filosofía clásica; pero también la filosofía moderna,*

---

<sup>13</sup> Polo, Leonardo, “Filosofar Hoy”, Entrevista por Juan Cruz, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, Vol. XXV/1, p 27-51.

*mucho más teniendo en cuenta una afirmación bastante corriente según la cual son dos filosofías irreductibles o contradictorias: si se es clásico no se puede ser moderno y viceversa.”<sup>14</sup>*

---

<sup>14</sup> Polo, L., *Libertas Transcendentalis*, en Anuario Filosófico XXXI/3, 1993, pp 703 y ss.

*“El conocer es el más divino de los fenómenos”<sup>1</sup>*  
(Aristóteles)

## **CAPITULO 1. Período Ateniense**

Aunque esta época suele marcarse desde los presocráticos hasta la filosofía helénica, fijaremos la atención de nuestro tema sólo en dos filósofos: Platón y Aristóteles. *“Platón es un gran iniciador, y tiene intuiciones muy poderosas. Pero Aristóteles es el sistematizador, quien consigue verter esas intuiciones en unos conceptos suficientemente precisos”*.<sup>2</sup> Quizá en algunas disciplinas pueda encontrarse una afinidad entre estos dos autores; sin embargo, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento, poseen planteamientos diversos. Si en alguna materia no coinciden sus ideas, no es sorprendente que fuera ésta en la que más, como se verá.

Anterior a nuestros autores, Parménides había afirmado que el pensamiento es uno con el ser. La pregunta en Platón y Aristóteles es ¿cómo se distinguen ser y pensar? Aristóteles se da cuenta que esto no puede ser posible, pues en la medida de que pensar y ser se identifiquen, ese pensamiento no puede ser de nadie.

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *“Metafísica”*, XII, 9, Bk 1074 b 16

<sup>2</sup> Polo, Leonardo, *“Presente y Futuro del Hombre”*, Rialp, Madrid, 1993, p. 23

## **1. Platón**

Un problema central de esta época, de la filosofía griega, era: ¿qué es lo real y qué no? Hay que tener en cuenta que ejercían una gran influencia dos pensadores anteriores: Heráclito y Parménides. Para Heráclito todo está en constante movimiento. Como el conocimiento requiere un objeto permanente, concluye que no es posible tener conocimiento de las cosas. Parménides afirma lo contrario: la realidad existe pero solo puede ser conocida por una actividad totalmente separada de los sentidos, puesto que estos, sólo nos ponen en contacto con lo mudable y no con lo eterno y libre de cambio.

Para Platón, los objetos de conocimiento existen y pueden ser definidos, pero no han de ser identificados con nada del mundo perceptible sino que poseen una existencia plena, completa e independiente. Si no, el conocimiento sería un sueño o fantasía. Así, como veremos más adelante, presupone un mundo eterno, ideal, que contiene prototipos eternos y perfectos del mundo natural.

Platón suele ser recordado a lo largo de la historia de la filosofía por el modo dual en que presenta la realidad material o sensible como opuesta a la formal e intelectual. Él asegura que el alma inmortal –libre del cuerpo que la esclaviza- podrá gozar del mundo inmaterial de la verdad. Para él, el lugar de la verdad o de las ideas, está más allá de este mundo corporal transitorio.

Con esta marcada dualidad, Platón es un filósofo que niega de distintos modos la actualidad operativa del conocimiento. Conocer, para él es algo pasivo, por varios motivos. Intentaremos explicarlos brevemente.

### **A. El innatismo y la teoría de la reminiscencia:**

Junto a la teoría de las ideas está en Platón la creencia en la preexistencia del alma. Como el alma pertenece al mundo de las ideas, el conocimiento será un proceso de anámnesis. Lo que percibimos por los sentidos no nos proporciona un conocimiento de lo universal. En realidad es que, como ya hemos tenido antes ese conocimiento, y las cosas son reflejo de esas ideas, a través de reflejos nos es posible recordar.

Aceptar lo anterior –su teoría de la reminiscencia- lleva a Platón a negar de algún modo el conocimiento como acto. Para él, la verdad de lo existente “*reside*” en el alma. No habría inconveniente si ese *residir* se entendiera como intencional, como veremos más adelante; el problema es que piensa que el alma encierra *por naturaleza* la verdad y que el hombre, para conocer, lo que necesita es *recordar* las ideas que forman parte óptica del alma misma: “(...) *reencontrar en sí mismo la sabiduría, ¿acaso no es recordar?(...) y no es necesario que esta ciencia que tiene él ahora o bien la haya recibido en un momento determinado, o bien que la haya tenido siempre*”.<sup>3</sup>

El innatismo pues, implica el rechazo de que el conocimiento sea acto, porque postula una situación previa al objeto respecto del conocer. Para que *haya* objeto no hace falta acto cognoscitivo, el conocer viene a ser una estructura pasiva a la que “sobreviene” el objeto.

Además decir que el objeto es constitutivo del sujeto implica a su vez perder la *transparencia* cognoscitiva, pues el objeto no será intencional, se perdería ópticamente con el sujeto: entonces el acto se “cosificaría”, perdiendo su *transparencia* y actualidad.

Platón pierde pues un sentido del acto operativo al conceder que lo conocido es parte de la estructura del cognoscente, confundiendo el *esse reale*, -cuyo estudio compete a la metafísica-, con el *esse intentionale*, cuyo

---

<sup>3</sup> Platón, “El Menón”, Ed. Aguilar, 2a ed., Madrid, 1986, 86c, p.449-450.



estudio compete a la gnoseología o teoría del conocimiento; siendo éste último el estatuto que le corresponde a lo conocido, en cuanto conocido.

### B. Las “ideas en sí” y el *Topos Uranos*.

Lo que Platón llama ideas en sí es otra manifestación de su concepción pasiva del conocimiento. Las ideas *residen* en un lugar que no es la mente; ese *ubi* es lo que denomina el *Topos Uranos*. Las ideas son el principio del conocimiento y de producción de las cosas. En cuanto que son principios de producción se llaman ideas “ejemplares”.

Platón describe el conocimiento como un ascenso de lo sensible a lo inteligible. Basta recordar el mito de la caverna donde explica cómo, por medio de aquel (sensible) llegamos a éste (inteligible), y cómo explica que las sombras proyectadas al fondo de la caverna son sólo un reflejo de lo real y no la realidad misma.

Las sombras, el mundo sensible, vienen a ser cierta participación, una proyección de las cosas verdaderamente reales. El mito, como sabemos, se sirve de una analogía para explicar el mundo de lo imperfecto, que es pasajero e inferior en comparación al mundo de las ideas perfectas, puras e inmutables.<sup>4</sup>

El hecho de aceptar la existencia de estos dos mundos como separados puede ser una de las causas que lo conducen a confundir las condiciones formales del conocimiento con las condiciones reales del ser. Platón no concibe la intencionalidad; la misma terminología que utiliza resulta contradictoria, pues una idea en cuanto es *en sí*, deja de ser idea, lo que tiene de *en sí* lo tiene de no-idea. El Dr. Polo lo expresa así: “*La única manera de que la idea sea idea sin que tenga algo de no ideal, de que sea idea “redondamente”, es que esté en la iluminación misma y no en sí. La iluminación misma de la idea ¿qué es sino un entendimiento? (...) el único*

---

<sup>4</sup> Cfr. Platón, “La República”, Libro XII, c. 7.

*tópos no material de una idea es la mente, y por eso, la idea para ser coherentemente idea, tiene que estar en una mente. No puede estar en sí, porque si está en sí anula la “mentalización” y con ella su propia integridad de idea.”*<sup>5</sup>

### C. Confusión del acto de ser con el acto de conocer.

La distinción entre un acto y otro es más fácil de advertir si se entiende que la cosa real física en cuanto real no es conocida en acto, sino que es inteligible en potencia, y que para que sea conocida en acto ha de ejercerse un acto cognoscitivo por el cual se conozca aquello en acto. El acto de conocer hace cognoscible en acto lo que antes sólo era cognoscible en potencia.

Para Platón, en cambio, las ideas que nuestra alma capta son *inteligibles en sí mismas*. “*La Idea (...) guarda inteligibilidad extra mentem.*”<sup>6</sup> Si esto fuera verdadero resultaría que las verdades en sí mismas más inteligibles, serían también las que de hecho más entenderíamos.<sup>7</sup>

El hecho de pensar que fuera del conocer hay algo conocido en acto se desprende en gran medida de pensar que la idea en sí está en un *τοπος* o lugar fuera del pensamiento, como se vió en el inciso anterior.

### D. Conocimiento como deseo o *Eros*: el movimiento transitivo irrumpe en el acto de conocer.

Para Platón el conocimiento es *Eros*, anhelo o deseo de conocer. El conocimiento como deseo, además de negarlo como acto perfecto, no es posible, ya que el deseo apela hacia algo que no posee, precisamente porque no lo tiene. En cambio, el conocimiento no apela a nada porque ya

---

<sup>5</sup> Polo, Leonardo, “Curso de Teoría del Conocimiento”, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 43.

<sup>6</sup> Polo, Leonardo, “Lo Intelectual y lo Inteligible”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1985, T. XV, n. 2 p. 105.

<sup>7</sup> Cfr. De Aquino, Santo Tomás, “Summa contra gentiles”, L. II, c. 77.

tiene su objeto, lo posee. Al conocer se conoce, se tiene en la operación misma (es actividad inmanente), en cambio, en el deseo me muevo hacia aquello que deseo (es actividad transitiva) precisamente porque no lo poseo. La posesión del conocer es, por tanto, más perfecta que la del desear: no implica movimiento transitivo, *kinesis*, aunque sí actividad inmanente *enérgeia*.

El anhelo no es acto de conocimiento porque no es posesivo. Además hablar de conocimiento como deseo nos lleva a centrar la atención en lo entendido, es decir, en el objeto, y no en el entender, en el acto como operación.

Esto es en cierto modo introducir el movimiento transitivo en el conocimiento pues en la medida que se desea conocer algo, no se posee, y cuando se posee, cesa el deseo. Esta es una de las diferencias con Aristóteles para quien la voluntad es fundamentalmente *orexis*, es decir deseo pero lo inmortal en el hombre, lo actual, es el intelecto agente.<sup>8</sup>

La intromisión del movimiento transitivo en Platón puede verse también en cómo entiende el conocimiento como algo producido, cuando introduce la causalidad en el Mundo de las Ideas: “(...) *idea de bien como causa del conocimiento de verdad. Es ella misma la que procura verdad a los objetos de la ciencia y la facultad de conocer al que conoce.*”<sup>9</sup>

El conocer como deseo en Platón no es contradictorio a lo expuesto antes sobre el innatismo, o su teoría de la reminiscencia, aunque podrían parecer teorías incompatibles, ya que de una parte dice que el conocer es una aspiración o deseo porque no se posee, y por otra que conocer sólo es recordar porque en realidad ya se tenía ese conocimiento, lo cual puede aclarar un pasaje de Jaeger en *Paideia* donde dice que: “*Lo esencial para Platón aquí es la conciencia de que la verdad de lo existente “reside” en el*

---

<sup>8</sup> Cfr. El conocimiento como *energeia*, en Aristóteles, en este mismo capítulo en el 2,C)

<sup>9</sup> Platón, “*La República*”, L. VI, 509 b, p. 776.

*alma... la aspiración a la verdad no es otra cosa que el despliegue del alma y del contenido que en ella se encierra por naturaleza”.*<sup>10</sup>

## **2. Aristóteles**

Dice Leonardo Polo que Aristóteles es un autor que se mantiene actual por varios motivos:

- a. porque nos ayuda a no adoptar una visión escéptica de la ciencia y la técnica frente a la filosofía, ya que para un aristotélico hay una connaturalidad entre ciencia y filosofía;
- b. y porque la interpretación antropológica aristotélica apuesta por el hombre como ser universal, *capaz* de todo, por ser intelectual.

A la luz de lo anterior propone una continuación en el estudio del conocimiento en Aristóteles; por eso, respetando un orden cronológico y siguiendo el esquema histórico planteado en la Introducción, estudiaremos ahora a Aristóteles, discípulo de Platón y sin embargo, autor original en su teoría del conocimiento, muy distinta a la de aquél.

Aunque después volvamos con los modernos al tema de la pasividad en el conocimiento, vamos a dar un giro en la concepción del conocimiento operativo, pues Aristóteles lo entiende como acto no pasivo y, además, como acto perfecto.

El modo como plantea Aristóteles el conocimiento como acto, lo desarrollaré en los siguientes subtemas.

### **A. Operaciones transitivas y operaciones inmanentes: grados de perfección en las operaciones vitales.**

Aristóteles hace varias distinciones gnoseológicas que han sido de gran utilidad para el desarrollo de la metafísica y por supuesto de la teoría

---

<sup>10</sup> Jaeger, W., *“Paideia”*, Fondo de Cultura Económica, México, 5a ed., 1989, p. 559.

del conocimiento. Por ejemplo cuando habla de *dinamis* y *enérgeia* como opuestos. La *dinamis* es posibilidad, potencia, la *enérgeia* en cambio es acto, actualidad, plena realidad. Otra distinción es la que hace entre *poiesis* que es la producción o fabricación y *praxis* como acción. La más *praxis* de todo es la *theoria* o la contemplación como forma suprema de *praxis*.

Pero al plantearse a fondo la cuestión que va a ser el drama intelectual de la filosofía griega,<sup>11</sup> concluye la distinción que hay entre *praxis* perfecta e imperfecta: entre *enérgeia* y *telos*. Esta distinción la hace al observar que en los vivientes se da el movimiento transitivo y el inmanente. En el conjunto de los seres vivientes se observa una gradación de perfección, pues no todos realizan con la misma intensidad las operaciones características de la vida. Conocer es inmanente al sujeto, el conocimiento exige la inmanencia en las facultades cognoscitivas como condición de posibilidad. El conocer es una dimensión del vivir; después del amor, la manifestación más excelsa del vivir. Pues, entre más perfecto sea el conocimiento, mayor será perfección o grado de vida. Quienes gozan de un modo de ser más perfecto realizan operaciones que no se dan en los seres inanimados. Estas operaciones nos manifiestan la esencia y las potencias operativas. El siguiente texto nos puede ser útil para ilustrarnos a este respecto: *“Así pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimiento y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o*

---

<sup>11</sup> El drama intelectual lo percibe Julián Marías como esa lucha, por un lado del ente que es uno, inmóvil, invariable y por otro, la realidad de las cosas, el cambio, movimiento, la *πησις* o naturaleza. Julián Marías dice que Aristóteles da un paso decisivo para conciliar estas realidades aparentemente opuestas al decir que el ente se dice de muchas maneras. (cit. In. <http://www.hottopos.com/mirand11/jmariast.htm> (conferencia -doble-del curso “Los estilos de la filosofía”, Madrid, 1999/2000- edición Renato José Morales).

*se mueve y ha llegado al término de su movimiento sino que son cosas distintas, como mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento*".<sup>12</sup>

El movimiento o proceso en el que el inicio es simultáneo con el resultado, en el que no hay diferencia entre el movimiento y su final *telos*, en el que el final de la acción es la acción misma es la acción inmanente, como pone de ejemplo Aristóteles: ver, pensar, pero pueden ser otras, como oír, reír, etc., Aquí lo que pretende aclarar Aristóteles es cómo el pensamiento es una operación y no un "proceso": una operación en la que el fin es la misma acción de pensar.

Tanto las operaciones transitivas como las inmanentes son actos, sólo que las primeras son actos imperfectos mientras que las segundas son actos perfectos. A veces se identifica el movimiento con el acto y aunque éste es un tipo de acto, no lo es en el sentido de acto perfecto pues: "*No sólo hay acto del movimiento sino también de la inmovilidad*".<sup>13</sup> El movimiento es acto, pero no el más perfecto. El pensar en cambio es una actividad, pero no como movimiento sino como actualidad.

Al ser de la operación conviene llamarlo actual, de manera que lo distingamos del acto real y para no atribuirle caracteres de realidad a la actualidad ni caracteres mentales a la realidad. Aunque el ser real físico ha de asimilarse más al movimiento, en cambio "*La intelección se asemeja más al detenerse y al reposo que al movimiento*".<sup>14</sup>

No podemos pensar que los actos perfectos de las operaciones inmanentes sean estáticos porque son *praxis* perfecta. Hay autores para quienes el pensamiento es estático lo cual, visto lo desde la perspectiva de actividad transitiva en comparación al movimiento físico, podría

---

<sup>12</sup> Aristóteles, "*Metafísica*", IX, 7, 1049 a 28-37.

<sup>13</sup> Aristóteles, "*Ética a Nicómaco*", 1154 b 26-27

<sup>14</sup> Aristóteles, "*De Anima*", I, 3, 407 a 32-33.

analógicamente decirse que es así, pero en estricto sentido no puede hablarse del conocer como una actividad física, pues el conocer es acto perfecto y por tanto no puede ser equiparado a una actividad transitiva o imperfecta desde el punto de vista de posesión del fin. *“El pensamiento nunca es estático...”*<sup>15</sup>

El grado de perfección entre los entes puede calificarse por el grado de actividad, lo que no quiere decir que los que más se mueven sean más perfectos, pues en cierto modo también la ausencia de movimiento muestra la perfección del mismo.

Así vemos también cómo el hecho de que la inmanencia se dé en los actos nos revela que junto a la exigencia de la inmaterialidad y unida a ella, se da la exigencia de la actualidad. *“ Es imposible que algo físico ingrese en el orden de la inmanencia cognoscitiva pues entonces lo que no se daría sería, precisamente, inmanencia. Esta no puede consistir en pasividad o en recepción de la exterioridad.”*<sup>16</sup>

## B. Distinción pero no separación entre ser y conocer: noción de intencionalidad.

Aristóteles no confunde la realidad del mundo con la intencionalidad del pensamiento. Distingue el ser *extra mentem* del acto de pensar que se corresponde con el objeto, esto es, la cosa en cuanto conocida. La cosa *extra mentem*, lo real, no es de suyo conocido en acto. Las formas contraídas por la materia no son inteligibles en acto, sino inteligibles en potencia, y sin la intervención del intelecto agente, no pasan a serlo en acto. Esto puede resumirse diciendo que *“(...) lo inteligible (...) en acto, requiere para serlo en acto, un acto que es el acto de conocer. El acto de conocer es*

---

<sup>15</sup> Lewis, C.S, *“Una pena observada”*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1994, p. 60

<sup>16</sup> A. Riera Matute, *“La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de Sto. Tomás de Aquino”*, Eunsa, Pamplona, 1970, pp.89 y 90, cit in. Bosch, Magdalena *“Inmanencia y Trascendencia en la intencionalidad”*, *Acta Philosophica*, Vol. 6, 1997, pp.109.

*el estatuto de lo conocido en acto, el estatuto de acto que le corresponde a lo conocido. En suma, lo conocido es conocido en acto, (...) en cuanto es (...) materia ya no es inteligible en acto. Una forma que está en la materia no es cognoscible en acto, sino en potencia”.*<sup>17</sup>

El porqué Aristóteles no confunde el ser con el conocer puede explicarse mejor con la concepción que tiene del lugar de las ideas, que no entiende como Platón a modo de un lugar físico. Para Aristóteles el intelecto es forma pero en un sentido o de modo distinto de las formas que contiene. Porque: *“En efecto el ingreso físico es contradictorio a la inmanencia, por ser pasivo y por ser exterior. Sería pasivo todo ingreso en el que no hubiera un acto por parte del sujeto. Pero además, es precisamente en el acto cognoscitivo del sujeto donde lo conocido puede despojarse de su materialidad, que es lo que hace al objeto que sea externo, que resulte extraño, que no sea propiamente objeto, hasta que es aprehendido. Sólo en el acto de aprehensión de la forma ésta puede separarse de sus concreciones físicas. De modo que por el acto es posible la inmaterialidad. Y ambas cosas, actualidad e inmaterialidad, hacen posible la inmanencia”.*<sup>18</sup>

Aunque en un principio Aristóteles pretende hacer una rectificación a Platón y rechaza de éste el estatuto *en sí* de las Ideas, termina afirmando que : *“El nous es el lugar de lo entendido, el único lugar donde residen las ideas, y así, “el alma es el lugar de las formas”,<sup>19</sup> o también “forma de formas”,<sup>20</sup> diciendo que el Nous es lugar y, aunque lo entiende intencionalmente y niega que las ideas se den “en sí”, tampoco aclara como es “activado” pues el Nous o el mismo inteligir, tampoco se da “en sí”.*<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Polo, Leonardo, *“Curso de Teoría del Conocimiento”*, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 44-45

<sup>18</sup> Bosch, Magdalena *Inmanencia y Trascendencia en la intencionalidad*, *Acta Philosophica*, Vol. 6, 1997, pp.109-110.

<sup>19</sup> Aristóteles, *“De Anima”*, 428 a 27-28.

<sup>20</sup> *Ibidem*. 432 a 2.

<sup>21</sup> J.A. García González, *“El Pensamiento de Leonardo Polo”*, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universal, n. 11, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p. 53



Así vemos cómo hay una clara distinción entre objeto intencional y ente, aunque puede afirmarse que el *objeto*<sup>22</sup> de la intencionalidad es el ente, en tanto que él constituye realmente el término de la intencionalidad. En otro sentido, el objeto intencional se refiere a aquello que las facultades de conocimiento hacen suyo, pues precisamente en tanto que suyo e intencional, ese objeto se distingue ya del ente. Esta es la diferencia entre la cosa conocida y lo conocido en cuanto tal, del modo como está en quien conoce: como pura presencia. *“En los actos que llamamos intencionales se da una presencia intencional de las cosas en quien realiza esos actos... se da una unión en la que culmina el acto intencional. Porque, en efecto, el acto intencional acabado consiste en que cognoscente y conocido son uno en acto.”*<sup>23</sup>

La intencionalidad es un término que se ha entendido de muy diversos modos, en distintas tradiciones, y por tanto precisamos saber en qué sentido va a tratarse: quiero referirme por intencionalidad a la *presencia* de lo conocido en cuanto tal, y la *unión* del conocimiento con lo que conoce. En los actos de conocer se da la presencia intencional. La presencia intencional es inmanente al sujeto en tanto que perteneciente a él, en tanto que es presencia en él. Y aún con más razón, la unión entre conocido y cognoscente es inmanente en la medida en que el cognoscente no se “exterioriza” para unirse a su objeto; lo cual sería contradictorio con la unión misma. Un cognoscente exteriorizado dejaría de ser cognoscente, porque su posibilidad misma de constituirse como tal está dentro de sí, en sus interiores actos de conocer.

*“(...) el entendimiento conoce la cosa como separada de las condiciones materiales en las que realmente existe: la cosa está presente de un modo espiritual, yo la poseo inmaterialmente, intencionalmente y no de*

---

<sup>22</sup> En sentido teleológico.

<sup>23</sup> Bosch, Magdalena *Inmanencia y Trascendencia en la intencionalidad*, *Acta Philosophica*, Vol. 6, 1997, p.101.

*un modo físico; y para eso es preciso que el entendimiento forme en sí mismo, en su misma espiritualidad, esa intención que quede en sí mismo constituido en referencia a la cosa entendida”.*<sup>24</sup>

Así como la inmanencia es posible por la inmaterialidad, paralelamente podemos afirmar que la inmaterialidad es la condición de posibilidad de la presencia intencional. La exigencia de la inmaterialidad viene dada por el alma misma, por las facultades que operan intencionalmente.

La intencionalidad tiene carácter aspectual. El objeto no es la cosa conocida, aunque se refiera a ella. El objeto se *conmensura* con el acto cognoscitivo pero no se confunde con él. El acto cognoscitivo no se *parece* a lo conocido, no es lo conocido y mucho menos su acto de ser; de aquí se deriva la distinción entre acto de ser y el acto cognoscitivo: “*un acto de conocer que iluminara la realidad entera, no es un acto conmensurado con su objeto*”.<sup>25</sup>

La intencionalidad viene a ser así como una consecuencia de una reflexión del entendimiento que podríamos calificar de imperfecta, por no ser una reflexión sobre sí mismo, sino que termina en el objeto conocido que a su vez es intencional respecto a la cosa real.

La intencionalidad del conocimiento nos lleva de alguna manera a tratar la unidad del conocimiento que se expone en el siguiente inciso.

### C. Conocimiento como *enérgeia*: unión -no confusión- entre conocer y conocido

A diferencia de Platón que entendía el conocimiento como deseo o anhelo, Aristóteles lo entiende como *praxis* perfecta o *enérgeia*. Que el conocimiento es uno hay que entenderlo en el sentido de que: “*Lo pensado*

---

<sup>24</sup> Cardona, Carlos. “Metafísica de la Opción Intelectual”, Ed. Rialp, 2a ed., Madrid, 1973, p. 121.

<sup>25</sup> Polo, Leonardo, “Curso de Teoría del Conocimiento”, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 155.

*sólo por serlo, es uno (...) No es (...) la misma la unidad de lo pensado y de lo físico. La Unidad del acto no es la unidad de lo pensado. Y por consiguiente, que algo sea conocido como uno, no implica que sea uno como acto fuera del conocimiento.”*<sup>26</sup>

Dice también Aristóteles a este respecto que: “(...) *el entendimiento entiende formando indivisibles, y, por tanto, todo lo entendido posee, al menos la unidad que le es dada por el entender: incluso cualquier negación y privación es pensada como indivisible.*”<sup>27</sup> Y no sólo eso, sino que: “*Lo que es indivisible (...) según la forma, se entiende en un tiempo indivisible y en un acto indivisible según el alma*”.<sup>28</sup> “En el conocimiento lo conocido existe en el cognoscente, conocemos el ente y a la vez se da otro ser, el de lo conocido en tanto que conocido, que se da solamente en el conocer.

Cabe aclarar en qué sentido se utiliza la palabra fin, que es como *telos*, como posesión perfecta del conocimiento operativo. Aristóteles expresa en el siguiente texto de manera clara en qué consiste poseer el fin cuando dice: “*por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni cura y está curado*”<sup>29</sup>

Esto es que en la operación inmanente se posee el objeto. El objeto, que es el fin de la operación, se da de modo coactual con ella, en un mismo acto. El acto es uno sólo, pero puede distinguirse la operación del objeto conocido, aunque sean simultáneos en acto.

Una muestra de que el objeto es fin como *telos* de una operación de un modo coactual, pero que se distingue de la operación del objeto, se ve en que “(...) *en el acto de ver, lo visto se distingue del ver, aunque quede dentro del acto: lo visto no es el ver, por mucho que el ver implique lo visto. Sólo*

---

<sup>26</sup> De Garay, Jesús, “La identidad del acto según Aristóteles”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1985, Vol. XVIII, n. 2, p. 75.

<sup>27</sup> Aristóteles, “De Anima”, IV, 6, 430 b 20-21.

<sup>28</sup> *íbidem*. II, 5 y III, 7, 431 a 1-8.

<sup>29</sup> Aristóteles, “Metafísica”, IX, 6, 1048 b 23-25.

*en el Acto primero se puede decir que es perfectamente idéntico, pues lo entendido es el mismo entendimiento”*<sup>30</sup>

En el acto operativo se posee el fin porque éste -el objeto- es simultáneo con su término coactual. *“Hablando en general, el entendimiento en acto se identifica con los objetos cuando los piensa”*.<sup>31</sup>

En cambio, el movimiento no posee el fin y por eso se le llama término, no coactual, porque se da en el tiempo: *“Si el movimiento es actividad desplegada en el tiempo, el acto es perfección de la actividad, precisamente en cuanto supera el tiempo”*.<sup>32</sup>

Esto es: en el conocimiento no hay, no se da el tiempo, mientras que en el movimiento sí: *“La unidad o identidad del acto, su separación se caracteriza como ausencia de tiempo. Se puede gozar (en la operación inmanente) al margen del tiempo, pero mover (operación transitiva) es según el antes y el después”*<sup>33</sup>

Además, para alcanzar el fin, el movimiento destruye su propia formalidad: para tener lo hecho he de dejar de hacer, en cambio el acto no sólo no destruye su formalidad sino que es aquél en el que se da el fin.<sup>34</sup>

La perfección de toda operación inmanente viene dada por tanto en cuanto posee el fin: *“Todavía, se llaman perfectas aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo este noble; pues se llaman perfectas por tener el fin”*.<sup>35</sup>

#### D. Co-actualidad y conmensuración del conocer.

---

<sup>30</sup> De Garay, Jesús, *“La identidad del acto según Aristóteles”*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1985, Vol. XVIII, n. 2, p. 84.

<sup>31</sup> Aristóteles, *“De Anima”*, III, 8, 431 b 20.

<sup>32</sup> Aristóteles, *“Física”*, V, 12, 221 b 3-7.

<sup>33</sup> De Garay, Jesús, *“La identidad del acto según Aristóteles”*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1985, Vol. XVIII, n. 2, p. 77. El texto entre paréntesis es mío.

<sup>34</sup> Cfr. Aristóteles, *“Metafísica”*, IX, 6, 1048 b 18-23.

<sup>35</sup> Cfr. Aristóteles, *“Metafísica”*, V, 16, 1021 b 23.

Conocer-conocido es un binomio que expresa el acto del conocimiento; porque si no hay conocer, no hay conocido, y sin conocido, no hay conocer: *“no es posible, en efecto, que piense nada el que no piensa una cosa”*<sup>36</sup>. Es decir, si pensar no es “pensar algo” no se piensa nada.

Este razonamiento, que parece tan obvio, es lo que Polo llama la conmensuración de la operación cognoscitiva con su objeto: si conozco, *algo* conozco. Ese *algo* es el objeto conocido, no el acto de conocer que es lo que me presenta al objeto. Conocer el acto sólo es posible mediante otro acto o mediante un conocimiento superior al operativo, que es el habitual,<sup>37</sup> que no es tema que ahora nos ocupe por lo que basta con vislumbrar ese límite del conocimiento operativo.

Aristóteles se da cuenta de esta coactualidad: *“de suerte que el entendimiento (operación) e inteligible (objeto) se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la sustancia es el entendimiento, y está en acto teniéndolos”*.<sup>38</sup>

Ese *tener* no hay que entenderlo en un sentido físico o material, sino de un modo intencional de poseerlos. Aunque al hablar de receptáculo pueda entenderse el conocimiento como algo pasivo, sin embargo, se refiere a un modo intencional.<sup>39</sup>

La coactualidad del conocer y lo conocido, de la operación y el objeto, es una distinción que conviene hacer al tratar del tema del conocimiento como acto, pues *“fuera del conocer no hay conocido en acto”*.<sup>40</sup> Y en otro texto más adelante: *“Conocer en acto (...) es poseer lo conocido, (...) es tener lo conocido ya, en pretérito perfecto”*.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Cfr. Aristóteles, *“Metafísica”*, IV, 4, 1006 b 9-10.

<sup>37</sup> Cfr. Introducción nota n. 2: Yepes, Ricardo, *“Fundamentos de Antropología”*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 52 y cfr. Yepes, Ricardo, *“La Antropología Trascendental de Leonardo Polo”* en: *“El Pensamiento de Leonardo Polo”*, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universal, n. 11, 1994, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 73.

<sup>38</sup> Aristóteles, *“Metafísica”*, XII, 7, 1072 b 22-24.

<sup>39</sup> Cfr. Inciso B *supra* en este mismo capítulo.

<sup>40</sup> Polo, Leonardo, *“Curso de Teoría del Conocimiento”*, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 32.

<sup>41</sup> Polo, Leonardo, *“Curso de Teoría del Conocimiento”*, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 54.

Esto se desprende de su concepción de operación inmanente donde la operación y el objeto son coactuales y por eso el fin de la operación inmanente es poseído en el sentido de *πραξις* perfecta y no sólo como término o efecto de una acción transitiva. La coactualidad implica la simultaneidad que se da en el conocer. A este respecto dice Aristóteles que: “*Llamamos simultáneas a las cosas entre las cuales no media relación de causa-efecto*”.<sup>42</sup> Y esto porque una relación de causalidad no es posible en el orden del pensamiento, sino sólo en el orden de la realidad, pues el objeto pensado es presentado por el acto de conocer, pero no principiado. Es co-actual pero no fundamentado. “*Allí donde hay inteligencia, hay simultaneidad, instantaneidad entre su acción y su fin, p.ej; cuando suspiramos, o amamos*”.<sup>43</sup> Esta simultaneidad que se da en el conocimiento lleva a ver cómo el conocer no tiene un carácter *procesual*. En el acto de entender el objeto, no hay un antes y un después, hay simultaneidad: “*Uno piensa y ha pensado, entiende y ha entendido*”.<sup>44</sup> La simultaneidad es así característica propia del objeto pensado, y desde ella se puede abordar mejor el tema que a continuación nos ocupa.

Para Aristóteles, la actividad de conocer se presenta como inmanente y coactual -lo más activo y perfecto- esto es, no *procesual*, donde cada acto es simple y perfecto.

Sin embargo, conviene aclarar que el hecho de que el acto de la operación sea perfecto, porque posee su fin, no quiere decir que sea perfecto en todos sus sentidos. Para distinguir unas operaciones de otras no conviene hablar de unas que sean más perfectas que otras, porque cada una en su nivel es perfecta en cuanto se conmensura con su objeto, esto es, en la medida que posee su fin. Un ejemplo puede clarificar como no se posee de igual manera el alimento a lo visto o a lo entendido. Aunque todas

---

<sup>42</sup> Aristóteles, “*Metafísica*”, V, 3, 1014 a 23.

<sup>43</sup> Yepes, Ricardo, “*Fundamentos de Antropología*”, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 403.

<sup>44</sup> Aristóteles, “*Metafísica*”, V., 6, 1048 b 23-24.

están perfectamente conmensuradas no poseen de igual manera el fin: “(...) *la posesión del fin no es siempre igualmente perfecta: la posesión del alimento y de lo entendido no es la misma de ninguna manera. Mas aún, tampoco el entender es propiamente acto perfecto, en la medida que entiende lo otro: no es actividad desde sí, sino hacia sí. El acto, estrictamente, sólo es perfecto cuando él es exclusivamente fin para sí.*”<sup>45</sup>

Que el conocimiento sea acto perfecto, no equivale a decir que sea acto puro, lo cual es así solamente en el caso de Dios, en Quien el conocimiento es acto, incluso como acto de ser. “*El conocimiento absoluto no es una operación sino el acto de ser*”.<sup>46</sup>

Pero el conocimiento, en el caso del hombre, es acto como operación, que aunque sea un acto completo en cuanto a su unidad e identidad, no es Uno e Idéntico en modo pleno. Sólo en el caso de Dios su ser y conocer son un mismo acto: “*Sólo del acto primero se puede decir que es perfectamente idéntico, pues lo entendido es el mismo entendimiento...*”<sup>47</sup>

Esto es reflejo de la identidad del conocimiento, ya que en el acto primero el fin del acto es él mismo; en cambio, en el caso de cualquier operación inmanente que no sea en Dios o del Acto primero, el fin permanece dentro del mismo ser que lo realiza, pero no se identifica de esa manera. Por ejemplo, en el caso del entendimiento humano el ser no se identifica con la operación, debido a la radical finitud del ser que es participado.

---

<sup>45</sup> de Garay, Jesús, “La identidad del acto según Aristóteles”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1985, Vol. XVIII, n. 2, p. 81.

<sup>46</sup> Polo, Leonardo, “Curso de Teoría del Conocimiento”, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p.65.

<sup>47</sup> De Garay, Jesús, “Lo sentidos de la forma según Aristóteles”, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 142.

*“Caña pensante. No es el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. No tendría más poseyendo tierras. Por el espacio, el universo me abarca y me engulle como un punto; por el pensamiento, yo le abarco”.<sup>1</sup>*  
(Blaise Pascal)

## **CAPITULO 2 : UNIVERSIDAD DE PARIS**

Este periodo comprende una época muy concreta dentro de la Edad Media, donde el principal problema en discusión fue el de los universales con lo que creen superar el problema planteado por los antiguos, y así podríamos afirmar que para ellos *“La verdad se encuentra formaliter en el entendimiento que juzga, cuando se adecua al ser de lo juzgado, pero está fundamentaliter en el ser de las cosas, y no en cuanto conocidas por mí sino con completa independencia de esa eventual situación. Aún más, la verdad, ontológicamente considerada, es idéntica al ser de las cosas; no se distingue de él más que según la razón. Lo único que ésta añade a la cosa al decir que es verdadera, en este sentido, es una relación de razón....”<sup>2</sup>*

Lo anterior sin embargo no impidió el estudio del conocimiento como acto, tema que trataron algunos filósofos de quienes nos ocuparemos en este segundo capítulo. Para el Dr. Polo, *“este momento supera al ateniense por el número de pensadores y por la dificultad de la situación... destacan cuatro inteligencias densas, agudas y rápidas: Tomás de Aquino... Duns Escoto... Guillermo Ockham... Juan Eckhart (...). Es éste el momento más importante de todos: el más complejo, el más radical, y al mismo tiempo, el más problemático... porque sus repercusiones son todavía más condicionales que las del período ateniense.”<sup>3</sup>*

---

<sup>1</sup> Pascal, Pensamientos, Ed. Valdemar, Madrid, 2001, n. 68

<sup>2</sup> Barrio Maestre, José María, “Los límites de la libertad: su compromiso con la realidad”, Rialp, Madrid, 1999.

<sup>3</sup> Polo, Leonardo, “Presente y Futuro del hombre”, Rialp, Madrid, 1993, pp. 43-44.



La historia resulta útil cuando nos enseña algo. Los conocimientos, palabras o hechos de la mayoría de aquellos que se han ido antes que nosotros no son de interés, excepto cuando dan a nuestra mente principios, cuando nos alumbran el camino por el que hemos de caminar en el futuro. Este es el caso de estos autores, que ejercieron una influencia en sus contemporáneos y en los años futuros, por lo que considero importante estudiarlos. *“Desde Escoto, la especulación se contrapone al theorein, no lo amplía y desarrolla, sino que se reduce a sí misma a mera pasividad reproductiva de la realidad. Prescinde del carácter vital del entendimiento, de su dimensión operativa, y se queda con el puro estar dado del objeto ante él. Es la voluntad la que alcanza el destino del hombre, no la inteligencia. Poco después Ockham proclamará un voluntarismo absoluto... como única actividad real (...) puramente arbitraria (...) la filosofía medieval abdica, al final, del optimismo de los griegos y deja sin luz su propio proyecto (...). Es el momento de mayor pesimismo de la historia de la filosofía: el miedo a Aristóteles y a la razón humana induce a abandonar como imposible el ideal de perfeccionamiento integral humano. Con ello se renunciaba a la tarea de recuperación y continuación filosófica de lo mejor del pensamiento griego.”*<sup>4</sup>.

No quiero restar importancia a ningún autor, pero me centraré en dos: el maestro Eckhart, conocido más como místico que como filósofo, quien vislumbró en gran modo el acto del conocimiento; y Santo Tomás, quien trata este tema al comentar las principales obras del Estagirita. Para esta época, París se ha convertido en la ciudad que tiene una de las mejores escuelas del

---

<sup>4</sup> Falgueras, Ignacio, “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna”, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria, n. 11, 1994, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 15.

mundo, tanto en filosofía como en teología. Tomás de Aquino será considerado para algunos como la luz más brillante de esta escuela y como el más grande teólogo de la Iglesia Católica.

### **1. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)**

El siglo XIII necesitaba de un hombre ilustre y santo que recristianizara la filosofía y sistematizara la teología. Algunos se han expresado de Santo Tomás como *“el mas santo de los hombres ilustres y el más ilustre de los santos”*.

La filosofía en Tomás de Aquino tiene una influencia aristotélica, pero no al modo como los comentadores árabes lo habían interpretado. Aristóteles era considerado en la Universidad de París como el “culpable” del racionalismo y panteísmo que había disgregado a los distintos pensadores de la Universidad. Aún así, Santo Tomás elige a Aristóteles, con no pocas críticas en su contra, como modelo de filósofo de quien aprendió los principios que aplicó en su filosofía dándole, eso sí, un marcado carácter cristiano.

Santo Tomás aprende de Aristóteles, entre otras cosas que: *“..lo primero a estudiar son los objetos, luego los actos, los hábitos, y por último las potencias o facultades”*.<sup>5</sup> Una demostración gráfica de esta unión con Aristóteles es que Santo Tomás, al comentario de *De Anima* en el Libro I, 2, c. 4, sigue ese orden en su exposición. Aquí, como dijimos en la Introducción, nos detendremos sólo en la operación del conocer intelectual – objetiva- como acto.

#### **A. Distinción entre el conocimiento *qua se* y el conocimiento *qua ad nos***

---

<sup>5</sup> Cfr. Selles, J.F. *“Conocer y Amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino”*, Eunsa, Pamplona, 1995.

Cuando Santo Tomás habla sobre el modo como nuestro entendimiento conoce a Dios dice: *“Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible. Pero sucede que lo más cognoscible en sí deja de ser cognoscible para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual”*.<sup>6</sup>

Este es por ejemplo el caso del hombre, quien por tener un entendimiento limitado y finito -por el modo como conoce- siempre puede conocer más. Esa limitación le viene en parte en el modo como conoce, a través de los sentidos, y por la limitación misma de la inteligencia que es creada, por lo que lo más inteligible en sí, no le resulta a ella lo más inteligible.

Con esto queremos decir que el hecho de no conocer lo más inteligible por sí mismo no es defecto del objeto que se conoce sino del entendimiento que conoce. Esta distinción entre la actualidad o perfección del objeto conocido y la actualidad del entendimiento que conoce es otra distinción que hace el Aquinate.

#### B. Herencia aristotélica: distinción de las operaciones transitivas e inmanentes

*“Como dice Aristóteles, hay dos clases de acciones: unas que pasan a materia exterior, como las de cortar o calentar, y otras que permanecen en el agente, como las de entender, querer y sentir. La diferencia entre unas y otras consiste en que las primeras no son perfecciones del que las ejecuta, sino de lo que las recibe, y las segundas son perfecciones del agente; por lo cual, en virtud de la semejanza que hay entre el movimiento del móvil y el segundo grupo de acciones como actos del operante, se llama a éstas movimientos del agente, no obstante que el movimiento sea acto de lo*

---

<sup>6</sup> De Aquino, Santo Tomas, Summa Theologica, I, q. 12, a. 1, c

*imperfecto, esto es, de lo que está en potencia, y estas acciones sean acto de lo perfecto, o sea de lo que está en acto, como dice el Filósofo.”*<sup>7</sup> Pero: *“No se toma el movimiento y el cambio en su sentido corriente cuando se dice que entender es un modo de ser movido y experimentar cambio, como advierte Aristóteles en el libro de De Anima, pues entender no es un movimiento, considerado como acto de ser imperfecto, que de una cosa pasa a otra sino un acto de ser perfecto que permanece en el propio agente.”*<sup>8</sup> No es por tanto un paso transitivo de potencia a acto sino un movimiento inmanente.

Santo Tomás hace la distinción del movimiento de los actos, doctrina heredada de Aristóteles como se deja ver a lo largo de varios pasajes: *“Puesto que como dice el Filósofo, hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar...”*<sup>9</sup> o también cuando dice: *“La última perfección del entendimiento es su operación, la cual no es una acción transeúnte, que perfeccione al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en el operante como perfección y actualidad propias, según enseña Aristóteles”.*<sup>10</sup>

Esta distinción entre operaciones transitivas e inmanentes nos ayuda a resaltar el carácter de inmanencia del conocimiento. Las operaciones inmanentes, como dijimos anteriormente, son aquellas que llevan consigo el principio de la operación y un fin intrínseco en el que ejerce la operación, que es donde permanece el fin. *“Entender no es una operación transeúnte, o de las que salen del agente, sino inmanente, o de las que permanecen en él.”*<sup>11</sup> En el caso del conocimiento, la unión entre cognoscente y conocido es inmanente, no se exterioriza. *“La diferencia entre unas y otras (operaciones*

---

<sup>7</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q. 18, a. 4, ad 3um.

<sup>8</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q. 14, a. 2.

<sup>9</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q. 85, a. 2, c.

<sup>10</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q. 87, a. 3, c.

<sup>11</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q. 14, a. 4, ad 1um.

transitivas e inmanentes) *consiste en que las transitivas no son perfecciones de quien las realiza, sino de lo que las recibe, y las inmanentes son perfecciones del agente; por lo cual, en virtud de la semejanza que hay entre el movimiento como acto del móvil y el segundo grupo de acciones como actos del operante, se llama éstas movimientos del agente, no obstante que el movimiento sea acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia, y estas acciones sean acto de lo perfecto, o sea de lo que está en acto...*"<sup>12</sup> Es decir, que el fin de la operación inmanente, que permanece en quien la ejerce, es perfectivo, no porque el fin poseído pueda perfeccionarse sino en cuanto perfecciona al agente que realiza la operación.

En el caso de las operaciones transitivas se da un paso de la potencia al acto, mientras que el caso de las operaciones inmanentes es un paso de un acto a otro acto: *"Actualizado (se refiere al entendimiento) por esa especie como por su propia forma, conoce el objeto mismo, pero no de tal manera que el entender sea una acción que pase al objeto entendido como la calefacción pasa al objeto calentado"*.<sup>13</sup> *"Entender, en efecto, es un acto del sujeto inteligente, que permanece en él y que no pasa a algo extrínseco, como la calefacción, p.e., pasa al objeto calentado; en efecto, un objeto inteligible no es modificado por el hecho de ser entendido, sino que el sujeto inteligente es quien se perfecciona..."*<sup>14</sup> *"...en las operaciones que pasan a un efecto exterior, el término de la operación es un objeto extraño al operante, en las que permanecen en quien las ejecute el término permanece en el propio sujeto, y según el modo como esté en él, así se produce la operación. Por esto se dice en el libro De anima que, en el acto de entender, el entendimiento y lo inteligible son una misma cosa, como en el sentir son una misma cosa el sentido y lo sensible, pues entendemos y sentimos, de hecho, debido a que entendimiento y sentido están, de hecho, informados*

---

<sup>12</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica* I. q.18, a. 3, ad 1 y *In de Anima*, III., c. 7, 431 a 6.

<sup>13</sup> De Aquino, Santo Tomás, C.G., I, 53.

<sup>14</sup> De Aquino, Santo Tomás, C.G., I, c. 45.

*en aquel instante por la especie sensible o inteligible, y lo único por lo que el sentido y el entendimiento se diferencian de los sensible o inteligible es porque uno y otro están en potencia”.*<sup>15</sup>

### C. Noción de intencionalidad

*“Adviértase que los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta; y por esto dijo el Filósofo que el alma, en cierto modo, es todas las cosas”.*<sup>16</sup>

“Siempre que se entiende, se entiende algo”<sup>17</sup>, ese “algo” es el objeto conocido que para que pueda ser conocido ha de ser intencional, lo intencional es la referencia del objeto conocido a lo real.

En el acto de conocer hay una presencia intencional que es inmanente al sujeto en tanto que es presencia en el. Un cognoscente *exteriorizado* dejaría de ser cognoscente porque su posibilidad misma de constituirse como tal esta dentro de sí, en su acto interior de conocer. Conocer es necesariamente inmanente al sujeto, pero esto sólo es posible por el carácter intencional del conocer.

El carácter de intencionalidad del conocimiento se revela en la simplicidad del intelecto, *lugar* de los objetos intencionales. *“Porque el alma es en cierto modo todas las cosas pero no esta compuesta de todas las cosas.”*<sup>18</sup> El objeto intencional hace posible que el alma sea todas las cosas sin composición alguna.

---

<sup>15</sup> De Aquino, Santo Tomas, *Summa Theologica*, I, q.14,a 2, c.

<sup>16</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q.14,a 1, c.

<sup>17</sup> De Aquino, Santo Tomas, *Summa Theologica*, I, q.14,a 4,ad 2um.

<sup>18</sup> De Aquino, Santo Tomas, *Summa Theologica*, I., q. 84, a. 2, c.

Hablar del conocimiento como acto sólo es posible en el orden de la intencionalidad: *“El modo que tiene el entendimiento de entender es distinto del modo que tienen las cosas de ser. Por ejemplo, es cosa sabida que nuestro entendimiento conoce de modo inmaterial las cosas materiales inferiores a él, no porque piense que son inmateriales, sino porque tiene un modo inmaterial de conocerlas.”*<sup>19</sup>

Ese carácter inmaterial del conocimiento, que nos lleva a conocer las cosas materiales, es el modo de ser -intencional- del objeto en el entendimiento, distinto de la realidad material. El entendimiento posee intencionalmente lo material, sin confundirse con ello. *“Para el conocimiento no es necesario una semejanza de conformidad con la naturaleza, sino sólo una semejanza de representación.”*<sup>20</sup> Porque la representación, lo intencional o el objeto conocido no puede tener una naturaleza idéntica a la realidad conocida, a la realidad que se refiere, es *semejante* a esa realidad – no al acto de conocer-, pero no es la realidad misma.

Entendida de este modo la intencionalidad es un rechazo del innatismo, de la forma pasiva de entender el conocimiento en Platón, pues para el Aquinate: *“Se conoce algo en la medida que esta representado en el cognoscente, no en la medida que exista en el cognoscente.”*<sup>21</sup>

En una doctrina como el innatismo se pierde la noción de intencionalidad porque se sostiene que el objeto se encuentra previamente en la estructura del cognoscente, perdiéndose el carácter de acto cognoscitivo y la operación de conocer. La representación o intencionalidad, en la medida que representa, no puede tener materia igual a la de la realidad que representa. Debe tener un modo de ser que permita conocer la cosa como es, sin ser como es la cosa. Y esto es precisamente la intencionalidad, que representa la cosa real y me remite a ella, sin ser ella.

---

<sup>19</sup> De Aquino, Santo Tomas, *Summa Theologica*, I., q. 13, a. 12, ad 3um.

<sup>20</sup> De Aquino, Santo Tomás, *De Veritate*, q.2, a 5, ad, 6um.

<sup>21</sup> De Aquino, Santo Tomás, *De Veritate*, q.2, a 5, ad 17um.

Gilson dice a este respecto que: *“Conocer no es aprehender una cosa tal como está en el entendimiento, sino aprehender, en la inteligencia, la cosa tal como ella es.”*<sup>22</sup>

Conocer consiste en aprehender la cosa tal como ella es, como materia, como real, y no en cuanto conocida, inmaterial e intencional, pues conocerla de este modo es conocerla solamente en un aspecto: como objeto.

En este, como en otros aspectos, Santo Tomás comulga con Aristóteles en que el objeto conocido es distinto en naturaleza de lo real, e intencional respecto de aquél y en cuanto a la coactualidad del objeto conocido y del acto de conocer.

En el conocer la intencionalidad corre a cargo del objeto conocido; el objeto es la forma que formó el acto de conocer. Dice Santo Tomás que *“estas facultades, por tanto, deben ser lo mismo que sus objetos mismos o bien que sus formas. Ahora bien, no son lo mismo que los objetos mismos porque la piedra no existe en el alma, sino solamente la forma de piedra”*<sup>23</sup> es decir, *“los actos reciben la forma de los objetos sensibles sin la materia”*<sup>24</sup>. La intencionalidad es del objeto, no de lo real, el objeto es el parecerse a lo real.

#### D. Acto de ser y acto de conocer: orden de la existencia y de la intencionalidad.

La sola noción de acto indica perfección, pues *“se llama perfecto a lo que está en acto... lo que... resulta hecho, acabado, logrado”*.<sup>25</sup> Ahora bien, hay distintos tipos de actos: *“Un acto común en el orden de la intencionalidad no puede transformarse en un acto común en el orden de la*

<sup>22</sup> Gilson, Etienne, *“El Realismo Metódico”*, 4a ed, Madrid, Rialp, 1974, p. 153.

<sup>23</sup> De Aquino, Santo Tomás, *De Anima*, I, 3, c 8, Bk 431b.

<sup>24</sup> De Aquino, Santo Tomás, *De Anima*, 2, 4, Bk 424b ss.

<sup>25</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, c 28.



*existencia; presupone por el contrario, dos existencias distintas*".<sup>26</sup> Gilson se refiere así a la clásica distinción tomista de la existencia del sujeto por un lado y la del objeto por otro:

- a) el acto del conocimiento: *conocer* que se da simultáneamente con lo conocido el objeto;
- b) el acto en el orden de la existencia que es la relación del sujeto que conoce con lo conocido. *"Una cosa es cognoscible en cuanto que está en acto"*.<sup>27</sup> Si no estuviera en acto, no sería posible que se manifestara como verdadera.

Como ahora lo que nos incumbe es el acto como operación, nos detendremos sólo en lo que se refiere al inciso a).

Esta distinción entre la actualidad o perfección del objeto conocido y la actualidad del entendimiento que conoce se refleja en el pasaje donde comenta a Aristóteles: *"Dice el Filósofo que las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia. Así, pues, una cosa tiene tanto de ser y de verdad, objeto del conocimiento, cuanto es su actualidad"*.<sup>28</sup>

Santo Tomás no confunde el acto de conocer con el acto de la realidad extra mentem: *"El objeto exterior captado por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en su especie, por la que se hace entendimiento en acto..."*<sup>29</sup> Pues no es lo mismo el acto por el que la cosa es, que el acto por el que la cosa es conocida, ya que: *"el mundo exterior tiene un ser independiente del conocimiento actual que tengamos de él."*<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Gilson, Etienne, *"El Realismo Metódico"*, 4a ed, Madrid, Rialp, 1974, p. 108.

<sup>27</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 5, a. 1, c.

<sup>28</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 87, a. 1, c.

<sup>29</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, 53, c.

<sup>30</sup> Palacios, Eulogio en "Estudio preliminar" en *"El Realismo Metódico"*, Etienne Gilson, Rialp, Madrid, 1974, p. 14.

Lo anterior nos lleva a hablar también de una distinción entre ser cognoscible en acto y serlo sólo en potencia. Si la verdad de la cosa estuviera en acto en la cosa misma, el conocimiento de las cosas reales dependería de ellas y no del conocimiento que las conoce. Esto no es posible; si fuera así se *perdería* el acto cognoscitivo. “(...) *el objeto del conocimiento es la cosa conocida según su ser fuera del cognoscente, es decir en cuanto que subsiste en sí misma, aunque de esta cosa no haya conocimiento sino en tanto que está en el cognoscente, así como el color de la piedra no se conoce sino por la especie o forma del ojo*”.<sup>31</sup>

A este respecto, dice Santo Tomás en el comentario a las sentencias de Pedro Lombardo que: “*El alma reflexiona sobre sí misma, o sobre lo que hay en ella, de dos maneras. Una, en cuanto que la potencia cognoscitiva conoce su naturaleza o lo que hay en ella: es potencia en tan sólo el entendimiento, del cual es propio el conocer de las quiddidades de las cosas. Ahora bien, el entendimiento se conoce a sí mismo, como a las demás cosas, por medio de la especie, no de sí mismo, sino del objeto, la cual es su forma; por ella conoce la naturaleza de su acto, y por la naturaleza del acto, la naturaleza de la potencia cognoscitiva ...*”<sup>32</sup>

“*Es necesario que haya ideas en la mente divina. Idea, palabra griega, significa lo mismo que la latina forma, y de aquí que por idea entendamos la forma de una cosa existente fuera. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es como la forma de lo cognoscible está en el que conoce. Pues por ambos conceptos son necesarias las ideas.*

*La razón es porque, si se exceptúa lo producido por casualidad, el fin que se persigue en la producción de todos los seres es su forma. Pero el agente no*

---

<sup>31</sup> De Aquino, Santo Tomás, “De Veritate”, q.14, a 8, ad 5um.

<sup>32</sup> De Aquino, Santo Tomás, Comentario a las “Sentencias” de Pedro Lombardo”, Libro III, Distinción XXIII, q 1, art 2.

*obraría con vistas a la forma si en sí mismo no tuviese su semejanza, cosa que puede ocurrir de dos maneras. Hay agentes en quienes la forma de lo que ha de hacer preexiste en su ser natural, cual sucede en los que obran por naturaleza, como en el hombre cuando engendra a otro hombre, o en el fuego cuando enciende el fuego. Pero en otros está por su ser inteligible, y así está en los que obran por el entendimiento, y de este modo preexiste la semejanza de un edificio en la mente del arquitecto, y a esto puede llamarse idea del edificio...”<sup>33</sup>*

No cabe ahora extendernos en otra diferencia que podría hacerse entre la cosa en potencia de ser conocida y la inteligencia en potencia de conocer. Basta decir por ahora que el acto por el que la cosa es conocida y por el que la inteligencia conoce es uno mismo, pero esto se verá en el siguiente subtema sobre la simultaneidad.

#### E. Simultaneidad y conmensuración del conocimiento

Podemos decir que la intencionalidad cognoscitiva es una intencionalidad de semejanza. Semejanza entre el objeto conocido y lo real conocido. No semejanza entre el acto y el objeto. *“El acto es doble, a saber, primero, que es la forma, y segundo, que es la operación; y según parece por el común sentir de los hombres, el nombre de acto fue aplicado en primer lugar a la operación, pues éste es el sentido más obvio que tiene la palabra acto; pero en segundo lugar fue trasladado para designar a la forma, en cuanto que la forma es el principio y el fin de la operación.”<sup>34</sup>*

El acto y el objeto son uno, simultáneos; sin embargo no se parecen. En cambio la realidad y el objeto se parecen, son semejantes, aunque no son uno. Semejanza significa que el objeto pensado es “lo mismo”, pero no entendiéndolo mismidad como identidad, es “lo mismo”, pero no son

---

<sup>33</sup> De Aquino, Santo Tomas, Summa Theologica, I, q,15,a 1, c.

<sup>34</sup> De Aquino, Santo Tomás, De Potentia, q.1,a.1, c.

idénticos. Si el objeto pensado fuera idéntico a lo real conocido, con un solo objeto se agotaría lo que hay en la cosa real por conocer y no cabría la posibilidad de pensar una pluralidad de objetos para conocer una misma realidad. Esta característica del conocimiento como simultáneo, se puede destacar desde la relación operación y fin u operación y objeto conocido.

Una manifestación de esa simultaneidad es la conmensuración perfecta entre el objeto conocido y la operación con que se conoce. Pues a tanta operación, tanto objeto, y viceversa. *“La actualidad que hay además de lo conocido -acto de conocer- no es sentida”*.<sup>35</sup> *“El entendimiento, en el acto de entender, es su mismo objeto en cuanto entendido, como el sentido, al sentir, se hace también su objeto. Pero esto no es posible sino en cuanto el sentido está informado por la imagen del objeto sensible, y el entendimiento, por la del intelectual.”*<sup>36</sup>

Esa simultaneidad o actualidad es unidad en acto entre conocer (operación) y conocido (objeto). Una unidad que no es identidad, pues se distinguen ambos aunque se den en un mismo acto.

Es posible conocer (operación), lo conocido (objeto), sin conocer el conocer, es decir, sin conocer el acto cognoscitivo. Pero no es posible conocer la operación si antes no se ha objetivado lo conocido. *“(El intelecto humano tiene como) primer objeto de su intelección (...) algo extrínseco, a saber la naturaleza de la cosa material. Y esto es lo que primariamente se conoce: en segundo lugar, conoce el acto mediante el que ha entendido al objeto, y por el acto al propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Por eso, Aristóteles dice que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.”*<sup>37</sup>

La *medida* viene dada por el tipo de conocimiento y por el tipo de objeto que se conozca: *“una cosa se halla en diversa relación respecto de*

---

<sup>35</sup> De Aquino, Santo Tomás, De Veritate, q. 1. a.1.

<sup>36</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q.12,a 2,ad 2um.

<sup>37</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I., q. 87, a. 3, c.

los diversos entendimientos. El entendimiento divino, en efecto, es causa de la cosa; por eso la cosa tiene que ser mensurada por el entendimiento divino, ya que cada cosa se mide por su primer principio.”<sup>38</sup> y, “El entendimiento divino es medida, y no tiene medida; la cosa natural mide y es medida; y nuestro entendimiento tiene medida y no es medida de las cosas naturales sino sólo de las artificiales”.<sup>39</sup>

#### F. Noción de facultad

En el inciso anterior se hacía referencia a cómo la potencia es lo último que se conoce. El objeto (lo conocido, lo visto, etc..) es lo primero que se conoce, y aunque se da simultáneamente con el acto, éste no se conoce si no es mediante otro acto. Hablar de un conocimiento de la potencia o facultad solo se da al referirnos al conocimiento sensible. Santo Tomás se refiere al conocimiento como una facultad *pasiva* en cuanto que conducida al acto, “(...) *gracias al intelecto, lo inteligible en potencia se hace inteligible en acto*”.<sup>40</sup> La facultad hace referencia a cierta potencialidad, más propia del conocimiento sensible o de la voluntad que del intelecto. En estricto sentido no podemos decir que el conocimiento intelectual posea una facultad con carácter pasivo, ya que sus actos son puras perfecciones ejercidas, sus actos son actos, pero el intelecto es estrictamente potencial. Más aún desde el punto de vista del conocimiento habitual<sup>41</sup>, son operaciones conmensuradas con su objeto en un solo acto y poseyendo el fin. “*Todo acto de visión, sea sensible o intelectual, requiere dos cosas: potencia o facultad de ver y unión del objeto visto con la facultad visiva, pues no hay visión actual si lo visto no está de alguna manera en el que lo ve.*”<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> De Aquino, Santo Tomás, Comentario a las “Sentencias” de Pedro Lombardo, Libro I, Distinción XIX, art. 2, sol. 2

<sup>39</sup> De Aquino, Santo Tomás, De Veritate, q.1.a.2.

<sup>40</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q., 79, a. 3, c.

<sup>41</sup> Polo, Leonardo, “Curso de teoría del conocimiento”, T. III, introd..

<sup>42</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I, q.12,a. 2, ad 2um.

Para Santo Tomás en el entendimiento no hay propiamente pasividad, o pasión por ser inmaterial, pero sí puede hablarse en cierto sentido de una razón de pasión, p.ej. cuando dice en el libro III De Anima que conocer es cierto padecer, ya que en el intelecto creado para que haya aprehensión es necesaria una recepción.

También habla de cierta perfección de la operación según la facultad por la que es principiada. De este modo acepta que las operaciones inmanentes, al depender de potencias más altas que las transitivas, son más perfectas ya que las primeras poseen la operación y las segundas no. La operación del entendimiento termina en sí mismo, en el conocer.<sup>43</sup>

Santo Tomás distingue los diferentes sentidos que se puede dar al conocer, pero deja claro que el sentido propio es como acto. *“La palabra inteligencia significa propiamente el acto del entendimiento que consiste en entender. La inteligencia no se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto de la potencia.”*<sup>44</sup>

Por otra parte vemos también la crítica que hace a Platón<sup>45</sup> respecto a la teoría de los inteligibles -como existentes en sí mismos- que capta nuestra alma, que es lo que el autor de la *República*, llama Εἰδη. Santo Tomás se opone a ese modo de concebir la realidad; él dice que si en realidad fuera como Platón nos propone, las realidades más inteligibles serían también las que más entenderíamos.

## **2. Maestro Eckhart (1260-1327)**

El maestro Eckhart fue uno de los grandes pensadores que vislumbró el conocimiento como acto al decir que el pensar *trasciende*. Aunque no deja de ser un místico, resulta interesante su estudio ya que, como dijimos en la Introducción, de buscarse una continuación de la filosofía clásica y en

---

<sup>43</sup> Cfr. De Aquino, Santo Tomás, Summa C. G., I, 100, 4

<sup>44</sup> De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I., q.12, a,10, c.

la doctrina de este autor, pueden encontrarse muchos puntos de contacto. “La mística contemplativa areopagita-agustiniana de Eckhart puede ser llamada un complemento feliz de la filosofía racional de la escolástica aristotélico-tomista”.<sup>46</sup> Aunque: “Algunas expresiones de Eckhart son inadmisibles pero es un pensador que sostiene que el hombre conoce a Dios y lo conoce de verdad”.<sup>47</sup>

Cuando Tomás de Aquino habla del modo de conocer de los ángeles, dice que se conocen a sí mismo, por su forma -luz intelectual pura y sin mezcla<sup>48</sup>-, por cierta *afinidad* entre su ser y conocer.<sup>49</sup> Esta afinidad no es identificación. Es evidente que en los seres con conocimiento operativo el acto de conocer no le es completamente extrínseco a su modo de ser, pero no sólo no se identifica su modo de ser con su propio conocer sino que el acto de conocer les tiene que ser conferido por un Ser extrínseco a ello. Dios es el único que puede conocer su propio Ser porque se identifica con El. La diferencia se puede ir superando -según el distinto modo de participar las criaturas del ser-, hasta el ser y conocer de Dios, en quien se reducen uno al otro, porque: “Todas las perfecciones formales se reducen al ser o a alguna de aquellas perfecciones trascendentales que se convierten con el ser. Cabe también hacer esta resolución en las perfecciones puras (de la vida participada a la vida en Dios: de la ciencia participada al Ipsum Intelligere, que es Dios, etc.) pero estas se reducen también al ser”.<sup>50</sup>

Con lo anterior se puede esclarecer por qué Eckhart define a Dios como el Ipsum Intelligere Subsistens. Lo cual se trasluce de su modo de

---

<sup>45</sup> Cfr. De Aquino, Santo Tomás, Summa Theologica, I., q, 79, a 3.

<sup>46</sup> De Brugger, Ilse M., en “Prólogo” a Eckhart, “Tratados y sermones”, obras alemanas, Edhasa, Barcelona, 1983, p. 14.

<sup>47</sup> Polo, Leonardo, “Presente y Futuro del Hombre”, Rialp. Madrid, 1993, p. 114.

<sup>48</sup> De Aquino, Santo Tomás, “Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo”, Distinción III, Art 2.

<sup>49</sup> De Aquino, Santo Tomás, “Summa Theologica”, I, q. 56, a 1, c.

<sup>50</sup> Alvira, Tomás, “Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1979, Vol. XII, n. 1, p.15.

entender distintos aspectos de la teoría del conocimiento, que son los que ahora desarrollaré.

#### A. El pensamiento intencional como una forma de trascender la misma esencia

Que el pensamiento sea una forma clara de trascender la misma esencia lo explica cuando nos hace ver cómo, para que la inteligencia sea capaz de *hacerse* todas las cosas (intencionalidad), no ha de ser ella ninguna “cosa” (en el sentido de acto de ser o realidad); cómo para llegar a conocer esencias, no ha de ser ella esencia alguna, sino *transparencia pura*. Si no, el conocer sería “alterado”; esto lo ejemplifica cuando dice: *“Si el ojo cuando ve contuviera algún color, no percibiría ni el color que contenía, ni otro que no contenía, pero como carece de todos los colores, conoce todos los colores. (...) El ojo no contiene (color), y sin embargo, lo tiene en el sentido más verdadero, pues lo conoce con placer y deleite y alegría. Y cuanto más perfectas y puras son las potencias del alma, tanto más perfectas y completamente recogen lo que aprehenden y tanto más reciben y sienten mayor deleite, y se unen tanto más con lo que recogen (y) esto hasta tal punto que la potencia suprema del alma, que está desembarazada de todas las cosas y no tiene nada en común con cosa alguna, no recibe nada menos que a Dios en la extensión y plenitud del ser.”*<sup>51</sup>

Este pasaje nos muestra lo bien que entiende la posesión intencional de los objetos en las operaciones; cuando dice que *lo tiene*, es decir que *posee su objeto*. En este caso *tener* en el pensar, en la inteligencia, no es tener físicamente o como él dice *contenerlo* sino en el sentido *más verdadero*, esto es, intencionalmente.

El modo como Eckhart entiende la intencionalidad es uno de sus mayores aciertos para el tema que nos ocupa. Eckhart distingue el estatuto

---

<sup>51</sup> Eckhart, “Tratados y sermones”, Edhasa, Barcelona, 1983, p. 52.



del objeto pensado como diferente de la cosa real. Por ejemplo en el pasaje donde dice: “*El fuego, en cuanto fuego, no enciende; es tan puro y tan fino que no arde(...)*”.<sup>52</sup> El hecho de distinguir el fuego real del fuego pensado o intencional no es un enfrentamiento, o una exclusión: no es cuestión de que uno sea mejor que otro, cada uno es mejor en su índole, depende para que se le quiera: el fuego intencional me *sirve* para pensar el real, mientras que el real es me es útil o *sirve* para alumbrar o calentar. Ninguno puede ser reemplazado o suplido por el otro, necesito de ambos para distintos objetivos. Si necesitara del fuego real para pensarlo, me quemaría, no me serviría para mi propósito. Lo mismo si con el fuego pensado pensara cocinar o calentar algo.

#### B. Distinción entre *praxis perfecta* y *orexis*

Aristóteles al hablar de *enérgeia*, se refería al acto del entendimiento y como *orexis* al acto de la voluntad.<sup>53</sup> Pero Eckhart además de esta distinción dentro de la misma facultad volitiva, distingue dos actos: el anhelo o deseo - que sería lo equivalente a la *orexis* aristotélica- y el amor, como acto perfecto de la voluntad, en cuanto posee el fin. Así lo dice él mismo: “(La) *voluntad tiene dos clases de obras: (el) anhelo y (el) amor. La obra del entendimiento (empero), es simple; por esto es mejor: su obra es conocer, y nunca descansa hasta que toque desnudo aquello que conoce. Y de esta manera preceda la voluntad dándole a conocer aquello que ama. Mientras no apetece las cosas, no las tiene. Cuando las tiene las ama; y así el deseo deja de existir.*”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> idem., p. 46

<sup>53</sup> Cfr. supra, p. 13.

<sup>54</sup> Eckhart, “Tratados y sermones”, Edhasa, Barcelona, 1983, p. 630-631

### C. Unidad y Simplicidad

#### a) Unidad del conocer:

El hecho de que Eckhart entienda el intelecto como *hiperestático*, hace posible que entienda a Dios como puro intelecto; pues sólo el intelecto es capaz de estar por encima de la diferencia, y por su mismo carácter de *hiperestático* no es capaz de confundirse con diferencia alguna. Para Eckhart lo único capaz de conservar la unidad a pesar de la diferencia es el intelecto, pues ninguna de las operaciones intelectuales “*toca*” -por decirlo de alguna manera-, al conocimiento. Ni siquiera la negación. En este punto hay otra semejanza con la teoría del conocimiento del Dr. Polo, para quien el conocimiento no se puede negar, pues ya el negar, dice él, implica también ejercicio del conocer. Además, la negación será una operación necesaria para su propuesta de superar el límite mental, para superar el obstáculo que se le presenta (el objeto) y seguir entendiendo a partir de ese entender que no puede seguir entendiendo.<sup>55</sup>

Este modo de aceptar la negación como una operación superior en el conocer se ve en otros autores como San Agustín, de quien Eckhart tuvo gran influencia. “*Nadie conoce en realidad la unidad, si no conoce también la distinción*”.<sup>56</sup> Y, en algunos modernos como Jean Guitton cuando afirma : “*No se conoce sino por contraste y comparación*”.<sup>57</sup>

Eckhart postula así a Dios como el *Ipsum Esse Intelligere*, que Aristóteles llama *praxis* perfecta o *enérgeia*. Y así: “*Dios es un entendimiento que vive únicamente en el conocimiento de sí mismo*”.<sup>58</sup> o cuando dice: “*Cualquier peculiaridad atribuida a Dios le añade algo y le quita, en su aspecto conceptual algo de lo Uno simple que El es en su*

---

<sup>55</sup> Sin embargo, el abandono del límite no se alcanza por la vía de la operación de negar.

<sup>56</sup> San Agustín, de Ordine, II,48 “*Ego in discerendo et in connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno purgatum, cum connecto integrum volo*”. Cit en Guitton, Jean, El Nuevo arte de pensar, ed. Encuentro, Madrid, 2000, p.112

<sup>57</sup> Guitton, Jean, “El Nuevo arte de pensar”, ed. Encuentro, Madrid, 2000, p. 24.

<sup>58</sup> Polo, Leonardo, “Curso de Teoría del Conocimiento”, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 335-336.

*esencia. Para Eckhart Dios es lo uno donde toda multiplicidad es una sola cosa*".<sup>59</sup>

Eckhart se refiere a una unidad de naturaleza no numérica, es decir, esta diferenciación de Dios ha entenderse como una diferencia sin número ni de cantidad. Para él la diferenciación proviene de la unidad. Aquí vemos una semejanza en el modo en que luego Nicolás de Cusa entiende la unidad de contradictorios (en la época moderna este será luego el punto de partida para el método dialéctico).

#### b) Simplicidad del conocer:

Para Eckhart, el conocer, a diferencia de la voluntad que tiene dos actos, es simple. La simplicidad del conocimiento se debe a la simplicidad de su obra, y por eso se refiere al conocimiento como una operación superior. Cabría también aclarar que el acto perfecto de la voluntad no es el deseo, sino el amor, operación con la que se *posee* el objeto que se ama, en incluso de un modo más perfecto que el conocer, pero esto sería tema de antropología más que gnoseología.

#### D. Acto de ser y de conocer

El intelecto está para Eckhart *por encima* del ser, aunque en cuanto que todas las criaturas tienen ser se encuentra Dios en ellas, pero en cuanto que es intelecto está por encima de ellas, para poder *hacerse* todas las cosas.

El hecho de que Eckhart afirmara que el conocer trasciende al ser, resultará una "novedad peligrosa" en aquel momento, pues darle al conocimiento un carácter de absoluto sobre el ser implicaba consecuencias serias para la teoría del conocimiento, al dar pie a la confusión del fundamento real con la *presencia*, característica que pertenece al objeto

---

<sup>59</sup> Eckhart, "Tratados y sermones", Edhasa, Barcelona, 1983, p. 44.

conmensurado con su operación. Eckhart vota a favor del conocer. Para él, el acto de entender en sentido absoluto es más importante, más radical, más acto incluso que el mismo acto de ser. Eckhart le da al conocimiento de Dios un carácter superior al de su mismo ser.

Lo anterior parece oponerse a la filosofía tomista. Polo, parece adherirse en este punto con el Maestro Eckhart y así en uno de sus libros de teoría del conocimiento, expone: “(...)¿qué es más importante o qué es más acto: el acto de entender (hablando en absoluto, no ya el acto de entender humano), o el acto de ser tomado en términos de realidad (prescindiendo del conocer), es decir, el acto de ser que corresponde a lo que es en tanto que es y no en tanto que es conocido (por decirlo de una manera bárbara, pues ¿cómo se puede ser sin ser conocer o conocido?). Se puede ser sin ser conocido por mi, pero ¿ser sin ser conocer o conocido en absoluto? Aquí nos lo jugamos filosóficamente todo. Hay que decidir si cabe ser al margen del conocer en absoluto. La respuesta es inmediata. No cabe en modo alguno”.<sup>60</sup> Que no cabe el ser al margen del ser en absoluto es afirmar que Dios se conoce y conoce la realidad. En último término, este es el modo de que la realidad dependa de Dios, es decir, de sostener la creación.

Esto, que parece una novedad, no lo es en realidad, el mismo Eckhart nos lo dice refiriéndose a Aristóteles y Santo Tomás: “Los maestros dicen que ser y conocer son completamente una sola cosa, porque lo que no es, tampoco se conoce: lo que tiene el máximo de ser, se conoce también al máximo”.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Polo, Leonardo, “Curso de Teoría del Conocimiento”, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 45-46

<sup>61</sup> Eckhart, “Tratados y sermones”, Edhasa, Barcelona, 1983, p. 287 y Cfr. De Aquino, Santo Tomás, S. Th. I, q.16,a.3.

*"La Filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos."*<sup>1</sup> (Juan Pablo II)

*"-Guitton, me preocupa usted. Si no sabe usted lo que es el orgullo, corre usted un gran riesgo de estar metido hasta el cuello. Dígame usted, pues, lo que es.*

*-Creerse Dios.*

*-Exactamente. No como los locos, claro está, sino como los filósofos, que no es lo mismo.*

*-Desarrólleme este concepto.*

*-Imaginar que nuestra mente fabrica la verdad en lugar de ajustarse a la realidad. Imaginar que podemos decretar el bien y el mal. No querer pensar más que por uno mismo, no confiar nunca en nadie y no querer depender de nada".<sup>2</sup> (Jean Guitton)*

### **CAPITULO 3: UNIVERSIDAD DE BERLIN**

“Llegamos al tercer gran momento filosófico igualmente concentrado en el tiempo y en el espacio: el idealismo en torno a la Universidad de Berlín”.<sup>3</sup>

La filosofía moderna nace con una limitación de horizontes p.e. en general los autores de esta época entienden las operaciones humanas como *kinesis* y no como *praxis*; o buscan el fundamento del saber en el mismo saber, no en la realidad. Es curioso que siendo el conocimiento uno de los temas a los que se les dio mayor importancia durante este período, sea al mismo tiempo, una época que constituye la mayor fuente de errores en el tema al que ahora nos referimos. Pues sin ser el único momento, es común a casi todos los autores admitir de una manera u otra una pasividad cognoscitiva, no porque se niegue rotundamente la actividad cognoscitiva, sino que ésta es interpretada de manera incorrecta, relegando el acto a un

---

<sup>1</sup> En "*Fides et Ratio*", n. 5

<sup>2</sup> En "*Mi testamento filosófico*", Ed. Encuentro, Madrid, 1998, p. 115-118.

segundo plano. “*Si la metafísica antigua y medieval habían entendido al hombre desde el fundamento, la metafísica moderna va a entender al fundamento desde el hombre*”.<sup>4</sup>

Polo comenta tres autores principalmente: Kant, Hegel y Schelling. En este trabajo nos detendremos en los dos primeros.

## **1. Kant**

Kant es un autor que de diversas maneras niega el carácter activo del conocer; una manifestación muy clara es en el orden de la sensibilidad. Su arquetipo es la intuición; un tipo de conocer en el que no hay acto. Una *actividad* intelectual interpretada de modo “fiscalista”. Sin idea no puede haber conocimiento científico, con esa idea podemos tener cierto conocimiento infalible de todas las cosas.

Ahora intentaré explicar las distintas razones por las que pienso que puede considerarse a Kant un autor pasivista en el orden de la teoría del conocimiento.

### **A. La sensibilidad como pasiva**

Al comienzo de su más famosa obra “La Crítica de la Razón Pura”, Kant define la sensibilidad como: “*la capacidad de recibir las representaciones sensibles conforme a la manera como somos afectados por los objetos*”.<sup>5</sup> Con esta definición podemos darnos bastante idea de cómo Kant entiende el conocimiento sensible como pasivo, negando su carácter de acto, y cómo no vislumbra siquiera el conocimiento operativo, al menos en el orden sensible.

---

<sup>3</sup> Polo, Leonardo, “Presente y Futuro del Hombre”, Rialp, Madrid, 1993, p. 44-45.

<sup>4</sup> “Falgueras, Ignacio, “Leonardo Polo ante la Filosofía Clásica y la Moderna”, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universal, n. 11, 1994, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 17.

<sup>5</sup> Kant, E., “La Crítica de la Razón Pura”, Ed. Porrúa, 6a ed., 1982, cap. 1.

La sensibilidad viene a ser para Kant una pura receptividad pasiva de las impresiones que nos vienen dadas por los objetos (entendidos aquí como las realidades externas, no del modo que hemos venido manejando la noción de objeto como lo conocido).

Cabe también aclarar que Kant utiliza el término de estética en su sentido etimológico, como una teoría del conocimiento sensible. Esta obra la dirige principalmente contra los empiristas a quienes quiere demostrar que tanto el espacio como el tiempo son formas puras de la intuición sensible. La intuición es en Kant, como veremos más adelante, un tema central en su modo de entender el conocimiento sensible. El espacio y el tiempo no son para Kant cualidades de algo exterior suministradas por las sensaciones, sino formas *a priori* de nuestro modo de conocer que nuestra sensibilidad *pone*.

## B. La Intuición

La Intuición en Kant es otro modo a través del cual podemos llegar a ver que admite la pasividad en el conocimiento, ya que la intuición suple al acto del conocimiento sensible. Empecemos explicando que Kant distingue dos tipos de intuición:

a. La intuición empírica: que viene a ser aquella que se relaciona con el objeto mediante una sensación, "*al objeto indeterminado de esa intuición empírica se llama fenómeno*".<sup>6</sup>

b. La intuición pura: es aquella que dejando de lado lo empírico se queda sólo con la pura forma de los fenómenos que son *a priori*. (El espacio y el tiempo).

Para Kant, la única intuición que posee el hombre es la sensible que, como ya dijimos, es pasiva y alcanza sólo a los fenómenos. El entendimiento en cambio *piensa* los objetos que la sensibilidad le ofrece y

---

<sup>6</sup> Kant, E., "La Crítica de la Razón Pura", Ed. Porrúa, 6a ed., 1982, cap. 1.

es él quien nos proporciona intuiciones. “Así (...) *la referencia inmediata - que todo pensar busca como medio- se llama intuición. Pero ésta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado*”.<sup>7</sup>

Kant se lamenta de la falta de intuición intelectual y, al aceptar sólo una intuición sensible, lo intuido viene a ser lo que se da desde sí. Esto es, que hay una referencia inmediata de un conocimiento hacia sus objetos, pero el “resultado” –por decirlo de algún modo- se obtiene sin ejercer ninguna operación. Así, Kant niega el carácter de la operación como acto. El acto de conocer se reduce a una mera *espontaneidad* que viene a ser la facultad de pensar el objeto, de producir en nosotros mismos representaciones. No es que los conceptos sin intuiciones sean vacíos, sino que sencillamente no lo son; si hay conocer, hay objeto conocido.

Kant interpreta de manera fisicalista el entendimiento, para él pensar no es sólo poner en presencia el objeto sino *constituir* el objeto mismo. Su error radica en querer fundar el objeto pensado con el acto de conocer, cuando la suposición del objeto pensado implica que el objeto no es producido por el conocer, ya que el objeto no está fundado; la presencia (el objeto) sufre al ser (el fundamento).

El pensar viene a ser una actividad espontánea y particular del sujeto y por ello la idea de su separación del ser, que es también individual y fáctico: pura posición extra mental. Otra crítica del Dr. Leonardo Polo ante esto es que no puede haber una adecuada correspondencia entre el pensar espontáneo y los hechos: no hay conmensuración, ni puede siquiera establecerse una comparación. “(...) *Toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos de ellas, ni tampoco están constituidas sus relaciones en sí mismas como nos aparecen a nosotros*”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Idem. p. 41.

<sup>8</sup> Idem, § 8.



*“Sean cualesquier el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata –que todo pensar busca como medio- se llama **intuición**. Pero ésta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible (para nosotros los hombres por lo menos) sino mediante que el objeto afecte al espíritu de cierta manera”.*<sup>9</sup>

*“El concepto sin intuición es vacío, la intuición sin concepto es ciega. Según Kant no hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. El sentir es nuestra permeabilidad, nuestra apertura al mundo. La sensibilidad –pura receptividad, poder de recibir representaciones por la manera como nos afectan- proporciona la materia del conocimiento por medio de sus intuiciones. ... pero todo nuestro conocimiento no se deriva de la experiencia. El entendimiento, facultad de conocer a priori, proporciona la forma del conocimiento por medio de sus conceptos..... Por medio de la sensibilidad, las cosas se presentan ante nuestro espíritu como una materia amorfa; por medio del entendimiento, se ponen fuera de nosotros como determinadas. Así la idea de objetividad se complica. Es muy cierto que ella se construye, pero sólo puede ser posible si se aplica a un sensible previamente recibido... El entendimiento supone la sensibilidad pero funda la posibilidad de experiencia.”*<sup>10</sup>

### C. Introducción del movimiento transitivo en el conocer.

Para explicar cómo se puede hablar de una intromisión de la actividad transitiva en el conocimiento, nos referiremos a cómo para Kant el entendimiento no es otra cosa que la facultad de producir en nosotros mismos representaciones: esto es la espontaneidad en el conocimiento. Es

---

<sup>9</sup> Idem., Doctrina elemental trascendental, 1ª parte, Estética Trascendental, §1.

<sup>10</sup> Lacroix, Jean, “Kant y el Kantismo”, Publicaciones Cruz O, S.A., 1ª ed, México, 1995.

decir, un desencadenarse de suyo como fuerza no formalizada en busca de una formalización (la noción de yo puro).

*“La única forma por la que un conocimiento se relaciona inmediatamente con un objeto es la **intuición**. Esta tiene lugar en la medida que un objeto nos es dado. En el ámbito del conocimiento humano un objeto sólo es dado si afecta a nuestra mente. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por los objetos, llámase sensibilidad”, es pues la sensibilidad la que nos hace recibir los objetos y nos proporciona intuiciones. El entendimiento piensa estos objetos; el pensamiento, pues, para ser objetivo, debe referirse directa o indirectamente a la sensibilidad*”.<sup>11</sup>

En nuestro autor, el entendimiento por sí mismo no intuye nada. Tampoco los sentidos por sí mismos piensan, es de la unión de ambos de donde se *origina* el conocimiento. Por tanto, lo conocido vendrá a ser como un efecto, no como un fin poseído, el objeto será un producto al modo de los movimientos transitivos. Es más una relación de causa-efecto, que de acto-acto, *“el movimiento transitivo se ha introducido abruptamente en el conocimiento*”.<sup>12</sup>

#### D. Categorías “a priori”: innatismo en el conocer

La tendencia innatista en Kant es otro modo claro de filtrar la pasividad al conocimiento. Para este autor, las facultades -tanto los sentidos como el entendimiento-, así como las formas del conocimiento, son algo innato al hombre. La tesis kantiana acepta pues el principio del conocer, la facultad, pero reduce el acto con el que se corresponde, es decir la operación, a mera espontaneidad.

---

<sup>11</sup> Verneaux, *“Crítica de la razón pura”*, ed. Magisterio Español, Col. “Crítica Filosófica”, Madrid, 1978, p. 28.

<sup>12</sup> Polo, Leonardo, *“Curso de Teoría del Conocimiento”*, T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 70.

El innatismo en Kant es una prolongación del innatismo platónico: las ideas están en la mente *a priori*, en la misma estructura del cognoscente. Al ser innatas forman parte óptica de la inteligencia en vez de ser poseídas intencionalmente y conocidas por un acto que las ilumine y haga inteligibles.

Con Kant vuelve a plantearse la problemática del *en sí*, pues hay una mezcla, una confusión de lo que es la realidad óptica con lo que es la posesión inmanente. La confusión radica en aceptar que no tenemos acceso al conocimiento de lo real, *al noumeno*, sino solamente al *fenómeno*, a lo que se me aparece. Es inmanente, es decir, jamás podremos conocer las cosas en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno.

#### E. Confusión del objeto con el acto de conocer.

Esta confusión es en cierto modo una consecuencia o derivación del innatismo, pues en Kant el acto de conocer *constituye* al objeto, lo cual se opone a la *transparencia* del conocimiento. Esa *transparencia* es dada por la pura *presencia* del objeto, sin que se mezcle con nada. La presencia ilumina al objeto, y así puede presentarlo, pero no se mezcla ni se confunde con el objeto.

Aceptar las categorías *a priori* como una constante del pensamiento, como algo que acompaña al pensamiento y constituye al objeto, es no admitir la diferencia entre el acto cognoscitivo y el objeto pensado, una confusión del pensar con sus objetos. El pensar se reduce a un elemento más del proceso productivo de objetos.

En la Estética trascendental Kant dice que cabe pensar que no hay objeto en el espacio, pero que no es posible imaginar que no hay espacio. El espacio *a priori* de Kant es un espacio que *acompaña*, por decirlo de algún modo, a los objetos y que está siempre presente; pero no en el sentido de acto ni de conmensuración con su objeto, ni siquiera un presente como actualidad, sino un presente *a priori*, pasivo respecto de los objetos que

recibe y con los que se *mezcla*. En Kant, pues, la operación es un elemento, una nota del objeto, *la luz* cognoscitiva es tan propia del objeto conocido que no hay luz, sólo objeto.

#### F. Noción de intencionalidad

En la historia moderna de la filosofía ha tenido lugar una polémica en relación con la intencionalidad cognoscitiva, porque en la intencionalidad volitiva la trascendencia resulta mucho más clara. Y la razón, a su vez, se encuentra en que su inclinación es un modo intencional más claramente trascendente que la posesión que tiene lugar en el conocer. La posesión que se da en el conocer ha sido malinterpretada. Al estudiar la esencia de la intencionalidad cognoscitiva se subrayó que la operación del conocimiento tenía su término en la mente, pero no su principio, (que es la cosa conocida y el ente.) A este respecto se han dado interpretaciones del conocimiento que ignoran la trascendencia del conocimiento, p.ej. en Descartes, para quien el conocimiento no se funda en las cosas que son, sino en el propio conocimiento. El principio tomado por Descartes, es justamente la inversión de la intencionalidad del sujeto. Por su conocimiento intencional el sujeto accede al ser de las cosas y es ese ser el que funda la verdad. En el caso cartesiano el razonamiento es el contrario: porque pienso, soy. El pensamiento, al menos el mío, es fundante del ser. Por tanto, tomar como principio a Descartes invalida el mismo fundamento de la intencionalidad.<sup>13</sup> Por lo mismo no es posible hablar propiamente de la noción de intencionalidad, como un tema admitido por nuestro autor, sino más bien señalar el olvido que tiene a este respecto en su teoría del conocimiento.

Con Kant, el tema de la intencionalidad del objeto llega a ser una confrontación entre lo conocido y lo real. Lo que se conoce es el objeto de la

---

<sup>13</sup> Cfr. Boesch, Magdalena "Inmanencia y trascendencia en la intencionalidad", *Acta Philosophica*, Pontificio Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, Vol. 6, 1997, fasc. 1, p. 113-114.

razón; lo real es incognoscible. El *noúmeno* kantiano es incompatible con la intencionalidad cognoscitiva como la hemos venido manejando. Para Kant no cabe acceso a lo real; no niega la realidad, pero no acepta que podamos conocerla. Así, niega el conocimiento de las cosas: *“¿Qué son los objetos en sí y separados de toda receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos (las cosas) más que nuestro modo de percibir las, que nos es peculiar, y que no debe corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre.”*<sup>14</sup>

La intencionalidad es el *punto de acceso* a la realidad. Cabe hablar de un conocimiento de lo real si hay intencionalidad. Al negar Kant la intencionalidad acaba aceptando que lo que me da la verdad es la interpelación de lo real, la subordinación de la razón teórica a la práctica.

No puede aceptar la intencionalidad en el conocer porque el objeto de experiencia, el *fenómeno*, no puede serlo, ya que todo objeto para presentarse requiere de un acto cognoscitivo, que Kant niega al reducirlo a un *a priori*.

#### G. Concepción hilemórfica del conocimiento

En la misma Estética trascendental Kant deja ver el modo en que concibe el pensamiento hilemórficamente: *“En el fenómeno, (objeto indeterminado de una intuición empírica) llamo materia a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la forma del fenómeno. Como aquello es donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no puede ser dada más que a posteriori, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya a*

---

<sup>14</sup> Kant. E., “La Crítica de la Razón Pura”, Ed. Porrúa, 6a ed., 1982, cap. 1, § 8.

*priori en el espacio, y por lo tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.”*<sup>15</sup>

Hablar de una forma *afectada* por la materia es en realidad algo que no tiene sentido. Pues afectar es siempre comunicar una forma: el resultado de una *afectación* será una *formalización*. Para ello, lo que viene de fuera, lo que afecta ha de ser forma y lo recibe la forma. Pero este tema Kant sólo lo trata en el terreno del conocimiento sensible, que no es ahora el tema que nos ocupa. A nivel intelectual no habla de afecciones ya que allí el conocimiento resulta espontáneo, intuitivo.

## **2. HEGEL**

Hegel constituye dentro de la época contemporánea el momento culmen de máximas ambiciones intelectuales y es considerado como el autor que alcanzó la máxima ambición especulativa en el idealismo alemán. Para Polo, Hegel es la cumbre del pensamiento moderno. Su ambición se refleja, entre otras cosas, p.ej. en el hecho de su intento por pensar el Absoluto. Esto se explica como salida a una preocupación del momento histórico que vive: el romanticismo alemán. Hegel intenta hacer en la filosofía lo que otros intentaron hacer en la literatura, en la música e incluso en la política: una conciliación de toda la realidad. Formula su ambición especulativa elevando la presencia de la razón a la máxima altura.

En algunos puntos se verá la influencia que tiene de Eckhart. Sin embargo, Hegel es un autor superior, como dice Polo: *“Hegel es un reto porque solo puede ser desmentido añadiéndole más luz.”*<sup>16</sup>

Esa conciliación de toda la realidad es la síntesis a la que llega a través de un método que desarrolla con gran habilidad: el dialéctico. Éste

---

<sup>15</sup> Kant, E., *“La Crítica de la Razón Pura”*, Ed. Porrúa, 6a ed., 1982, cap. 1, p. 41.

<sup>16</sup> Polo, Leonardo, cit en Yepes, Ricardo, *“Leonardo Polo y la Historia de la Filosofía”*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, España, Vol. XXV/1, 1992, p. 116-117.

consiste en pensar toda la realidad a través de sus contrarios u opuestos. Estos opuestos son considerados por él como fluyendo, no como algo estático. Así intenta recuperar el acto cognoscitivo que había perdido su sentido ante el *objetualismo* moderno, mediante la negación de la operación.

Este intento por recuperar el acto cognoscitivo y percatarse de ese *objetualismo* es un gran acierto de su parte, y en ese sentido muy válido su punto de partida. Sin embargo, el método que propone, -el proceso dialéctico- tiene poco que ver con el acto cognoscitivo. Hegel, en su intento por recuperar el acto cognoscitivo, elimina toda suposición. Su intento por pensarlo todo implica comenzar a pensar sin suponer nada, y explica cómo a lo largo de la historia de la filosofía el conocer ha supuesto lo conocido. Esto sería para él aceptar un dogma en la filosofía, porque el suponer *algo* equivale a no pensarlo Todo. Al partir de un supuesto ese *algo* se queda fuera y entonces el pensar no principia lo pensado.

La suposición es una omisión en el pensar, un no acabar de pensar. Principiar, en cambio, es dar al pensar un carácter de absoluto, y esto es precisamente lo que intenta Hegel.

La filosofía para Hegel no puede suponer a su objeto, como sí puede y de hecho ocurre en el caso de las otras ciencias. *"No goza la filosofía como gozan otras ciencias de las ventajas de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación, y como ya admitido, en el punto de partida y en su curso sucesivo, el método de su investigación. (...) En esto estriba precisamente la dificultad de los comienzos de la filosofía porque, como quiera que todo comienzo es algo inmediato, da ocasión, o mejor digo, es ya por sí mismo una presuposición."*<sup>17</sup>

Es sin duda, un gran acierto por parte de Hegel detectar la suposición del objeto pensado. Su error está en la confusión en la que incurre al llegar

---

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F., "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p.1.

al extremo de afirmar que el pensar principia la realidad, reduciendo la realidad al percipere, a lo aprehendido, sin distinguir el pensar del fundamento.

En efecto, la suposición tiene lugar en el conocimiento operativo, pero ésta no se puede eliminar, porque es algo propio de éste tipo de conocimiento, ya que toda operación mental supone a su objeto, lo que comporta que el pensar operativo no conoce el principio de la realidad: el fundamento queda afuera. Dicho de otro modo: la presencia suple al ser.

Esto se debe a que el conocimiento no se agota en un sólo acto del conocimiento de lo real: *"lo que el conocimiento capta en el objeto es real, pero lo real es inagotable y aún cuando llegara a discernir todos sus detalles, todavía le saldría al paso el misterio de su existencia misma."*<sup>18</sup>

A propósito de esta riqueza en la misma realidad, Gilson también dice que: *"(...) pues aún suponiendo que hubiéramos agotado todos los aspectos formales de la cosa, quedaría siempre sin objetivar su existencia"*.<sup>19</sup>

Hegel pretende asumir la principalidad dentro del mismo pensar operativo, lo cual no es posible pues en el conocimiento operativo, al conocer, al ejercer el acto, hay algo que no se conoce: el conocer mismo. Hegel no se percató de esta distinción entre el acto de conocer y la operación, dándole un carácter de absoluto, pues no solo pretende que el acto operativo conozca su objeto, sino que lo principie. Esto sólo sería factible en el caso de un acto de conocer que conozca su conocer. Nuestro autor pretende, a través de la operación, una reflexión completa del conocer sobre sí mismo. *"Como la reflexión contiene en general el principio (y el principio también en sentido de comienzo) de la filosofía (...)"*<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Gilson, E., *"El Realismo Metódico"*, 4a ed, Madrid, Rialp, 1974, p.60.

<sup>19</sup> Gilson, Etienne, *"El Realismo Metódico"*, 4a ed, Madrid, Rialp, 1974, p. 43.

<sup>20</sup> Hegel, G.W.F., *"La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas"*, Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p. 5,



En los siguientes subtemas intentaré desarrollar otros modos como Hegel introduce la pasividad en el conocimiento.

### A. El Pensar como Proceso

El conocer para Hegel es *procesual*, más al modo de la *órexis* platónica que el *télos* aristotélico como fin poseído, sino una *génesis*. "*Éste mismo acto libre de pensamiento (...) engendra y se da a sí mismo su objeto*"<sup>21</sup>

Para que el método dialéctico sea auténtico es necesario que engendre o genere sus propios objetos, sus propios contenidos de conciencia que van apareciendo en los distintos momentos del proceso.

En su Introducción a La Ciencia de la Lógica y en la Fenomenología del Espíritu, deja claro que el resultado final del proceso es la filosofía. La Verdad es el Todo, y para acceder a la totalidad no se puede perder el contenido del concepto, vida.

*"La Filosofía que es la última en el tiempo, es a la vez el resultado de todos los precedentes (se refiere a los opuestos) y debe contener los principios de Todos".*<sup>22</sup>

Con ésta tesis que sostiene, y lo visto anteriormente en otros autores, podríamos objetar diciendo que la operación de conocer no procede *gradualmente* hacia un resultado final -como sí ocurre en cambio con la acción transitiva-, sino que el fin ya es logrado; por tanto la operación o acto de conocer no es sucesiva o continua, sino que se posee el fin simultáneamente. "*Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer en acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido (...) es tener lo*

---

<sup>21</sup> Hegel, G.W.F., "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p. 13.

<sup>22</sup> Hegel, G.W.F., "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p. 10-11.

*conocido ya, en pretérito perfecto.*<sup>23</sup> Si el objeto no es pensado ya, de ningún modo se puede decir que sea pensado.

## B. El objeto como producido

La consideración del pensar como *génesis* conduce a Hegel a ver el objeto como algo producido, pues un proceso que es genético, si no produce sus objetos, tiene que suponerlos y volveríamos al problema del que hablábamos al inicio de éste capítulo: el problema de la falta de principiación del conocimiento.

Al intentar Hegel pensarlo Todo se hace necesario generar los objetos. Si no, no lo pensaría Todo, o por lo menos desconocería su origen y principio, y el verdadero pensar para Hegel es *principal*: no supone sus objetos, sino que los causa.<sup>24</sup>

Podríamos objetar diciendo que el acto cognoscitivo mas que *producir* algo lo que consigue es hacer abstracción, dejar la materia. Si no, el objeto intencional respecto de la realidad material en cuanto pensada sería física y por tanto perdería su carácter intencional.

Además, podríamos añadir que el objeto -en el orden de la operación- no es un resultado, como algo en orden de la producción, porque en el orden de la intencionalidad no hay *un proceso*. Hablar de un proceso implica movimiento, tiempo. En cambio, el carácter de la operación es de pretérito perfecto, de acto: conozco (operación) se corresponde con conocido (objeto). Es precisamente el carácter *procesual* y continuo del movimiento - exigido por la no posesión del fin- sino como tendencia a él, lo que hace posible el tiempo.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Polo, Leonardo, "Curso de Teoría del Conocimiento", T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 54.

<sup>24</sup> La suposición es propia de la operación cognoscitiva; en cambio, la causalidad es propia de la realidad, aquello donde tiene lugar.

<sup>25</sup> Cfr. Yarza, Iñaki, "Sobre la Praxis Aristotélica", Anuario Filosófico, Vol. XIX, 1986, n. 1., p. 135-153.

Otro error que se desprende de ver el pensar - como *génesis*- y el objeto como producto, es que le da al objeto carácter de acto en un sentido distinto al de la actualidad. El acto como actividad, es como hemos venido diciendo algo característico de la realidad sensible, del orden de la causalidad, mientras que el acto, como actualidad es más bien propiedad del conocimiento. Con esto no quiere decirse que la actividad de la realidad no pueda conocerse, solamente que no puede conocerse de un modo objetivo (en el sentido que hemos venido hablando del objeto), pues el objeto esta en la actualidad -coactualidad con la operación-, más no en la actividad. En el cambio que no posee el fin, el fin tiene un sentido de término, no de fin poseído ya.

### C. La no distinción entre el acto de ser y el acto de conocer

Hegel pretende que el conocimiento operativo sea absoluto, y por tanto cuando conozca la realidad operativamente no debe suponer el objeto su principio, llegando a afirmar que el contenido de la conciencia es la misma realidad: "*(...)no menos importante para la filosofía es establecer firmemente que su contenido no es otro que el que originariamente ha producido y se produce en el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior e interior de la conciencia; esto es, que su contenido es la realidad*".<sup>26</sup> Hegel llega a afirmar que: "*Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real, es racional*".<sup>27</sup>

Admitir idéntica *realidad* a lo racional y a lo real, lleva a algunas confusiones. Por ejemplo, sabemos que el objeto, -lo racional- viene precisamente a suplir una carencia de la realidad: su cognoscibilidad en acto, pero deja fuera su *actus essendi*; no es por tanto un conocimiento

---

<sup>26</sup> Hegel, G.W.F., "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p. 10,6

<sup>27</sup> Hegel, G.W.F., "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p. 4.

exhaustivo que agote enteramente a la realidad. Si así fuera, como afirma Hegel, lo pensado sería igual a su existencia.

#### D. Noción de simultaneidad

El sentido que Hegel da a la noción de simultaneidad es algo peculiar. El desarrollo absoluto del proceso dialéctico es para Hegel la unificación de objetos, que incluso son contradictorios. En el proceso dialéctico hegeliano ha de darse una simultaneidad, pero ésta ha de ser de una determinación dada y de su negación. Esta simultaneidad es exigida por el sistema de Hegel para afirmar la coexistencia de determinaciones contrarias. Por ejemplo, de A y no A. Sin embargo, no puede decirse que esto sea una simultaneidad absoluta en el sentido propio y co-actual, pues como hemos venido diciendo, en el orden de la realidad sensible no cabe la simultaneidad, ya que en este ámbito se establece una comunicación ente causas, un orden de causas que genera. En cambio en el orden de las ideas no solamente es posible la simultaneidad, sino necesario: no cabe el movimiento en el orden del pensamiento, las ideas no son *efectivas* en el sentido que no causan. Pero Hegel, al hacer todo lo racional real, convierte la simultaneidad del pensamiento en una propiedad que caracteriza también a la realidad, lo cual como dijimos no es posible.

Un tratamiento de éste tema requeriría un estudio más serio y profundo, en el que ahora no cabe detenernos, pero sí podemos al menos mencionar algunas cuestiones, que si no resuelven el problema, al menos nos vislumbran posibles soluciones:

1. La actualidad pura en el cosmos no se da, la actividad del cosmos es un mero transcurrir: "*La simultaneidad en física no tiene sentido dinámico*".<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Cfr. Einstein A. e Infeld "La Aventura del Pensamiento", versión Castellana, 6a ed., Buenos Aires, 1961 p.101.

2. El conocer en cambio es una coactualidad formal. La simultaneidad por tanto sólo tiene sentido dinámico en las acciones inmanentes, y de modo pleno en el conocimiento. Pero no podemos incurrir en una confusión del orden real o *etiológico* por conseguir una coherencia lógica.
3. La simultaneidad es del objeto y del acto de pensarlo, no pertenece por tanto a la realidad. La simultaneidad objetiva nos habla por tanto de cierto *fijismo*. Es por tanto indicio de no-realidad. La simultaneidad es necesaria en el conocimiento, pues si el objeto pensado se *moviera* incurriría en confusión, introduciría la transitividad, perdiendo la simultaneidad.

### E. Innatismo

Hegel, como Kant, niega la operación, quedándose sólo con el objeto. En la primera inmediación de su proceso hay objeto, pero no hay acto de conocer: hay objeto pero sin pensarlo. El pensar aún no se introduce, es la Idea idéntica a sí misma, identidad vacía, perdiendo la co-actualidad propia de la operación. Así, se puede decir que Hegel en cierto modo acepta el innatismo, pues el contenido de verdad para él está dentro del hombre. Así podría parecer, al menos, cuando dice que: "*El principio de la experiencia contiene la afirmación infinitamente importante de que el hombre para aceptar por verdadero un contenido debe encontrarle dentro de sí mismo; más determinadamente que debe encontrar aquel contenido en concordancia y unión con la certidumbre de sí mismo*".<sup>29</sup> Esto es: no basta que el conocimiento explique la realidad, sino que la constituya.

---

<sup>29</sup> Cfr. Hegel, G.W.F., "La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Introducción, Ed. Porrúa, 4a ed., 1980, México, p. 4.

Podemos decir que Hegel construyó un sistema admirable pero estéril, porque la única manera de que su saber fuera real, era que todo estuviera pensado en presente, no dando lugar al futuro.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> "Falgueras, Ignacio, "Leonardo Polo ante la Filosofía Clásica y la Moderna", Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universitaria, n. 11, 1994, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 19.

*“La mente humana no puede abarcar la totalidad de esta inmensa realidad de un solo vistazo, o llegar a poseerla de una sola vez.” (John Henry Newman)<sup>1</sup>*

## **CAPITULO 4: Época Contemporánea**

### **1. Edmund Husserl**

Antes de adentrarnos en el tema del conocimiento en este autor, pienso que conviene dar una breve explicación del objetivo y el fin que tiene para él la filosofía y en concreto la teoría del conocimiento. Esta tiene en Husserl una importancia capital, pues considera que sólo ésta disciplina puede fundamentar verdaderamente a la filosofía.

En última instancia lo que procura mostrar es la imposibilidad de fundar una filosofía -que califica como ciencia rigurosa- en una teoría del conocimiento de corte naturalista, tan en boga en su época. Y así, demuestra cómo desde el ángulo de la gnoseología la ciencia natural resulta ingenua para el conocimiento de las cosas. Por ello procura eliminar del conocimiento todo lo que implique algo de la naturaleza física, colocando allí lo que denomina “posición existencial”.

El ideal de la verdadera filosofía será por tanto una basada en lo más riguroso, a lo cual se accede mediante una actitud verdaderamente crítica que garantice un comienzo auténticamente radical. Y así postula sus tres famosas reducciones del conocimiento humano:

- a) la histórica: ya que para Husserl una verdadera teoría del conocimiento debe excluir toda afirmación que se haya hecho sobre la naturaleza, tanto las afirmaciones científicas como pre-científicas.

---

<sup>1</sup> Newman, John Henry, “Persuadido por la verdad”, Ed. Encuentro, Madrid, 1995.

- b) La fenomenológica: que se refiera a poner fuera de circuito toda afirmación de la existencia, dejándola fuera de juego. Husserl suele decir poner entre paréntesis, lo que se conoce con la noción de “epojé”. La tesis es una vivencia, pero no hacemos de ella ningún uso.<sup>2</sup>
- c) La tercera o eidética se refiere a la esencia de la conciencia y sus correlatos. Se accede así en virtud de la “epojé” al mundo de la conciencia. La esfera de las vivencias de la conciencia, único ser indubitable, que es el terreno sobre el que se fundamentará la filosofía.

En esta tercera reducción es donde Husserl aborda el tema de la intuición, que es el primer tema en el que nos detendremos para ver el modo en que este filósofo entiende de un modo pasivo el conocimiento.

### A. La intuición

Existe una interpretación del conocimiento intuitivo que viene a ser otro modo de introducir la pasividad en el conocimiento, pues con la intuición lo conocido (el objeto) se presenta sin necesidad de conocer (operación), viene entonces la pérdida del acto cognoscitivo.

Pero las ideas no se le presentan a la mente así sin más, sino que es la misma mente la que las presenta. La mente, para presentarlas, ilumina la realidad física. Dicho iluminar es el acto que no se identifica con el objeto, - aunque se da en co-actualidad con él- que es lo iluminado en cuanto iluminado. Lo que hace el acto cognoscitivo es precisamente iluminar la cosa.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Husserl E., Ideas, Secc. 2, cap.1 p. 71.

<sup>3</sup> La noción de cosa es discutible, pero la admitimos aquí como realidad extramental.



Lo que Husserl llama la intuición de las esencias o la visión directa de las mismas, refiere a una base más imaginativa que intelectual; es decir, como una forma de conciencia en la que algo se da originariamente. Investigar acerca del conocimiento en Husserl es buscar las causas que lo producen la excitación de los sentidos y hasta el mecanismo psico-fisiológico que entraría en juego en el fenómeno del conocer.

Husserl plantea un platonismo sin metafísica, pues el acceso a la esencia no le lleva como Platón a lo real, sino al mundo de la conciencia que ya ha dejado la realidad.

La aceptación por parte de Husserl de la intuición intelectual es otro modo de incurrir en una concepción pasiva del conocimiento en donde la inteligencia se reduce a recibir ideas. Los objetos se le presentan así por su cuenta sin que medie operación. Desde que vimos cómo Husserl pierde el acto cognoscitivo se puede ver cómo el objeto surge sin ninguna operación, y aquí encajaría el concepto de intuición. Así: *“Todo el conocimiento intuitivo de las esencias será el fundamento o condición a priori de todos los juicios y proposiciones universales de la esencia”*.<sup>4</sup>

En su intuicionismo el objeto se presenta sin acto cognoscitivo. La intuición en Husserl tiene cierto paralelismo a la intuición platónica, pues exige: *“(…) fijarse en la representación que sea, prescindiendo de su singularidad, prescindiendo de su carácter psicológico particular, poniendo entre paréntesis la existencia singular de la cosa”*.<sup>5</sup>

Pero para Husserl la intuición no sólo es el acto del conocimiento –lo cual es un contrasentido, dado que la intuición tiene un carácter pasivo, mientras que la operación de conocer es siempre acto-, sino que es el mismo fundamento, lo cual expresa en Las ideas relativas a una fenomenología pura: que toda intuición en que se da algo originariamente es

---

<sup>4</sup> Husserl “Investigaciones Lógicas”, I. Introducción nn.1 y 2, p. 289-296.

<sup>5</sup> García Morente, Manuel, “Lecciones preliminares de filosofía”, ed. Porrúa, 11a ed., México, 1985, p.44-45.

un fundamento de derecho de conocimiento. Esto es que en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites que se da.

Plantear que el acto de entender y querer son constituidos por el sujeto es un subjetivismo. De entender así el conocer cabe la reducción fenomenológica de poner entre paréntesis al objeto conocido. No hay que confundir la intencionalidad cognoscitiva con la volitiva ni subordinar una a la otra.

Otros modos como niega el conocer son:

### B. Pérdida del acto cognoscitivo

La pérdida del valor de acto del conocimiento es una consecuencia en cierto modo de la intuición, ya que acepta el objeto como pura intencionalidad, pero niega el acto: *"La intencionalidad es, sin duda, intencionalidad pura pero no sin acto. La intencionalidad co-actual con el acto de conocer es pura no constituida, es decir, porque el acto no es un ingrediente suyo".*<sup>6</sup>

Husserl pierde la noción de coactualidad. Efectivamente, decir que el objeto no se confunde con el acto, que son algo distinto, es acertado; pero también es cierto, y en esto radica el carácter de co-actual, que sin uno no se da el otro: si hay conocer (acto), hay conocido (objeto).

Esa coactualidad, implica un simul, y por eso se dice en la filosofía clásica que el formar y la forma son lo mismo.

La pérdida del acto consiste en que el objeto se manifieste sin necesidad de operación. Esto se debe en parte al modo husserliano de entender el conocimiento como algo transitivo. Como también veremos más adelante (por ahora basta explicarlo rápidamente), lo que él llama actos psíquicos - contingentes y físicos- son productores del objeto conocido,

---

<sup>6</sup> Polo, Leonardo, "Curso de Teoría del Conocimiento", T. I, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 120.

filtrándose así el carácter transitivo. En la 5ª de las Investigaciones Lógicas Husserl distingue el acto psíquico del acto físico por las mismas razones de esta tesis.

Al construir Husserl al objeto sobre una dinámica psíquica monta al objeto pensado sobre una realidad de índole ontológica, estropeando así el verdadero modo de ser del objeto. Así se pierde pues la noción de intencionalidad tal como la hemos venido manejando hasta ahora. Sin embargo, Husserl plantea una intencionalidad que denomina “pura”.

### C. Noción de intencionalidad

Es en su noción de intencionalidad donde encontramos uno de los aciertos en teoría del conocimiento, uno de los más grandes de éste autor. Husserl entiende el objeto conocido como pura intencionalidad. Esto es: las formas de las cosas en cuanto poseídas por nuestro conocimiento son intencionalidad pura.

Ahora bien, como vimos en el inciso anterior, al negar el acto cognoscitivo se pierde la existencia de algo que sea capaz de iluminar al objeto: el acto de la presencia (del objeto). El problema estriba en que Husserl acepta el intuicionismo (como veremos después) con lo que salva la acción capaz de iluminar lo conocido.

Husserl, lo mismo que Kant, acepta un objeto -lo conocido- pero niega el acto -el conocer-, pues no hay ejercicio de operación sino intuición. Para él: "*Toda conciencia, es conciencia de algo*".<sup>7</sup>

### D. Actividad inmanente y transitiva

Como mencionamos cuando hablamos del carácter intencional del objeto, la distinción que hace entre estas dos actividades la entiende de un

---

<sup>7</sup> Husserl, E. "Investigaciones Lógicas", Vol. I, Prólogo, Madrid 1969.

modo distinto de los autores mencionados anteriormente. Husserl habla de una percepción que es a la vez immanente y trascendente.

La referencia que hace Husserl a un flujo da cierta idea del carácter procesual que le confiere como un despliegue que recuerda a Hegel. Aceptar un fluir continuo, un despliegue hace suponer cierta pasividad. Leonardo Polo habla también de un conocimiento como flujo pero de un modo discontinuo, él dirá que se ve, se ha visto y se sigue viendo.

Los actos de dirección trascendente serían aquellas vivencias intencionales que están dirigidas a esencias o a vivencias intencionales de otros yo, aquellas vivencias cuyos correlatos objetivos no pertenecen por esencia a la respectiva corriente de vivencias. Estas objetividades reales son para Husserl trascendentes frente a las vivencias de una conciencia pura. Así la conciencia y el sujeto forman una unidad integrada únicamente por vivencias.

Husserl con esto se interesa por saber si nuestro conocimiento es capaz de superar su propia immanencia para que la verdad obtenida de él conserve su alcance trascendental o si sólo debemos atenernos al contenido noético de nuestros actos de conciencia.

#### E. Distinción entre acto de ser y de conocer.

Para Husserl la existencia no enriquece en nada el contenido intelectual del objeto real, es sólo una posición, en el mismo sentido de Kant.

La existencia, lo fáctico, corresponde al mundo de lo real que se encuentra empobrecido por estar privado de inteligibilidad propia.

Husserl se da cuenta que el mundo exterior tiene un ser independiente del conocimiento actual que tengamos de él. De esto se desprende también su noción de intencionalidad, a diferencia de otros filósofos, como Aquino, para quienes: *“Lo entendido perfecciona al que*

*entiende, pero no por su sustancia, sino por su especie inteligible, pues ésta es la que se une al entendimiento como forma y perfección suya; no está la piedra en el alma, sino su especie, como dice el Filósofo”.*<sup>8</sup>

#### F. El innatismo como tesis sobre la verdad

Husserl, al igual que Hegel, coloca la verdad como el primer trascendental, en lugar del Ser. Para él la verdad no es relativa respecto al ser, sino respecto a sí misma. Por eso, más que una teoría del conocimiento, elabora una Lógica, ya que se ocupa de segundas intenciones en el conocimiento y no de las operaciones que presentan los objetos conocidos.

El innatismo radica en el fondo de su filosofía: el yo puro acompaña a todas las vivencias y representaciones.<sup>9</sup>

La introducción del yo puro como algo que no es la vivencia, pero la acompaña siempre, puede ayudar a entender la distinción del objeto con el acto cognoscitivo. El acto u operación no se identifica con el objeto y sin embargo siempre le acompaña no como un mero estar pasivo, sino en coactualidad con el. No es parte del objeto, pero sin ese acto, sin operación, el objeto no se presentaría.

#### G. Conocimiento como proceso

Además de lo visto sobre el conocimiento mal interpretado como acto transitivo, podemos profundizar en el modo que entiende el conocimiento como un proceso. Aunque este modo de entender el proceso no es como el de Hegel –un proceso intelectual de una idea pura-, sí es un proceso que transcurre desde las asociaciones hasta la conciencia pura. “*El fenómeno de*

---

<sup>8</sup> De Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica*, I.,q.14,a 5, 2 ad 2um.

<sup>9</sup> Cfr. Pereira de Freitas, J., “E. Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa”, Ed. Magisterio Español, col. Crítica Filosófica, Madrid, 1979, p.73

*génesis asociativa es lo que domina esta esfera de predonación pasiva: está instituido sobre la síntesis de la conciencia interna del tiempo”.*<sup>10</sup>

Ahora bien, con lo anterior no quiero decir que Husserl esté en total acuerdo con la filosofía hegeliana, pues sus primeros postulados de la fenomenología no son sino una crítica al fracaso de las filosofías pasadas por la carencia de un método y por establecer teoremas no demostrados con una tendencia a construir sistemas cerrados y acabados pero divorciados a la vez de la realidad de las cosas. Sin embargo son también muchas las semejanzas en la teoría del conocimiento al partir de un filosofar libre de todo presupuesto para que sea verdadero.

*“No hay que hacer de la intelección un proceso, según el cual se constituye la forma inteligible y a continuación ésta ejerce una acción sobre el intelecto paciente que espera impacientemente. (...) la intelección es acto. (...) en la intelección no hay proceso: se entiende y se ha entendido”.*<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Ferrer Santos, Urbano, “Las Modalidades de la intencionalidad cognoscitiva”, Anuario filosófico, Vol. X, 1977, n. 2 p. 77.

<sup>11</sup> De Garay, Jesús, “Los sentidos de la forma en Aristóteles”, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 364.

## CONCLUSIONES

Como hice hincapié desde un principio, la idea de este trabajo era dar un esbozo de la formulación del conocimiento operativo intelectual a lo largo de la historia de la filosofía centrándonos en algunos autores representativos con el objetivo de aprender de la historia. Pero, como dice el Dr. Polo, hay que aprender bien, leyendo con cuidado lo sucedido, pues el filósofo no puede desentenderse de la historia de la filosofía y prescindir del pensamiento de los demás. Las distintas filosofías no son repertorios de teorías o doctrinas: hay que tener en cuenta la actitud de cada filósofo que filosofa, cuál es para él el problema central, su concepto de verdad, y tomar en cuenta las distintas filosofías que le preceden, pues unas a otras se encadenan, corrigen y en ocasiones se superan.

1. Una primera conclusión que podemos sacar de manera general, a la luz de lo que el Dr. Polo menciona en su libro “Presente y Futuro del hombre” es la diferencia entre el concepto clásico de teoría y el moderno de especulación. *“Puede parecer que no es excesivamente grande la diferencia inicial entre especulación y teoría.(...) La especulación es inteligencia congelada, cada vez más cristalina; precisamente por eso, tal vez puede reflejar mejor; pero solamente puede reflejar. La teoría es inteligencia viviente. La diferencia es, en cierto modo, inmensa.(...) La teoría es aquella versión del conocimiento según la cual su tema está en conmensuración exacta con su ejercicio. En este sentido, la teoría es la forma más alta de la operación vital, a la que Aristóteles llama praxis teléia.*<sup>1</sup> En esta descripción se resume:
  - a) Que la teoría es inteligencia viviente, lo que Aristóteles llama enérgeia. La inteligencia es acto, separado de todo, es luz

que ilumina, con posibilidad de *ser* todo sin causar nada. “*Estar separado de todo, no ser nada, la luz que puede ser todo sin causar nada. Eso es el intelecto*”.<sup>2</sup> Esto es debido a su carácter intencional. Esta intencionalidad quiere decir que el objeto conocido es distinto en naturaleza de lo real pues para poder pensarlo necesito distinguirme de lo que pienso. La diferencia entre pensar y ser es de modo: el modo como está en el conocimiento o en la realidad. “*Piense lo que piense me distingo radicalmente de lo que pienso, porque si no, no lo puedo pensar*”.<sup>3</sup>

b) Su tema es el objeto, que está en perfecta conmensuración con su ejercicio, es decir con la operación. La conmensuración entre objeto y acto es que “a tanto acto tanto objeto”, el acto no se *extiende* más allá de su objeto. El antiguo adagio tomista que dice que “el entendimiento formando entiende e entendiendo forma” es muestra de esto. Y lo formado es el objeto, que es una forma intencional. Respecto de lo real, no cabe objeto sin acto, ni acto sin objeto.

i. El objeto del entendimiento *qua* objeto es una forma, que es formada por el acto. “*Aquí cobra sentido el acierto aristotélico clave en la crítica a Platón de que las formas se dan informando la materia o se dan en el nous en un acto del nous*”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Polo, Leonardo, “Presente y Futuro del Hombre”, Rialp, Madrid, 1993, p.115-116.

<sup>2</sup> Polo, Leonardo, “La Libertad”, 34, en Yepes, Ricardo, “Fundamentos de Antropología”, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 121.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Selles, Juan Fernando, “Conocer y Amar”, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 22-23.



ii. Que el objeto se conmensure con la operación no implica que se conmensure con la realidad conocida; el objeto es un aspecto que conocemos de la realidad, tiene por tanto carácter aspectual.

c) Este modo de conocer es la forma más alta de la operación vital que posee su fin como *enérgeia*. La forma, el objeto, que es semejanza con lo real y que se forma con un acto, es uno con el intelecto. Entender el fin como *enérgeia* implica entender la simultaneidad que hay en el conocimiento, pues no podemos hablar por separado del acto de conocer (la operación) y de lo conocido (el objeto), que es siempre referencia a algo real. El objeto está presente al acto, porque el acto lo presenta. Lo real no está en presente porque está en movimiento, en el orden de la causalidad; para poder conocerlo tiene que estar en presencia como objeto.

2. Una segunda conclusión es ver cómo en algunos momentos de la historia de la filosofía se ha mal entendido el conocimiento operativo como pasivo o como acto, en concreto:

a) Ya desde la edad antigua o período ateniense (como se ha manejado en este trabajo) se concibió el conocer tanto como pasivo o especulativo, en el caso de Platón, y como acto o teoría en el caso de Aristóteles, para quien el conocer es la forma más alta de vida, la actividad por excelencia. La pasividad se introduce al dar pie al innatismo y a la confusión del conocimiento con el movimiento transitivo. El acto como

enérgica es la gran aportación de Aristóteles, explicado en el número anterior.

- b) Mas tarde en la Edad Media, concretamente en el período de la universidad de París, se entiende que se refieran a Santo Tomás como *fons doctorum* -la fuente, el recurso- del que los doctores florecieron. Bajo una fuerte influencia aristotélica Santo Tomás aporta a la teoría del conocimiento puntos que hemos tomado para este trabajo. Por ejemplo, el objeto conocido al que se refiere como la medida del conocimiento y a la vez como causado por el ser de las cosas. El objeto esta en la mente según el modo de ser de la mente: se conmensura con ella. El conocimiento es medido por la realidad pero la medida entre la que se conmensura el ente real y el veritativo no esta en la realidad, sino en la mente. El maestro Eckhart vislumbra de un modo muy claro el carácter de acto como *energeia* del conocimiento operativo, que posee intencionalmente su fin dándole al conocimiento una superioridad frente a la voluntad por la simplicidad de su operación. Esto explica en cierto modo un olvido que más adelante surge con más fuerza en la modernidad: el olvido del ente como primer trascendental, pues la verdad está por encima del ser. Así se va desdibujando que el ser de la cosa sea causa de la verdad en el entendimiento. Hegel, Husserl y luego Heidegger aceptan la verdad como primer trascendental. Aunque también hubo autores como Escoto y Ockham que negaron el objeto y aceptan la operación para captar lo real, quedándose en una visión pasivista del conocer operativo.

Además, si no hay objeto la distinción entre realidad y forma entendida carecería de sentido.

- c) En la edad moderna período de la Universidad de Berlín, tanto Kant como Hegel, que son los autores expuestos, entienden el conocimiento en sentido pasivo: como especulación. Hacen así una interpretación constitutiva del conocimiento, absolutizando la dimensión operativa del hombre.

Kant, quien atacó la Metafísica, comenzó por negar la realidad objetiva, al cuestionar la validez del conocimiento intencional y los conceptos metafísicos declarando el *noúmeno* como no conocido. Se convierte así Kant en el padre de los subjetivistas, idealistas y agnósticos, teorías que hasta la fecha afectan en buena medida a los sistemas filosóficos.

Hegel pretendió un saber absoluto, un *saberlo todo* que ni es humano ni tampoco es un adecuado modo de entender el saber divino: la culminación del conocer humano no es el Todo. Hegel construyó un gran sistema pero pronto se descubrió que era estéril, porque la única manera de que su saber fuera real consistía en que todo estuviera pensado en presente, no dejando lugar para el futuro, lo cual resulta inasequible,<sup>5</sup> identificando al ser y al conocer.

- d) Finalmente en la época contemporánea Husserl hace hecho un voto de pobreza en materia del conocimiento. Sin embargo, dice el Dr. Polo que a la inteligencia es probablemente un facultad a la que no conviene este tipo de voto ya que cualquier

---

<sup>5</sup> Falgueras Salinas, Ignacio, "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna", Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, n. 11, 1994.

disminución o falta de ejercicio de la inteligencia introduce una dificultad artificial sumamente desaconsejable.<sup>6</sup> Y aunque admite el concepto de intencionalidad, para él tiene una connotación distinta, la intencionalidad viene a ser como un efecto ó como una constitución aportada premeditadamente por el sujeto.

3. Por último, y aunque no se ha hecho una referencia exclusiva al Dr. Polo, desde la Introducción se dejó claro y, así se ha expuesto a lo largo de estas páginas, que sería él quien nos acompañaría en este trabajo. Para Polo, explican sus discípulos, Aristóteles es punto de partida, Santo Tomás su compañero de viaje metafísico y Hegel su antagonista máximo. Así, trataremos de englobar los principales puntos que detecta en estos autores y sobre los que se basa para desarrollar su teoría del conocimiento, que viene a ser el comienzo para abordar más adelante de una disciplina superior que es lo que llama Antropología trascendental.

a) Como introducción a la filosofía Polo expone el pensamiento de Aristóteles, leído desde las claves del autor. El valor de la filosofía aristotélica se centra en su descubrimiento de la *enérgeia*, de la operación intelectual. Desde esa posición se estudia el nacimiento de la filosofía griega hasta Aristóteles, el *corpus* aristotélico, y lo que Aristóteles no llegó a resolver ni a plantearse. Un panorama muy abierto para una introducción a la filosofía.

---

<sup>6</sup> Polo, Leonardo "Presente y Futuro del Hombre", Rialp, Madrid, 1993, p.115.

- b) Por parte de la finitud del conocimiento humano que es parcial, referencial y aspectual. Todas estas características le vienen de su carácter intencional. La intencionalidad es un aspecto parcial que hace referencia al objeto conocido, pero no es algo físico que posea el acto de ser. La intencionalidad no es real, aunque versa sobre lo real. Otra característica para Polo es que la intencionalidad cognoscitiva es posesiva: el acto de conocer posee el objeto conocido. Si se entiende bien el concepto de intencionalidad es fácil poder hacer la distinción ontológica entre el conocer y lo conocido.
- c) Distingue entre lo conocido y el ser que conoce: la intencionalidad es la posesión de la verdad en el conocimiento, pero el acto cognoscitivo que conoce la verdad intencionalmente es la operación de un ser inteligente. El conocimiento humano es intencional por ser operativo pero la operación de un ser cognoscente finito es obviamente distinta de lo conocida por ella.
- d) Distingue entre el acto de conocer y el objeto conocido: La distinción entre el acto de conocer y de ser es consecuencia del carácter del conocimiento; la limitación del conocimiento intencional consiste precisamente en que esa distinción es ignorada al conocer. Al conocer se establece cierta unidad entre conocer y conocido, pero una unidad restringida porque el conocer permanece distinto a lo conocido. No hay identidad ser-conocer pero hay mismidad ser-conocer. Esta unidad es sólo intencional, no real, *“En términos de acto, ser y conocer*

*son idénticos simpliciter*”,<sup>7</sup> son uno en cierto sentido pero distinto de ello. Distinto pero capaz de hacerse lo mismo con él.

- e) La simultaneidad de la operación es otro acierto en esta teoría del conocimiento. Dice el Dr. Leonardo Polo que la operación es fin porque no se ordena a otro fin. No formar el objeto para ella misma sería instrumentalizar la operación, *“el objeto no se forma para ver sino al ver.”*<sup>8</sup> Al ser simultánea, es co-actual, lo que implica la negación de la temporalidad, sin embargo, no hay que confundir la presencia con lo eterno. El objeto hace presente, el objeto conocido está en presente pero no es eterno. El acto hace presente al objeto, pero no se presenta a sí mismo; esto es precisamente lo que el Dr. Polo designa como límite mental: es el límite de la operación que no conoce su propia operatividad.
- f) Aunque a lo largo de esta tesis no se ha mencionado la noción de límite mental, es importante destacar que todo lo anterior es consecuencia de haber vislumbrado éste límite. *“El límite mental ha sido detectado en las distintas corrientes, pero se ha caído en otro reduccionismo, en la filosofía antigua cae en un escepticismo la filosofía medieval en un relativismo y la moderna en un subjetivismo. Polo se propone que junto con la afirmación del límite de la mente humana se establezca la*

---

<sup>7</sup> Polo, Curso de teoría del conocimiento, v. I, Eunsa, Pamplona, 1984, p 46.

<sup>8</sup> Selles, J.F., “Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según santo Tomás de Aquino”, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 203.

*infinitud operativa de nuestra inteligencia y con ello la posibilidad de superar y abandonar el límite.”*<sup>9</sup>

El límite no es una reducción del conocer; es un límite operativo, no constitutivo. El límite mental alude a la finitud operativa de la inteligencia, no a su finitud constitutiva que es insuperable. No consiste delimitar el límite tanto en marcar la diferencia entre ser y conocer, cuanto en darse cuenta o descubrir cómo se ignora esa diferencia al conocer. Cuando conocemos operativamente ganamos en verdad, pero nos limita el conocimiento de la realidad *qua* realidad. El límite se supera con un conocimiento superior: el habitual.

Esa limitación es la no posibilidad de conocer en el mismo acto el acto con que se conoce el objeto conocido. Éste –el acto- permanece oculto; es necesario otro acto para conocerlo. El límite de la intencionalidad es la finitud ontológica que constituye la intencionalidad que pasa desapercibida al conocer. Al conocer no se manifiesta esta distinción porque el conocimiento se ajusta a lo conocido, si el límite se mostrara no se daría ese ajuste y entonces el conocer no sería posible. La teoría del límite no es reductiva o limitativa porque al mismo tiempo admite la infinitud operativa de la inteligencia humana. La infinitud operativa de la inteligencia consiste en que “*si la inteligencia nota que no puede conocer más, ese advertir “el no conocer más” es, a su vez, un conocer, y a través del notar que “no conoce más” puede ir más allá*”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> García González, J.A., “El Pensamiento de Leonardo Polo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universitaria, n. 11, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p. 33.

<sup>10</sup> Polo, L., “Curso de Teoría del Conocimiento”, v. II, p. 206.

La aportación de Polo es precisamente desocultar esa limitación. “Y así mismo Polo incardina su investigación: “en la consideración de la operación inmanente en tanto que operación: no de su objeto, sino de la operación misma”. Si era la operación cognoscitiva lo oculto al conocer, desocultarla permite manifestar su distinción con el ser”.<sup>11</sup>

El Dr. Polo lo que propone es vencer esa ignorancia (del acto de conocer) con un incremento cognoscitivo o hábitos intelectuales y para ello habla de un intelecto agente que no sólo proporciona especies impresas sino que ilumina las operaciones: este es el incremento cognoscitivo requerido.<sup>12</sup> Este tema lo dejamos incoado como se aclaró en la Introducción.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Polo, “Presente y futuro del hombre”, p. 162 y 154, cit en García González, J.A., “El Pensamiento de Leonardo Polo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universitaria, n. 11, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p. 33.

<sup>12</sup> Polo, L., “Curso de Teoría del Conocimiento”, v. III, p. 26.

<sup>13</sup> Cfr. p. 3 in fine- 4, 1.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, RAFAEL “La noción de finalidad”, Eunsa, Pamplona, 1989.
- ARDILES, OSVALDO “Descripción Fenomenológica”, Ed. Edicol, 1ª ed., México, 1977
- ARISTÓTELES “Metafísica”, traducción García Yebra, Valentín, Ed. Gredos, Madrid, 1979.  
“De anima”, Introducción y traducción Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid, 1978.  
“Ética a Nicómaco”, versión castellana, Antonio Gómez Robledo, UNAM, 2a Ed. México, 1983.  
“Física”, fotocopias Biblioteca Universidad Panamericana, clasif. 110/A 74 f.
- AUBENQUE, PIERRE “El problema del ser en Aristóteles”, versión castellana, Vidal Peña Ed. Taurus, Madrid, 1984.
- AYLLÓN, J. RAMÓN “Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética”, Rialp, Madrid, 1998.
- BARRIO MAESTRE, JM “Los límites de la libertad: su compromiso con la realidad”, Rialp, Madrid, 1999.
- BOCHENSKI, I.M. “Los métodos actuales del pensamiento”, Rialp, Madrid, 12ª ed., 1976.
- CARDONA, CARLOS “Metafísica de la opción intelectual”, Rialp, 2a ed., Madrid, 1973.
- COPLESTON, F. “Historia de la filosofía”, T. I, II, III, VI y VII, Ed. Ariel, 5a ed. Barcelona-Caracas-México, 1980.
- CORAZÓN G., RAFAEL “Filosofía del conocimiento”, Eunsa, Pamplona, 2002.
- CORTÉS DEL MORAL, R. “El método dialéctico”, Ed. Edicol, 1ª ed., México, 1977.

- DE GARAY, JESUS      “Los sentidos de la forma en Aristóteles”, Eunsa, Pamplona, 1985.
- “La existencia cosificada”, Eunsa, Pamplona, 1981.
- DE AQUINO, TOMAS    “Summa theologia”, BAC, Madrid, 1955-1960.
- “Summa contra gentiles”, BAC, 2a Ed., Madrid, 1968.
- “In de anima”, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.
- “De Veritate”, Editio 80, revisa Taurini: Marietti, 1949, v. 1.
- “Opúsculos filosóficos selectos”, Introducción y Selección de Mauricio Beuchot, SEP, México, 1985.
- D’HONDT JACQUES    “Hegel y el hegelianismo”, Publicaciones Cruz O, S.A., 1ª ed. en español, México, 1993.
- DURING, INGEMAR    “Aristóteles”, UNAM, México, 1987.
- ECKHART, JUAN        “Tratados y sermones”, traducción e introducción Ilse M. Brugger, Barcelona, 1983.
- EINSTEIN E INFELD    “La aventura del pensamiento”, versión castellana, 6a ed., Buenos Aires, 1961.
- ESQUER, HÉCTOR     “El límite del pensamiento”, Eunsa, Pamplona, 2000.
- ECHAURI, RAÚL       “El pensamiento de Etienne Gilson”, Eunsa, Pamplona, 1980.
- FABRO, CORNELIO    “Percepción y pensamiento”, Eunsa, Pamplona, 1978.
- FERNÁNDEZ, CLEMENTE
- “Los filósofos medievales, selección de textos”, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

- FONTAN, MANUEL “El significado de lo estético. La “Crítica del Juicio” y la filosofía de Kant”, Eunsa, Pamplona, 1994.
- GARCÍA GONZÁLEZ., JUAN. A. “Teoría del conocimiento humano”, Eunsa, Pamplona, 1998.
- GARCIA MORENTE, M. “Lecciones preliminares de filosofía”, ed. Porrúa, 11a ed., México, 1985.
- GILSON, ETIENNE “El realismo metódico”, Rialp, 4a de. Madrid, 1974.  
 “La unidad de la experiencia filosófica”, Rialp, Madrid, 1960.  
 “El ser y los filósofos”, Eunsa, 2a ed., Pamplona, 1985.
- GOÑI Z., CARLOS “Tras las ideas. Compendio de Historia de la filosofía”, Eunsa, Pamplona, 1996.
- GUITTON, JEAN “Nuevo arte de pensar”, Ed. Encuentro, Madrid, 2000.  
 “Mi testamento filosófico”, Ed. Encuentro, Madrid, 1998.
- GUTHRIE, WILLIAM KC “Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles”, Ed. Fondo de Cultura Económica, 11 a ed, México, 1988.
- HEGEL, JORGE G.F. “Lecciones sobre historia de la filosofía”, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., México-Buenos Aires, 1955.  
 “Fenomenología del espíritu”, traducción Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., México 1985.

- “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”, Estudio, Intr. y Análisis: Francisco Larroyo, ed. Porrúa, 4a ed. México, 1986.
- HUSSERL, EDMUND “Investigaciones lógicas”, traducción García Morente, Manuel y Gaos, José, México, 1949, vers. castellana, Madrid, 1969.
- “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, Fondo de Cultura Económica, traducción Gaos, José, México, 2a ed., 1962.
- JAEGER, W. “Paideia”, Fondo de Cultura Económica, 5a Ed., México, 1980.
- JUAN PABLO II “Fides et ratio”, Ediciones Paulinas, 1a Ed., México, 1998.
- KANT, EMMANUEL “Crítica de la razón pura”, traducción castellana, J. del Perrojo, Ed Losada, Buenos Aires, 1961, T. I., Ed. Porrúa, 6a Ed., México, 1982.
- LACROIX, JEAN “Kant y el kantismo”, Publicaciones Cruz O, S.A., 1ª ed en español, México, 1995.
- LEWIS, CLIVES STAPLES “Una pena observada”, Ed. Anagrama, Barcelona, 1994.
- LIVI, ANTONIO “E. Gilson: El espíritu de la filosofía medieval”, col. Crítica filosófica, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1984.
- LORDA, JUAN LUIS “Antropología”, Ed. Palabra, Madrid, 1996.
- LLANO, ALEJANDRO “Gnoseología”, EUNSA, Pamplona, 1984.
- “La nueva sensibilidad”, Ed. Espasa-Calpe, Barcelona, 1988.
- MILLAN PUELLES, A. “Fundamentos de filosofía”, Rialp, Madrid, 1958.
- “Léxico filosófico”, Rialp, Madrid, 1984.

- NEWMAN, J. HENRY “Persuadido por la verdad”, Ed. Encuentro, traducción castellana Manuel Oriol, Madrid, 1995.
- PASCAL, BLAISE “Pensamientos”, Ed. Valdemar, col. El club Diógenes, Madrid, 2001.
- PEREIRA DE FREITAS, J.  
“E. Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa”, Ed. Magisterio Español, col. Crítica Filosófica, Madrid, 1979.
- PLATÓN “Opera omnia”, Ed. Aguilar, 2a ed., Madrid, 1986.
- POLO, LEONARDO “Evidencia y realidad en Descartes”, Rialp, Madrid, 1963.  
“El acceso al ser”, Eunsa, Pamplona, 1964.  
“Curso de teoría del conocimiento”, tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984.  
“Curso de teoría del conocimiento”, tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985.  
“Curso de teoría del conocimiento”, tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988.  
“Curso de teoría del conocimiento”, tomo IV, parte I, Eunsa, Pamplona, 1993.  
“Curso de teoría del conocimiento”, tomo IV, parte 2, Eunsa, Pamplona, 1996.  
“Hegel y el Poshegelianismo”, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985.  
“Presente y futuro del hombre”, Rialp, Madrid, 1993.  
“Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos”, México, Universidad Panamericana, 1993.  
“Introducción a la filosofía”, Eunsa, Pamplona, 1995.

- “Nominalismo, idealismo y realismo”, Eunsa, Pamplona, 1997.
- “Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo”, Rialp, Madrid, 1998.
- “Antropología trascendental”, tomo I, Eunsa, Pamplona, 1999.
- REALE Y DERISI “Historia del pensamiento filosófico y científico”, T. 1,2 y 3, Ed. Herder, Barcelona, 1988.
- RIERA MATUTE, A. “La articulación del conocimiento sensible en santo Tomás”, Eunsa, Pamplona, 1970.
- ROD, WOLFGANG “La dialéctica moderna”, traducción castellana Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 1977.
- ROSS, W.D. “Aristóteles”, Ed. Sudamericana, 6a Ed. Buenos Aires, 1957.
- SEGURA, ARMANDO “Logos y praxis, comentario crítico a la lógica de Hegel”, Ed. TAT, Col. universitaria de filosofía, 1988
- SELLES, JUAN F “Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según santo Tomás de Aquino”, Eunsa, Pamplona, 1995
- URDANOZ, TEÓFILO “Historia de la Filosofía, T. IV-VI, BAC, Madrid, 1975.
- V.V.A.A. “Aristóteles y Aristotélicos”, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O, S.A., México D.F., 1996.
- VERNEAUX, ROGER “Crítica de la razón pura”, ed. Magisterio Español, col. crítica filosófica, Madrid, 1978.
- “Crítica de la “Crítica de la razón pura”, Rialp, Madrid, 1978.
- WOJTYLA, KAROL “Persona y acción”, BAC, Madrid, 1982.

YEPES STROK, RICARDO

“La doctrina del acto en Aristóteles”, Eunsa, Pamplona, 1993.

“Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana”, Eunsa, Pamplona, 1996.

## ARTICULOS Y REVISTAS

- ACKRILL, J.L.                    “Aristotle’s distinction between *energeia* and *kinesis*”, New Essays on Plato and Aristotle, London, 1979.
- ALVIRA, TOMAS                “Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XII, n. 1, 1979.
- BOSCH, MAGDALENA       “Inmanencia y trascendencia en la intencionalidad”, Acta Philosophica, Pontificio Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, Vol. 6, fasc. 1, 1997, p. 101-116.
- CRUZ, JUAN                    “Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo”, en Leonardo Polo, filósofo, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XX, n. 1, 1992, p. 27-51.
- ESQUER, HÉCTOR            “Actualidad y acto”, en Leonardo Polo, filósofo, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XXV n. 1, 1992, p. 145-163.
- FRANQUET, MA. JOSÉ       “Semblanza bio-bibliográfica” en Leonardo Polo, filósofo, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XXV n. 1, 1992, p. 15-25.
- FERRER S., URBANO        “Modalidades de la Intencionalidad Cognoscitiva”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XVIII n. 2, 1985.
- FALGUERAS, IGNACIO      “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en Leonardo Polo, filósofo, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XXV n. 1, 1992, p. 55-99.



FLAMARIQUE, LOURDES

“Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano”, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

DE GARAY, JESUS

“La Identidad del acto según Aristóteles”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XVIII, n. 2, 1985,

GARCIA LOPEZ, JESÚS

“Analogía de la noción de acto”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1973, p. 142-176.

GRIJALVA, S., ROBERTO

“El Problema Crítico Contemporáneo a la Luz de Etienne Gilson”, Tesis de lic. apud, Universidad Panamericana, México, 1980.

INCIARTE, FERNANDO “Ser veritativo y ser existencial”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XIII, n. 2, 1985.

“Aristotle and the reality of time”, Acta Philosophica, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma, Vol. 4, fasc. II, 1995, p. 189-203.

INNEARITY, DANIEL

“Filosofía como arte y experiencia de la vida”, Acta Philosophica, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma, Vol. 3, fasc. II, 1994, p. 327-338.

LLANO, CARLOS

“Introducción a la crítica de la razón pura”, pro manuscrito, apud, Universidad Panamericana, México, 15-VII-1976.

“La repercusión de la filosofía en la acción directiva”, Humanismo y Empresa, Universidad

Panamericana, Departamento de filosofía práctica, México, 1994.

MAÑON G. GUILLERMO

“Una nota acerca de la “mística” del Maestro Eckhart”, TOPICOS, Revista de filosofía, Universidad Panamericana, México, n. 9, 1995, p. 9-29.

MERCADO, JUAN A. “Preconocimiento en Platón y Aristóteles”, TOPICOS, Revista de filosofía, Universidad Panamericana, México, 1992, p. 127-138.

POLO, LEONARDO “La cuestión de la esencia extramental”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. IV, 1971, p. 275-308.

“El Hombre en Nuestra Situación Actual”, Nuestro Tiempo, n. 295, Pamplona, Enero, 1979, p. 21-50.

“Lo intelectual y lo inteligible”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XV, 1982, n.2, p. 103-132.

“El Concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, v. XVIII, 1985, n. 2, p. 9-32.

“Tener y Dar, Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens”, BAC, Madrid, 1987, p. 201-230.

“Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea”, Cuaderno de Anuario Filosófico, serie universitaria, n. 5, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

“El conocimiento habitual de los primeros principios”, Cuaderno de Anuario Filosófico, serie

- universitaria, n.10, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- YARZA, IÑAKI “Sobre la Praxis Aristotélica”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, Vol. XIX, 1986, n. 1, p. 135-153.
- YEPES, RICARDO “Leonardo Polo y la historia de la filosofía”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, Vol. XXV, 1992, p. 101-124.
- V.V.A.A. “El Pensamiento de Leonardo Polo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie, n. 11, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994
- V.V.A.A. “Leonardo Polo, filósofo”, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1992, vol. XXV n. 1
- VIGO, ALEJANDRO “Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein un Zeit*”, Acta Philosophica, Pontificio Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, Vol. 6, 1997, fasc. 1, p. 137-153.