

LA INTENCIONALIDAD

Emilio Liaño

LA INTENCIONALIDAD

Emilio Liaño

© Santander, 2026. Emilio Liaño

Edición personal

Diseño de la portada: Juan Porta

Depósito legal: SA 326-2026

Las versiones digitales de esta obra, junto a otras obras del autor, están disponibles en **www.filosofarhoy.es**.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra, sea cual sea el medio, sin la aprobación por escrito del titular de los derechos.

Índice

Introducción	5
Capítulo 1: La intencionalidad en la filosofía	7
1. La intencionalidad en la filosofía clásica	7
2. La intencionalidad en la filosofía moderna.....	13
3. La intencionalidad en la filosofía contemporánea.....	19
4. La intencionalidad en Polo	29
5. La intencionalidad como remisión a imagen.....	33
Capítulo 2. El marco de la intencionalidad	37
1. El conocimiento implica la espiritualidad	37
2. Los intelectos agente y paciente aristotélicos	41
3. La cuestión del sujeto en el conocer	46
4. El yo en el conocer	49
Capítulo 3. La intencionalidad sensible	55
1. La causas físicas	56
2. Los seres inertes.....	57

3. Los seres vivos.....	58
4. La referencialidad vital del conocimiento animal	62
5. El intervalo interno y el medio externo	66
6. La centralidad de la estimativa en el conocimiento animal	70
Capítulo 4. La intencionalidad y la imaginación	73
1. La relación entre la imaginación y la intencionalidad en la historia de la filosofía	73
2. El funcionamiento orgánico de la imaginación.....	76
3. La introducción de la intencionalidad en el conocimiento sensible	86
4. El doble plano de lo neuronal y el sentido en el conocimiento	88
Capítulo 5. La intencionalidad lingüística	93
1. El estatuto imaginativo del lenguaje.....	93
2. La compensación y el lenguaje.....	97
3. La referencialidad lingüística	100
4. La suposición.....	105
Capítulo 6. La intencionalidad voluntaria	109
1. La intención voluntaria	109
2. La intencionalidad voluntaria como bien	113
3. La voluntad agente.....	118
4. El carácter curvo de la intencionalidad voluntaria	120
5. La intencionalidad voluntaria y la intencionalidad sensible.....	125
6. La voluntad y la libertad.....	130

Capítulo 7. La pluralidad intencional	139
1. La pluralidad de actos en la fenomenología de Husserl.....	139
2. La intencionalidad cognoscitiva y la voluntaria	145
3. La pluralidad de intencionalidades cognoscitivas.....	148
4. La intencionalidad de Hume.....	151
Capítulo 8. El carácter activo de la intencionalidad.....	155
1. La insuficiencia de la imaginación para dar razón de la intelectualidad.....	155
2. La superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación	167
3. La influencia de la intencionalidad en la imaginación	175
Epílogo.....	179
Bibliografía y abreviaturas	187

Introducción

La intencionalidad no es un tema nuevo en mis investigaciones. A ella le dediqué dos libros especialmente: *Las operaciones abstractivas* y *El hábito abstractivo*¹.

En esos dos libros expuse la intencionalidad desde el punto de vista de los actos cognoscitivos, es decir, desde la abstracción y desde el hábito abstractivo. Entonces dijimos que la abstracción no se puede fundamentar desde ella misma, sino que se necesita el hábito iluminativo que la conozca. Aquí fundamentar no significa que la abstracción requiera de un fundamento, que como tal no es necesario, sino que el conocimiento del elemento clave requiere de una iluminación posterior. Eso que queda iluminado posteriormente es precisamente la intencionalidad.

En la abstracción, sin embargo, aunque sea necesaria la intencionalidad, lo central es el contenido sensible que se conoce por medio de esas operaciones. Como son varios los contenidos accesibles, entonces hablé más de operaciones abstractivas que de abstracción.

Dado que la intencionalidad ha sido tratada minuciosamente en esas dos obras, algunos puntos de este libro ya habrán sido expuestos anterior-

¹ Accesibles con el resto de mis obras en la página web www.filosofarhoy.es.

mente. Mi meta, no obstante, es que cada libro se pueda entender de forma autónoma sin tener que leer otras obras anteriormente, por lo que expondré algunos puntos tratados en esos libros anteriores.

En cualquier caso, escribir nuevamente sobre la intencionalidad implica que lo dicho anteriormente no es suficiente y que conviene hacer un análisis más específico de esta importante noción filosófica. Solo como botón de muestra, decir que en este análisis también vamos a hablar de la intencionalidad voluntaria, algo que no tuvo ningún espacio en las otras dos obras. La intencionalidad cognoscitiva no ha tenido la suficiente atención ni siquiera en la filosofía clásica donde normalmente ha sido aceptada pero poniendo más énfasis en la intencionalidad voluntaria, por lo que queremos destacar el paralelismo y diferencia de ambos tipos de intencionalidad (cognoscitiva y voluntaria).

En cuanto a la estructura de esta obra, comenzaremos con un acercamiento histórico a esta noción hasta llegar a lo que nosotros proponemos. Además, se desarrollarán los elementos más importantes para poder atender directamente a la intencionalidad, y explicaremos la intencionalidad en sí misma, junto con aquello que se encuentra directamente afectado por la intencionalidad.

Capítulo 1: La intencionalidad en la filosofía

Nuestro primer objetivo es revisar lo que se ha dicho sobre la intencionalidad a lo largo de la historia. Indudablemente hay muchas investigaciones sobre esta temática, pero no queremos hacer una exposición exhaustiva, sino solo recoger las ideas que nos parecen más centrales, y que han tenido mayor uso por los grandes filósofos que han dejado más huella en la posteridad. Empezaremos por tanto en la filosofía griega.

1. La intencionalidad en la filosofía clásica

La cuestión de la intencionalidad en la filosofía griega no está del todo clara. La mayor parte de las referencias suelen apuntar a Aristóteles, ya que en Platón no se aprecia ninguna aportación directa sobre este tema.

Sin embargo, la presencia de esta noción en Aristóteles tampoco es en sí evidente, aunque se encuentren textos en los cuales uno se pueda apoyar para detectar la existencia de esta noción en sus escritos. De este parecer es Polo, quien ve en Aristóteles el origen de este concepto. “La noción de intencionalidad tiene su enclave en la filosofía de Aristóteles; en concreto, en sus observaciones acerca de los distintos modos de decir el ente. Si se

acepta esta distinción, el ente en cuanto verdadero no es estrictamente el ente en cuanto real. La conexión del ente en cuanto verdadero con el ente en cuanto real es la noción de intencionalidad. La noción de intencionalidad surge claramente desde Aristóteles como conexión entre modos de decir el ente. El ente en cuanto verdadero no es el ente en cuanto real, pero conecta con el ente en cuanto real si se parece -si es un puro parecerse- al ente en cuanto real, y éste no se parece a sí mismo”¹. Señalamos que Polo no dice que la intencionalidad se encuentre explícitamente en Aristóteles, puesto que este no designa la intencionalidad con un nombre, sino que lo deduce cuando Aristóteles habla de diversos tipos de ente, entre los cuales está el ente como verdadero distinto del ente real². Esto tiene como consecuencia que Aristóteles no describa lo que sea la intencionalidad. Solo cabe afirmar que donde Aristóteles hable de la verdad, aquello pueda ser aplicado a la intencionalidad.

Esta no explícita mención de la intencionalidad hace que otros pensadores no acepten como aristotélica la noción de intencionalidad, y la posterguen a la filosofía medieval. Por nuestra parte, no somos tan categóricos como Polo y admitimos una cierta ambigüedad que puede ser tomada hacia un lado y hacia otro. Por ello hacemos notar que Aristóteles no da una descripción de la intencionalidad. Ahora bien, Aristóteles sí que introduce otra noción muy próxima a la intencionalidad, como veremos más adelante, que es el intelecto agente.

¹ Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, Obras Completas Serie A-IV, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición, 7, 7, 210. En adelante, Polo, *CTC I*.

² Es decir, Polo no descubre una noción aristotélica que estrictamente se pueda identificar con la intencionalidad.

En cualquier caso, vemos que la intencionalidad no está especialmente desarrollada en la filosofía griega, aunque se pueda dar por descubierta en este periodo.

En la filosofía medieval encontramos un uso más extendido de esta noción donde ya se utiliza la designación de intencionalidad (*intentio* en latín). Santo Tomás distingue dos tipos de movimientos, los físicos y los espirituales:

“Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual. *La alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. *La alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían”³.

En este texto tenemos una explicación muy clara de la intencionalidad. Para empezar, hay que distinguirla del movimiento físico⁴. La inten-

³ Santo Tomás, *Suma teológica I*, BAC, Madrid 2001, 4ª edición, q. 78, a. 3, co, 716. En adelante, Santo Tomás, *Suma teológica I*.

⁴ Esta distinción de los movimientos físicos y de los actos cognoscitivos ya fue propuesta por Aristóteles. “Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos*. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Estos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto

cionalidad carece de la efectividad física y, por tanto, no modifica lo real exterior. Por otra parte, la intencionalidad requiere de la alteración física: se conoce cuando la forma de un sentido se altera. No obstante, esa alteración física no explica el conocimiento porque si no, en ese caso, toda alteración física implicaría un conocer. Para Santo Tomás, el movimiento espiritual da lugar a la ‘representación intencional de la forma sensible’. La intencionalidad acompaña al sensible conocido.

Santo Tomás, por otra parte, distingue la intencionalidad de la especie inteligible, medio a través de la cual el intelecto posible conoce:

“Esta intención, por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que pone al entendimiento en acto, y que debe de ser tenida como principio de la operación intelectual, aunque ambas sean semejanza del objeto entendido. Y de que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, sea semejanza del objeto exterior, resulta que el entendimiento forma una intención, que es semejante al objeto, porque *tal como uno es, así son sus operaciones*. Y de que la intención entendida sea semejante a un objeto, síguese que el entendimiento, formando dicha intención, conoce el objeto mismo”⁵.

En este texto destacamos la dificultad de saber qué signifique exactamente la especie inteligible, algo que ha sido criticado especialmente por los filósofos modernos, algunos de los cuales han sido contrarios a lo que

y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento”. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994, IX, 6, 1048 b 25-35, 377. En adelante, Aristóteles, *Metafísica*. Esto también podría ser considerado como un avance respecto de la intencionalidad.

⁵ Santo Tomás, *Suma contra los gentiles I: Libros 1º y 2º*, BAC, Madrid 1967, 2ª edición, I, 53, 230.

se ha llamado la doctrina de las especies cognoscitivas. No queremos entrar en esta dificultad que haría necesario aclarar otras especies como la impresa o la sensible, y nos llevaría demasiado lejos de nuestros objetivos, pero sí hacemos notar que la alusión a estos conceptos realmente no facilita la comprensión de la intencionalidad. De este último texto, no obstante, nos quedamos con lo que dice al final de que ‘la intención es semejante a un objeto, y por ella se conoce al objeto’. De aquí se puede extraer una comprensión de la intencionalidad como semejanza del objeto real. También nos fijamos en la última tesis donde Santo Tomás afirma que ‘el entendimiento conoce el objeto formando la intencionalidad’. Según esta última expresión, el conocimiento, la formación de la intencionalidad, es algo extremadamente simple.

Añadimos otro texto que hace referencia al conocimiento del propio alma:

“Y esto es lo que afirma el Filósofo en el libro III de *Sobre el alma*, a saber que el intelecto “es inteligible lo mismo que los demás inteligibles”; explicando esto afirma el Comentador que “el intelecto es entendido por medio de una intención en él, lo mismo que los demás inteligibles”; esta intención ciertamente no es otra cosa que la especie inteligible. Pero esta intención está en el intelecto como inteligible en acto, mientras que en las demás cosas no, sino como inteligible en potencia.

(...).

En consecuencia, de esa manera es patente que nuestra mente se conoce a sí misma en un cierto modo por medio de su esencia, como afirma S. Agustín, pero en otro modo también mediante una intención, es decir, por medio de una especie, como afirman el Filósofo y

el Comentador, y también en un cierto modo contemplando la inviolable verdad, como afirma S. Agustín”⁶.

Santo Tomás también utiliza la intencionalidad para explicar el conocimiento del propio alma. En este texto, por cierto en contra del anterior, Santo Tomás identifica la intención con la especie inteligible. En cualquier caso, la cuestión en juego es el conocimiento del propio alma, y Santo Tomás afirma que el conocimiento de la especie inteligible tiene que ser directo a diferencia del conocimiento de las cosas exteriores. Por último, la referencia al Comentador árabe, nos permite inferir que la doctrina de la intencionalidad también se encuentra en los filósofos árabes, algo que simplemente apuntamos.

Añadimos que Santo Tomás no hace muchas más descripciones de la intencionalidad. Es una palabra, intención o intencionalidad, que aparece en sus obras, aunque no con mucha frecuencia, teniendo en cuenta, además, que a veces la usa con el sentido voluntario del término.

Por tanto, en la filosofía de Santo Tomás, la intencionalidad es una noción más usada que descrita, pero al que da explícitamente algunos rasgos. El principal es que se da en el ámbito espiritual, no en el físico, y que se trata de una alteración, movimiento o acto; Santo Tomás no propone la intencionalidad como meramente pasiva. Además, la intencionalidad acompaña al movimiento físico de los sentidos en cuanto que captan la información del medio exterior según su propio funcionamiento. Esto permite comprender la intencionalidad como una cierta semejanza de lo real, o que la intencionalidad junto a lo sensible es parecido a lo real.

⁶ Santo Tomás, *De Veritate*, Cuestión 10. *La mente*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991, a. 8, co, 59-60. En adelante, Santo Tomás, *De Veritate* 10.

2. La intencionalidad en la filosofía moderna

La intencionalidad en la filosofía moderna sufre un grave quebranto. Normalmente no es rechazada, no se razona frente a ella, sino que simplemente es ignorada como una cuestión antigua carente de interés.

Por ejemplo, en Descartes, la intencionalidad no es considerada en sus escritos y tampoco es algo que encaje bien en su filosofía. ¿Cuál es la distinción radical en Descartes? La *res extensa* y la *res cogitans*. “Así pues, podemos tener dos nociones o ideas claras y distintas; una de una substancia creada que piensa y la otra de una substancia extensa, con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión”⁷.

¿Qué es la *res cogitans*? “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente”⁸. Descartes unifica sustancialmente lo que se entiende por pensar. “Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar”⁹. Esto no significa que luego no distinga dentro del pensamiento, por ejemplo, el conocer del querer, y otras diversas nociones, ciertamente, aunque eso sí, como modalidades de la *res cogitans*.

⁷ Descartes, R., *Los Principios de la Filosofía*, Alianza Editorial, Barcelona 2002, 1, 54, 53-54. En adelante, Descartes, *Los Principios de la Filosofía*.

⁸ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Gredos, Madrid 2011, 2, 173. En adelante, Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

⁹ Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 9, 26.

¿Dónde queda la intencionalidad dentro de la *res cogitans*? En el olvido, puesto que Descartes no le da espacio en sus escritos. Nosotros podríamos enfatizar la postura de Descartes añadiendo que la intencionalidad no logra sobresalir en la *res cogitans* y allí se ahoga y desaparece.

Hay otro aspecto de la filosofía cartesiana que tampoco va bien con la intencionalidad; es algo que tiene que ver con la duda universal. Ya sabemos que Descartes propone partir de una ignorancia total que nos fuerce a encontrar una verdad primera totalmente indubitable que sea garantía de las sucesivas verdades que se puedan ir logrando. Esta ignorancia total es fruto de dudar de todos nuestros conocimientos. ¿Y dónde encuentra Descartes la radicalidad máxima de esta duda? En dudar que las cosas que nosotros conocemos sean reales.

“Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son más que ilusiones y engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas”¹⁰.

¿Cómo afecta la duda a la intencionalidad? Segando la referencialidad de la intencionalidad a la realidad. No obstante, la duda universal no afecta totalmente de lleno a la intencionalidad porque esta apunta a las imágenes, no a la realidad física como tal. Sin embargo, la duda recorta el alcance real de la intencionalidad que queda en manos de la voluntad (de una deci-

¹⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1, 169.

sión: de querer dudar). La duda universal de Descartes desplaza la atención al contenido de lo sensible y a su existencia, quedando en un plano bastante secundario cómo se acceda a esos conocimientos.

En la filosofía moderna, a partir de Descartes, la intencionalidad desaparece del debate filosófico de manera explícita, aunque algunas cuestiones hayan tenido una fuerte incidencia en este tema.

La primera que exponemos es en torno a la filosofía de Hume. Ciertamente Hume nunca se refirió a la intencionalidad con algún término, pero sí investigó el conocimiento humano. En concreto, Hume fue bastante refractario al principio de causa y efecto, y la crítica que hizo puso en entredicho hasta la misma mecánica newtoniana.

“Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos a priori nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia”¹¹.

El ejemplo propuesto por Hume es provocador porque va en contra de algo que presumimos que es un saber de sentido común, como es el de

¹¹ Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ediciones Altaya, Barcelona 1994, 4, 1, 52. En adelante, Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*.

poder predecir el choque de dos bolas de billar de acuerdo a las direcciones de sus movimientos. Hume no niega que estos sucesos pasen como los prevemos, sino que se pregunta cómo sabemos que esto vaya a ser exactamente así en el futuro porque no ve que la naturaleza nos explique el origen de su funcionamiento. Ante esta ignorancia, Hume no ve otra razón de nuestra seguridad en este tipo de sucesos más que en la regularidad newtoniana de la naturaleza, y que esta ha sido el origen de una costumbre. “Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*”¹².

Hume, no se detiene solo en este nivel de la explicación, y trata de descubrir los mecanismos mentales que están en el origen de esta costumbre. Al final llega a la conclusión de que la exposición a una sucesión de actos repetitivos da lugar a un sentimiento, que es lo que va a denominar con el término de creencia. “Creencia es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa”¹³.

Para Hume, conocer la causalidad es adquirir un sentimiento, creencia, que da razón de lo que pasa en la naturaleza. Aunque Hume no reduzca a creencia todo el conocimiento humano, sin embargo, esto ha tenido una fuerte influencia en la filosofía por el carácter lógico y reductivo (en cuanto al conocimiento de la naturaleza) de su propuesta. De aquí podemos deducir que, Hume no rechaza tanto la intencionalidad, sino que

¹² Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 5, 1, 66.

¹³ Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 5, 2, 72.

esta, en cuanto a lo que afecta a lo real existente, se caracteriza por ser una creencia.

Esta postura de Hume tuvo una gran influencia en Kant, algo que él mismo aceptó explícitamente. Kant analizó el pensamiento para ver qué ciencias eran posibles. Para ello se detuvo en la estructura básica del conocimiento. “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*”¹⁴. Para Kant, pensar es conectar lo dado sensiblemente por la intuición con los conceptos que se encuentran en el entendimiento.

Kant postula la noción de objeto de una manera novedosa como el nexo entre lo dado sensiblemente y el entendimiento. La novedad aportada por Kant proviene de que parte, como premisa, de que no tenemos un conocimiento de la cosa real, por lo que el objeto que propone se destila de toda significación ontológica. Anteriormente, el término objeto era utilizado con más o menos frecuencia dependiendo de los filósofos, pero ese término mantenía el significado de cosa, algo que Kant eliminó en sus investigaciones. En Kant, el acceso a la realidad es donde su pensamiento se vuelve más problemático. “No podemos considerar las especiales condiciones de la sensibilidad como condiciones de posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos”¹⁵. De esta manera se contrapone la filosofía en Kant con respecto a la filosofía clásica que tenía en el acceso a la realidad como uno de sus presupuestos básicos. Esto incide en la intencionalidad,

¹⁴ Kant, I., (KrV, A19; B33) *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid 2005, 65. En adelante, Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

¹⁵ Kant, (KrV, A27; B43) *Crítica de la Razón Pura*, 72.

en cuanto que esta se queda en el lado de la filosofía clásica y desaparece del ámbito de la filosofía moderna.

Realmente, ¿este planteamiento kantiano es incompatible con la intencionalidad? No del todo, en cuanto que Kant mantiene la referencialidad del entendimiento a lo sensible. “Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo)”¹⁶. No obstante, el prejuicio crítico de Kant da un sesgo al conocimiento que es incompatible con los planteamientos clásicos de la intencionalidad.

En Kant, hay otro aspecto que perjudica a la intencionalidad todavía más. Es su consideración del conocimiento como síntesis de representaciones. “Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento. (...). Ella constituye, pues, lo primero a que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento”¹⁷. La síntesis es necesaria para unir lo heterogéneo de lo sensible y el entendimiento. El problema de la síntesis para conocer es que esta se da en el nivel de la imaginación. Esto lleva a entender la sensibilidad y el entendimiento como si ambas se trataran de representaciones. No añadimos nada más porque lo desarrollaremos más extensamente en un posterior apartado,

¹⁶ Kant, (KrV, A50; B74) *Crítica de la Razón Pura*, 92.

¹⁷ Kant, (KrV, A77-78; B103) *Crítica de la Razón Pura*, 111-112.

salvo que nosotros distinguimos la intencionalidad como una realidad diferente a lo puramente representativo.

Resumiendo, Kant, en su teoría del conocimiento, no tiene en cuenta la intencionalidad, por tanto ni la admite ni la rechaza, simplemente la ignora. Es interesante que Kant pone el foco de atención en el objeto, como parte de lo conocido. Desde este lado, la intencionalidad tiene cierta cabida. Sin embargo, el carácter sintético del pensar hace imposible la intencionalidad puesto que el pensar es comprendido como una unión de representaciones (sensible e inteligible) rebajando el pensar al nivel de la representación.

3. La intencionalidad en la filosofía contemporánea

La filosofía contemporánea es más deudora de la filosofía moderna que de la filosofía clásica pero, no obstante, la intencionalidad vuelve a estar dentro del foco de esta filosofía. “En la filosofía del siglo XX la noción de intencionalidad ha vuelto a aparecer. La reaparición de la noción de intencionalidad ha despertado a la filosofía, que estaba aletargada en la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, si el ejercicio del conocimiento no es válido respecto de la realidad, el filosofar se paraliza. Esta es la aportación de Brentano, una de las fuentes de la fenomenología”¹⁸.

En Brentano encontramos textos que se apoyan en Aristóteles para describir el conocimiento: “Por esto, dice Aristóteles en el duodécimo capítulo del segundo libro *Sobre el alma*, que el sentido recibe las formas sensibles sin materia. Explica esto comparándolo con la cera, en la cual

¹⁸ Polo, *CTC I*, 7, 7, 210.

queda impresa la figura del sello sin oro o hierro”¹⁹. La figura del sello y la cera ha tenido mucho éxito en la filosofía porque permite entender el conocimiento de una manera simbólica en donde se propone un nuevo estatuto de lo conocido distinto de lo real físico. Este estatuto es el de la objetividad, como ya estaba presente en la filosofía medieval.

“Aquí y en adelante, usamos la expresión "objetivamente" no en el sentido habitual hoy en día, sino según aquel que le daban los aristotélicos del medioevo (usando el tecnicismo escolástico *objective*). Este término nos facilita referirnos a un aspecto de la doctrina aristotélica con gran brevedad y precisión: el frío está en las cosas frías como cualidad física y, por tanto, de manera material; en los sujetos que perciben el frío, éste se encuentra como objeto, esto es, como percibido. Contrástese esto con *De Anim.*, III, 2, 425 b 25, donde Aristóteles dice que «lo sentido en acto» (αἰσθητὸν κατ' ἐνέργειαν) está en el sentido”²⁰.

De este estatuto especial de lo conocido es de donde va a surgir el término de intencionalidad, o en Brentano, el más común de la inexistencia intencional. “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente equívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo”²¹. Aclaremos que aquí la inexistencia no es un sinónimo de la nada, sino un estatuto existencial diferente

¹⁹ Brentano, F., *La psicología de Aristóteles*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 107. En adelante, Brentano, *La psicología de Aristóteles*.

²⁰ Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 107, nota 6.

²¹ Brentano, F., *Psicología*, Editorial Schapire, Buenos Aires 1951, 21.

al de la realidad física. Esta inexistencia intencional es, para Brentano, el rasgo que va a definir mejor los fenómenos psíquicos. “Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico presenta nada parecido. Por consiguiente, podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí intencionalmente un objeto”²².

Hay un aspecto interesante de Brentano sobre la intencionalidad y es que descubre como un doble modo del mismo: “Así como es seguro que un objeto que sea a la vez representado y amado (o a la vez representado y odiado) está intencionalmente en la conciencia de doble modo, es seguro que también vale lo mismo respecto a un objeto que a la vez lo representemos y reconozcamos (o a la vez lo representemos y neguemos)”²³. Aquí se habla de representar y de amar u odiar (o de afirmar o negar). La intencionalidad se desdoblaría en la representación y en otros actos como el amor, el odio, la afirmación o la negación.

Brentano insiste en el análisis de esta observación, y añade que la afirmación o la negación no está en el mismo plano de la representación. “Al presentarse el amor y el odio, aparece un tipo de oposición completamente distinto. Su oposición no es una oposición entre los objetos, pues el mismo objeto puede ser amado u odiado. Es una oposición entre las referencias al objeto. Lo cual es una señal clara de que aquí estamos ante una clase de fenómenos en los que el modo de referencia al objeto es completamente distinto que en las representaciones”²⁴. De alguna manera, Brentano intuye que el estatuto intencional de la representación es diferente al del

²² Brentano, F., *Psicología desde el punto de vista empírico*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2020, 115. En adelante, Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*.

²³ Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, 260.

²⁴ Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, 261.

amor (afirmación) u odio (negación). “Más aún, en las representaciones no hay *ninguna virtud o maldad moral ni ningún conocimiento o error*. Todo esto último es intrínsecamente extraño a las representaciones”²⁵. Brentano incluye dentro de la intencionalidad a las representaciones, y detecta, sin embargo, una diferencia importante con respecto a la afirmación o negación. Las representaciones son en sí neutras, es decir, ni buenas ni malas, y ni siquiera son como tales verdaderas o erróneas. Estos rasgos serán aportados por el amor o por la afirmación.

En Brentano, por otro lado, la clasificación de fenómenos en psíquicos y físicos le fuerza a incluir dentro del fenómeno psíquico la representación y la intencionalidad donde, desde nuestro punto de vista, se introduce una cierta confusión con respecto a la intencionalidad. Esta confusión está también presente en una clasificación que hace de las actividades anímicas:

“Pero ¿cuántas y qué clases supremas habremos de distinguir? –Vimos que en esto no hay acuerdo entre los psicólogos. Aristóteles distinguió dos clases fundamentales diversas: pensar y apetecer. Pero entre los modernos se ha hecho usual, en vez de aquella división bipartita, una tripartita: representación, sentimiento y tender (o como se prefiera denominar a los tres géneros).

Para expresar enseguida nuestra opinión, nosotros también sostenemos que hay que distinguir tres clases principales de actividades anímicas atendiendo al diverso modo de su referencia al contenido. Pero estos tres géneros no son los mismos que los que se suele establecer. A falta de expresiones más adecuadas, los designamos respectivamente con los términos «*representación*», «*juicio*» y «*emoción*», «*interés*» o «*amor*»²⁶.

²⁵ Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, 261.

²⁶ Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, 237.

Brentano propone tres tipos de actividades anímicas donde incluye la representación junto con el juicio y el amor. De esta manera se pone al mismo nivel lo representativo con lo intencional aportado por los actos. Sin embargo, de esta problemática hablaremos más adelante cuando expongamos nuestra propia versión de la intencionalidad.

Otro filósofo contemporáneo que acepta la intencionalidad es Husserl, pensador que tuvo una dependencia con Brentano precisamente en este mismo tema. “Con todo y el gran respeto y gratitud con que recuerdo a mi genial maestro, y con cuanto veo en la conversión del concepto escolástico de intencionalidad en el concepto descriptivo fundamental de la psicología un gran descubrimiento mediante el cual, y sólo mediante el cual, ha sido posible la fenomenología, con todo esto hay que distinguir esencialmente ya entre la psicología pura en mi sentido, contenido implícitamente en la fenomenología trascendental, y la psicología de Brentano”²⁷. Husserl no tiene complejo en admitir la noción escolástica de intencionalidad, aunque avisando que con una perspectiva algo diferente a la que propone Brentano.

Husserl le da tanta importancia a la intencionalidad, que llega a vincularla esencialmente a la fenomenología, método filosófico del que es autor: “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa en efecto la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos”²⁸. Luego, sin embargo, al desarrollar Husserl la fenomenología, la intencionalidad no va a ser un término que

²⁷ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económico, México 1962, 2ª edición, IV, 6, 388.

²⁸ *Ibidem.*, IV, 3, 146, 348.

aparezca apenas en sus explicaciones, aunque sea indudable que haya unas implicaciones directas de la intencionalidad en la fenomenología.

Sin adentrarnos en la fenomenología, algo que nos llevaría demasiado lejos de nuestra ruta, presentamos un texto en el que Husserl da una descripción de la intencionalidad: “Un primer concepto de contenido intencional no necesita de prolijas preparaciones. Conciérne al objeto intencional; por ejemplo, cuando nos representamos una casa, es esta misma casa. Ya hemos expuesto cómo el objeto intencional no entra en general en el contenido real del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él”²⁹. Efectivamente, las descripciones fenomenológicas se atienen a lo inmediato, evitando interferencias que oscurezcan lo conocido.

Otro punto que aporta Husserl respecto a esta cuestión son los modos intencionales. “Afirmamos que todo objeto intencional es conocido en «modos intencionales» variados. Afirmamos que la conciencia como «vivencia intencional» tiene contenidos intencionales variados. Ya sea que el objeto de conciencia esté conscientemente determinado o indeterminado, ya sea atendido o no atendido, ya sea con claridad o con más o menos claridad, ya sea intuitivamente o de forma vacía y no intuitiva, ya sea conocido o extraño”³⁰. Esta variedad de modos intencionales ya estaba presente en Brentano quien distinguía que lo conocido podía ser afirmado o negado, mientras que la representación era neutra. Husserl afirma que el objeto de conciencia puede ser atendido o no, o ser claro u oscuro. Para nosotros, la cuestión de la atención es una clara referencia a la intencionalidad como se ve en este otro texto: “En general, la *atención es una tendencia*

²⁹ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2, Alianza Editorial, Madrid 1999, V, 2, 17, 513. En adelante, Husserl, *Investigaciones lógicas* 2.

³⁰ Husserl, E., *Las conferencias de Londres*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, II, 48. En adelante, Husserl, *Las conferencias de Londres*.

del yo hacia el objeto intencional, hacia la unidad que continuamente “aparece” en el cambio de modo del dato; (...)”³¹. No obstante, en estos dos textos advertimos algo de confusión al afirmar que la atención se pone sobre el objeto intencional, cuando la atención es ya, para nosotros, la intencionalidad o, de otra manera, que atendemos desde la intencionalidad.

Proponemos otro texto en el que Husserl es más cercano a nuestra propuesta: “El término de intención presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse, sin violencia y de un modo comprensible para todos, como un apuntar teórico o práctico”³². Aquí queda más patente la distinción de la intencionalidad respecto a la imagen a la que apunta, con el añadido de que caben diversos actos intencionales que remiten de manera diversa a una misma imagen. Con esto no queremos decir que esta sea la posición última de Husserl sobre la intencionalidad, puesto que tiene muchas descripciones diversas que no compatibilizan del todo bien con el último texto propuesto. A modo de ejemplo, y en continuidad con Brentano, vemos que Husserl también plantea una relación directa de la intencionalidad con la representación. “Una segunda definición de los fenómenos psíquicos, para nosotros valiosa es formulada por Brentano diciendo «que, o son representaciones, o descansan en representaciones». «Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado». Por representación no se entiende, naturalmente, en esta definición el contenido (objeto) representado, sino el acto de representárselo”³³. Para nosotros, la comprensión de la in-

³¹ Husserl, E., *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980, I, 1, 17, 87. En adelante, Husserl, *Experiencia y juicio*.

³² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 13, 499.

³³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 10, 493.

tencionalidad como representación es un defecto que lastra la intencionalidad en los filósofos posteriores a Kant, y del que Husserl no se libra.

Otro autor contemporáneo que admite la intencionalidad es Heidegger. Su continuidad con Husserl y Brentano en este tema es innegable. “Husserl, influido por Brentano, fue quien, por primera vez, esclareció, en las *Investigaciones lógicas*, la esencia de la intencionalidad y profundizó su aclaración en las *Ideas*. Sin embargo, hay que decir que este misterioso fenómeno de la intencionalidad está muy lejos de haber sido comprendido filosóficamente de manera suficiente”³⁴.

A modo de ejemplo de esta continuidad, tenemos este texto muy próximo a Brentano. “El carácter fundamental de lo psíquico es la intencionalidad: con ello queda dicho que lo psíquico en sí mismo es algo así como una relación de lo real con lo ideal, si es que por una vez queremos admitir esta formulación”³⁵. Por otro lado, también encontramos una comprensión clásica de la intencionalidad en este otro texto: “(...), puede esclarecerse, inicialmente, el concepto de la intencionalidad de la siguiente forma: todo comportamiento es un comportarse respecto-de, la percepción es percepción-de. En sentido estricto, designamos este comportamiento respecto-de como el *intendere* o como la *intentio*. Todo comportamiento respecto-de y todo estar dirigido-a tiene su específico *qué respecto del que se comporta* y su *qué hacia el que está dirigido*”³⁶. Heidegger describe la intencionalidad con la proposición ‘de’ en ‘percepción de’ o ‘respecto de’, o la

³⁴ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 1ª, 1, 9 b), 87 (EO 81). En adelante, Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

³⁵ Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2004, 86.

³⁶ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 87-88 (EO 81-82).

más clásica de *intendere* que podemos traducir como tender hacia. En cualquier caso, esto es algo que ya hemos visto en otros autores.

Una de las cuestiones que afronta Heidegger respecto de la intencionalidad es su carácter relacional. “El resultado de la clarificación anterior fue que la intencionalidad no era una relación objetiva subsistente entre dos entes subsistentes, sino que era, en tanto que carácter de relación del comportarse, una determinación del sujeto. Los comportamientos son del yo. Se les suele denominar también vivencias del sujeto. Las vivencias son intencionales y pertenecen, por ello, al yo, o, como se dice de forma erudita, son inmanentes al sujeto, pertenecen a la esfera subjetiva”³⁷. Como realidad relacional, hay que tratar de determinar cuáles sean los términos de dicha relación. “El percibir, como algo intencional, cae en tan poca medida en una esfera subjetiva que, en el momento en que comenzamos a hablar de semejante esfera, el percibir la trasciende. (...). El ser-percibido es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido y, sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al *Dasein* y a su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo”³⁸. Heidegger declara esta relación del percibir con la cosa como misteriosa ya que pertenece al objeto, pero no es objetivo y pertenece al *Dasein*, pero no es subjetivo. Esto lo explica con más detalle en este otro texto:

“Lo designado con percepción es un fenómeno cuya estructura está determinada mediante la intencionalidad. La intencionalidad, el referirse a algo, parece ser a simple vista algo trivial. Mas el fenómeno se muestra como algo enigmático tan pronto como reconocemos con claridad que la correcta comprensión de esta estructura ha de evitar

³⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 91 (EO 86).

³⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 c), 99 (EO 97).

dos tergiversaciones corrientes que ni siquiera han sido superadas por la fenomenología (una errada objetivación y una errada subjetivación). La intencionalidad no es una relación subsistente entre un sujeto subsistente y un objeto subsistente, sino una constitución que constituye el carácter de relación del comportamiento del sujeto como tal. En tanto que estructura del comportamiento del sujeto, no es algo inmanente al sujeto, que necesitase posteriormente de una transcendencia, sino la transcendencia y, de este modo, pertenece a la índole esencial del ente que se comporta intencionalmente. La intencionalidad no es algo objetivo ni algo subjetivo en el sentido tradicional”³⁹.

Heidegger se separa de una comprensión clásica de la intencionalidad y así evita también su cosificación (que sea una relación subsistente). En cualquier caso, la intencionalidad está radicada en el sujeto de tal manera que en Heidegger tiene un papel más esencial que en la filosofía clásica. “Partiendo del concepto de sujeto, no se puede decidir nada sobre la intencionalidad porque la intencionalidad es la estructura esencial, aunque no la más original, del sujeto mismo”⁴⁰.

En Heidegger, la intencionalidad deviene más un concepto antropológico que cognoscitivo. “Lo resplandeciente está en el “Ahí” [*im* “Da”] antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez para la circunspección. “Abrir” [“*Erschließen*”] y “aperturidad” [“*Erschlossenheit*”] son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de “dejar abierto” - “estado de lo que queda abier-

³⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 21 b), 373 (EO 445-446).

⁴⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 95 (EO 92).

to”⁴¹. La apertura, o el estar abierto es otro de los rasgos definitorios del *Dasein*. “A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece esencialmente la *apertura en general*. Ésta abarca el todo de aquella estructura de ser que ha sido explicitada por medio del fenómeno del cuidado. Al cuidado le pertenece no sólo el estar-en-el-mundo, sino también el estar en medio de los entes intramundanos. Cooriginario con el ser del *Dasein* y su apertura es el estar al descubierto de los entes intramundanos”⁴².

Es indudable la conexión de la apertura con el conocer: “La conciencia da a entender “algo”, la conciencia *abre*. De esta caracterización formal surge la indicación de remitir este fenómeno a la *apertura* del *Dasein*”⁴³. Con esto añadimos otro rasgo definitorio de la intencionalidad que es la apertura, en el cual comprobamos que aunque Heidegger diga que la intencionalidad no sea subjetiva, no quiere decir tanto que le sea ajena al sujeto, sino que no debe ser entendida como algo extrínseca al sujeto que, de modo externo, se relacione con el sujeto. Para Heidegger, la intencionalidad (la apertura) está en la misma esencia del sujeto (*Dasein*).

4. La intencionalidad en Polo

La intencionalidad es una noción que Polo toma de la filosofía clásica y que la renueva para situarla en el centro del conocimiento objetivo. Podemos decir que en Polo la intencionalidad adquiere una mayor importancia que en la filosofía previa. Realmente le da un mayor alcance que en la filosofía clásica y rectifica algunos de los rasgos que tiene la intencionali-

⁴¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, 16, 102 (EN 75). En adelante, Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁴² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 44, b), 241 (EN 221).

⁴³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 54, 289 (EN 269).

dad en la filosofía contemporánea, tal como la hemos expuesto en el apartado anterior.

Para empezar, Polo suscribe la tesis clásica que admite una realidad espiritual superior a lo sensible. Además, Polo aceptaría esta afirmación que Brentano propone desde Aristóteles: “Hemos de partir de la consideración de los actos y los objetos, de modo que, si encontramos en nosotros un acto cognoscitivo que no coincida con ninguno de los objetos cognoscitivos propios de los sentidos, entonces se seguirá de ello que poseemos también una facultad anímica capaz de aprehender formas distintas de los sentidos”⁴⁴.

Polo propone un nuevo método filosófico en torno a lo que llama el límite mental. No vamos a explicar este método que nos llevaría demasiado lejos, pero podemos decir muy brevemente que sostiene que el conocimiento operativo no sirve para conocer el ser como tal y, por tanto, debe ser abandonado para ser capaz de alcanzar esta temática.

Pronto se dio cuenta de que su propuesta no era entendida en los medios filosóficos cercanos en los que había expuesto sus ideas. Eso le llevó a investigar y desarrollar una teoría del conocimiento que facilitara la transmisión de estos temas. Esto desembocó en la publicación de una teoría del conocimiento en cuatro tomos donde expone, de forma axiomática, cómo es el conocer con un grado de desarrollo muy notable.

Polo parte de que el conocimiento solo se da en acto; este es el primer axioma que regula el resto de la teoría del conocimiento. Luego añade que no hay un solo acto de conocer, o que el conocimiento no es homogéneo. La diversidad de actos cognoscitivos requiere una investigación específica de cada uno de ellos. Esto, de algún modo, está recogido por Brentano a

⁴⁴ Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 149.

nivel sensible: “Puesto que las potencias se diferencian cuando sus actos son distintos y los actos se distinguen en virtud de sus objetos, para determinar la diferencia específica y la peculiaridad propia de cada una de las facultades sensitivas, habremos de considerar las diferencias entre tales objetos”⁴⁵. Y de una manera más general, por Santo Tomás: “Además, las potencias se diversifican por los actos, y los actos por los objetos”⁴⁶.

Para Polo, los actos se distinguen por sus objetos, y el objeto de un acto es intencional. De aquí debemos entender que cuando Polo habla de un objeto cognoscitivo no se está refiriendo a un ente u objeto real, sino a lo conocido por dicho acto. Esto es lo que anteriormente Brentano llamó la inexistencia intencional, o que en la filosofía clásica tomó el nombre de ser intencional para distinguirlo del ser real de lo físico.

Ahora bien, ¿cómo describe Polo la intencionalidad? Como remitir. “La intencionalidad cognoscitiva es la remisión según la cual se conoce, y ello importa tanto al acto como a lo conocido: *simul*. Esa remisión no es un mensajero que entrega su informe al final; la remisión es la configuración misma que llamamos objeto”⁴⁷. Otra descripción parecida sería la de tender a. “Intencionalidad en latín se dice *intentio*. *Intentio* viene de *intendere*, una palabra compuesta de dos: *In-tendere*. Ese *in* es un acusativo direccional y por eso la palabra puede leerse así: *tendere-in*. La intencionalidad sería el tender a”⁴⁸. Para mí estas son las expresiones polianas que me-

⁴⁵ Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 108-109.

⁴⁶ Santo Tomás, *De Veritate*, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991, a. 1, ad 7, 27. Tesis que repite en esta misma obra, al menos otras 3 veces más: Cfr. *Ibidem.*, a. 2, ad 5, 41; co 44; co 45. En adelante, Santo Tomás, *De Veritate* 15.

⁴⁷ Polo, *CTC I*, 4, 2, 120.

⁴⁸ Polo, *CTC I*, 5, 1, 143.

jor describen la intencionalidad, las cuales, por otra parte, ya fueron usadas anteriormente.

Polo hace más aproximaciones para tratar de entender mejor la intencionalidad, pero no nos parece que ayuden a esclarecer el tema. La mayor dificultad que trata de evitar es una comprensión de la intencionalidad al modo de una copia de la realidad, algo, que a su juicio, es un error de la filosofía tardomedieval y moderna. El problema es que todas esas aproximaciones dejan un poco de lado estas dos descripciones que nosotros hemos destacado.

En Polo también podemos resaltar unos caracteres que él adscribe a la presencia mental, la cual viene a ser la iluminación del acto cognoscitivo. Esta presencia mental se caracteriza por un rasgo que es la constancia mental, que significa que cuando conocemos, es como si el tiempo se detuviera; más estrictamente podemos decir que la presencia se hace al margen del tiempo físico y del imaginativo. Este rasgo es de gran importancia porque le añade consistencia a lo conocido, lo sustenta haciendo las veces de su fundamento. Por otra parte, Polo hace una descripción muy precisa de la presencia mental por medio de las notas ‘ya, hay, inmediato y abierto’. “Si estas cuatro palabras que describen la objetualidad se reúnen en una fórmula lingüística (lo que no ofrece inconvenientes después de la descripción), se puede decir que el objeto es «lo que hay ya inmediatamente abierto», y, además, como una pluralidad”⁴⁹. Estas notas que Polo adscribe a la presencia mental, nosotros decimos que también pueden ser usadas para describir la intencionalidad.

⁴⁹ Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición, 5, 3, 99-100. En adelante, Polo, *CTC II*.

Polo, ya vimos antes, también afirma que el objeto es intencional. Esto debe ser entendido en el contexto de que todo acto cognoscitivo incluye su objeto, y este es intencional. Por tanto, en Polo la intencionalidad está en el lado del objeto, no en el del acto.

5. La intencionalidad como remisión a imagen

Con todo esto, ya podemos proponer nuestra comprensión de la intencionalidad que continúa lo ya establecido por la filosofía clásica, e incluso la contemporánea, con las correcciones aportadas por Polo.

Por nuestra parte, pensamos que la intencionalidad se puede caracterizar según la descripción de la ‘remisión’, o del ‘tender a’ como vimos en Polo. Ahora bien, ¿a qué remite la intencionalidad? A la imagen sensible, ya sea externa o interna. Esto Polo no lo dice expresamente porque entiende que el objeto es intencional, donde el objeto incluye la intencionalidad y el contenido o imagen. Sin embargo, añadimos que este remitir a la imagen no es algo que no se haya dicho anteriormente. “Por esto continúa Aristóteles: «He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen»”⁵⁰, como bien recoge Brentano. De hecho, sigue: “¿De qué manera debemos pensar esta dependencia del entendimiento respecto de las imágenes? Aristóteles responde a esto diciendo que el entendimiento se comporta en relación a las imágenes como el sentido frente a las cosas sensibles exteriores. El sentido recibe sus imágenes dirigiéndose a los objetos exteriores, mientras que el entendimiento capta sus ideas al mirar –por así decir– las imágenes. (...). La parte sensitiva, en la cual están las

⁵⁰ Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 192, nota 102.

imágenes, obra sobre el entendimiento y gracias a ella éste se vuelve pensante”⁵¹. Descripción que nos parece bastante acertada.

Por nuestra remisión directa de la intencionalidad con respecto a la imagen, hay una diferencia importante entre nuestra propuesta y la de Polo, y con respecto a otros muchos planteamientos, la cual se cifra en que para nosotros todo conocimiento es, como tal, intelectual. Aquí, por supuesto, nos estamos refiriendo al conocimiento humano, no al animal donde no se da la intencionalidad espiritual. Por ello, nosotros afirmamos que la primera operación cognoscitiva intelectual es la sensible, y por ello he llamado a todas las operaciones sensibles con el nombre de abstractivas. Como Brentano sigue diciendo de Aristóteles: “«Los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia»”⁵².

No es nuestra postura idéntica a la de Aristóteles pues este distingue el conocimiento sensible del intelectual, mientras nosotros afirmamos que el conocimiento sensible en el hombre es de por sí intelectual.

¿Qué es para nosotros la intencionalidad? La apertura de la imagen, utilizando ahora la terminología de Heidegger más usada en la filosofía reciente. ¿Hay diferencias entre abrir, remitir o tender a? Realmente no.

⁵¹ Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 192.

⁵² Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 227, nota 177. Cita de Aristóteles, *De Anim.*, III, 8, 432 a 4.

¿Qué es lo abierto? La imagen. ¿A qué se remite? A la imagen. Polo utiliza el término abierto, sobre todo, cuando se refiere a la presencia mental.

Nuestra propuesta incluye que es posible separar la intencionalidad de la imagen, lo cual permite poder hablar de la intencionalidad con total nitidez. Esto hace, además, que el famoso problema del paso entre lo espiritual y lo sensible que ha torturado la filosofía en los últimos siglos, ahora sea resuelto directamente en la intencionalidad. El problema, realmente insoluble, surge cuando se ignora la intencionalidad y se buscan puentes que, desde esa ignorancia, ya no pueden ser encontrados. Añadimos otras palabras de Brentano que ve resuelto este problema en Aristóteles: “¡Cuántas artificiosas teorías no habrán sido inventadas para sustituir el auténtico nexo causal entre lo sensible y lo espiritual! ¡Qué sencilla y luminosa resulta, por el contrario, la suposición de nuestro filósofo, cuya mirada penetrante, adquirida al contemplar el pensar humano y el conjunto del modo de obrar y del orden naturales, lo ha sabido proteger de todas las extravagancias de esa clase! Él reconoce la gran diferencia entre el conocimiento sensible y el espiritual, pero no por ello se siente obligado a negar su dependencia mutua”⁵³.

⁵³ Brentano, *La psicología de Aristóteles*, 297.

Capítulo 2. El marco de la intencionalidad

En este capítulo vamos a exponer la noción clave para entender la intencionalidad que es el intelecto agente, y algunas cuestiones que rodean esta importante noción.

1. El conocimiento implica la espiritualidad

Lo primero de lo que vamos a hablar es de la espiritualidad. Es frecuente darla por supuesto, por lo que pudiera parecer que tiene poco peso en la filosofía, siendo cierto, sin embargo, lo contrario, es decir, que suele ser admitida por la mayor parte de los filósofos.

La espiritualidad ya se plantea abiertamente con Sócrates, en la noche anterior a la que va a ser ejecutado, donde sus discípulos le proponen huir, algo que Sócrates no acepta por la verdad que siempre ha defendido y enseñado. Estos momentos tan dramáticos son recogidos por Platón en el diálogo *Fedón*. Platón sostiene que la realidad del alma es diferente y superior al cuerpo. Ciertamente es difícil entender cómo sea el alma, pero para Platón esta existe. “Quedó dicho, en efecto, que nuestra alma existe incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como existe la realidad que tiene el

apelativo de «lo que es»¹, y esta es inmortal a diferencia del cuerpo. “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal”².

Por su parte, Aristóteles también acepta la realidad del alma como distinta al cuerpo. “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias”³. Aristóteles añade que no hay mezcla entre el alma intelectual y el cuerpo: “Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente”⁴. Y, por tanto, Aristóteles también defiende que el alma es separable del cuerpo: “Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia”⁵.

Posteriormente, la influencia del cristianismo sobre la filosofía va a promover con más fuerza no solo la idea del alma que anima el cuerpo, sino también su espiritualidad en el caso del hombre. Además esta espiritualidad debe ser entendida según la semejanza que el hombre tiene con Dios. En la Revelación cristiana Dios es previo y creador del universo. Esto

¹ Platón, *Fedón*, Gredos, Madrid 1988, 92 d.

² *Ibidem.*, 245 c.

³ Aristóteles, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1978, III, 5, 430 a 10-15, 234. En adelante, Aristóteles, *Acerca del alma*.

⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429 a 20-30, 230-231.

⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429 b 20-25, 232.

implica una comprensión de Dios no materialista. El cristianismo introduce en la filosofía no solo la necesidad y superioridad del alma sobre el cuerpo, sino que lo intelectual, lo espiritual del hombre, es más parecido a Dios que a la materia. Esto supuso una importante ayuda a la filosofía quien llegaba en los griegos a una consideración del alma como guiador del cuerpo y capaz de razonar, y como tal, diferente del cuerpo.

En la filosofía, esta aportación del cristianismo se puede percibir como algo ajeno a la propia filosofía. Ciertamente se trata de una aportación desde la fe, pero una vez recibida se puede reflexionar sobre ella desde la fe y también desde otras instancias como puede ser la filosofía. Desde luego, la filosofía medieval asumió esta espiritualidad como si hubiera sido un dato más de la experiencia, pues era algo que estaba dentro de la mentalidad de la mayor parte de la gente donde esta filosofía floreció.

Con esto no queremos decir que llegar a un Dios espiritual, creador y distinto a lo creado sea algo exclusivo de la fe. Se puede llegar también desde la razón, pero no podemos decir que Aristóteles haya tenido esta concepción de Dios. Para Aristóteles, Dios es el ente cuya actividad es contemplar su propia esencia. Esta actividad del Dios aristotélico es perfectamente compatible con el Dios cristiano, pero el Dios aristotélico es un Dios inmóvil que es causa del movimiento del cosmos. Esta segunda acepción es algo ambigua y admite una interpretación que puede caer en el lado del panteísmo.

Con la modernidad, Descartes va a introducir un sesgo importante en la espiritualidad. Lo primero es que lo da como algo hecho e independiente de la fe, es decir, una verdad propia de la filosofía. Lo segundo es que va a interpretar el espíritu como *res cogitans*. ¿Qué es la cosa pensante? Todo lo que caiga en este lado, como puede ser imaginar, pensar, desear o querer. Cualquier cosa que se sitúe en la esfera de la interioridad puede ser

incluida en la *res cogitans*. Es indudable el sesgo intelectual que toma en Descartes la realidad espiritual. En este paso se pierden los dos sentidos del espíritu que hasta ahora se tenían como indiscutibles en la filosofía: la noción aristotélica de espíritu como alma y la comprensión del espíritu como semejante a Dios que aportó el cristianismo.

La *res cogitans* viene a ser ahora una noción clara y distinta, que no tiene nada que ver con la oscuridad de la noción de alma humana que nadie ha visto. De este modo el espíritu se cosifica, pasa a ser una cosa o realidad diferente a lo material. De hecho, más que una cosa, en filosofía pasa a ser una idea diferente de la idea de lo material. El problema de esta caracterización es que parece que está hablando de lo mismo que la filosofía clásica y, sin embargo, pierde, sobre todo, la importante noción de alma que, por otra parte, no es una noción puramente espiritual pues también está presente en cualquiera de los seres vivos.

Posteriormente, la noción de espíritu va a ser reintroducida en la filosofía como, por ejemplo, en Hegel, pero con unos rasgos un tanto diferentes a los de la filosofía clásica.

En cualquier caso, en la filosofía en general, lo más extendido es la aceptación del espíritu, ya sea reflexionando sobre ella o ya sea como un supuesto básico de la filosofía que se desarrolle. ¿Qué sería una filosofía que niegue la espiritualidad? Una filosofía que desembocaría en el monismo, es decir, en una visión unitaria de la realidad que solo admite la materia, o también, que solo admite el espíritu.

Los monismos como tales son posturas filosóficas que han sido más minoritarias a lo largo de la historia. Ahora bien, nos podemos preguntar: ¿Qué pasa con los monismos inmateriales? ¿Acaso estos no afirman el espíritu? Sí, pero solo afirman lo espiritual negando en cambio la realidad ma-

terial. El espíritu de la filosofía clásica es afirmado, sin embargo, en contraposición de la materialidad de la realidad cósmica, la cual no es negada. Los monismos espirituales, por otra parte, son menos frecuentes que los monismos materiales.

Los monismos materiales parten del hecho de que todo lo sensible es realidad material, y de que lo no sensible no podemos decir qué es lo que sea. Es indudable su fuerza que se basa en que todo conocimiento se inicia en lo sensible como afirmaba Aristóteles. Sin embargo, tiene su debilidad en que todos tenemos una experiencia fuerte de nuestra interioridad y de tantas actividades propias que no pueden ser descritas como cosas puramente materiales. De hecho, los monismos, especialmente los materiales, tienen muchos problemas para crear un desarrollo teórico o filosófico de la realidad. Por ello, o afirman un conocimiento muy limitado del hombre (solo lo material), o son una derivación de un planteamiento previo como es el caso del marxismo que bebe de sus fuentes en el hegelianismo.

En cualquier caso, nosotros estamos conformes con la noción de espíritu tal como lo planteó Aristóteles y también como fue entendida en la filosofía medieval. No digo que la idea cartesiana de *res cogitans* sea totalmente equivocada, pero como idea general no tiene un especial valor filosófico, salvo que admite la realidad espiritual.

2. Los intelectos agente y paciente aristotélicos

Las nociones de intelecto agente y paciente son claramente aristotélicas quien los propone explícitamente:

“Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio,

el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia”⁶.

Aristóteles admite que existen dos tipos de realidades, las materiales más visibles que casi nadie rechaza y las espirituales que son las que tienen que ver directamente con el conocimiento. Aristóteles además postula que en la realidad espiritual hay dos planos, el activo y el pasivo, a semejanza de lo que ocurre en la realidad material. Podemos decir que en Aristóteles, el intelecto agente y el paciente son nociones postuladas. Es evidente que estas nociones no pueden ser conocidas por los sentidos, y la falta de constatación empírica obliga a ‘deducir’ estos intelectos por medio de la analogía.

Antes de continuar, haremos una advertencia terminológica. Nosotros utilizamos el término agente y el paciente para referirnos a estos dos tipos de intelecto. Con respecto al intelecto agente, no hay muchas dudas ya que en griego Aristóteles usa los términos *nous poietikos*, que luego fueron traducidos al latín como *intellectus agens*, y de ahí a la denominación castellana de la que es prácticamente una transliteración fonética del latín. Sin embargo, no pasa lo mismo con el intelecto paciente. Aristóteles usa el término *nous pathetikos*, que puede ser traducido al castellano como intelecto paciente. En la filosofía medieval, sin embargo, no se usa este térmi-

⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 5, 430 a 10-25, 234.

no y, es más, se utilizan varios términos que no tienen un significado sinónimo. A modo de ejemplo, Santo Tomás en la *Suma teológica* dice: “Más aún. Como consta en III *De Anima*, lo propio del entendimiento posible es recibir; lo propio del entendimiento agente, iluminar”⁷. Vemos que Santo Tomás hace referencia al texto aristotélico que hemos presentado más arriba. El término latino que utiliza Santo Tomás es el de *possibilis*, muy próximo a su traducción al castellano. Sin embargo, en otros lugares también usa otro término que es el de pasivo. “Algunos llaman *entendimiento pasivo* al apetito sensitivo en el que residen las pasiones del alma. En I *Ethic.* también es llamado *racional por participación*, porque *obedece a la razón*. Otros llaman entendimiento pasivo a la facultad cogitativa, llamada también *razón particular*. En ambos casos, pasivo puede ser tomado en los dos sentidos de padecer, por cuanto dicho entendimiento es acto de algún órgano corporal”⁸. Este término sería realmente sinónimo del que nosotros hemos usado como paciente, pero no se refiere al intelecto paciente aristotélico, sino que tiene un uso diverso relacionado con el conocimiento sensible.

Esta concepción del intelecto se puede complicar más como también vemos en Santo Tomás: “Esta misma distinción se puede encontrar en los filósofos, los cuales, a veces, mencionan cuatro entendimientos: *El agente, el posible, el habitual y el consumado*. De éstos, el *agente* y el *posible* son potencias distintas, ya que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la potencia pasiva. Por su parte, los otros tres, se distinguen en conformidad con el entendimiento posible en sus tres estados: En potencia, y entonces es llamado entendimiento posible; en acto primero, es la ciencia, y entonces es llamado entendimiento habitual; otras, en acto segundo, es el pensar, y por eso es llamado entendimiento en acto o entendi-

⁷ Santo Tomás, *Suma teológica* I, q. 54, a. 5, sc 2, 526.

⁸ Santo Tomás, *Suma teológica* I, q. 79, a. 3, ad 2, 723-724.

miento consumado”⁹. No obstante, Santo Tomás se suele centrar en los entendimientos agente y posible. Por nuestra parte, preferimos usar los términos intelecto agente y paciente para estas nociones aristotélicas.

Es indudable que el intelecto agente y paciente provienen de Aristóteles, y que Santo Tomás los acepta plenamente tal como Aristóteles los propone. “Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto por un ser en acto, es decir, por el entendimiento agente, (...)”¹⁰. En principio, ambos intelectos parecen muy sólidos según el razonamiento de Aristóteles, pero pienso que la doctrina del intelecto mejora si nos quedamos exclusivamente con el intelecto agente.

¿Qué hace el intelecto paciente? Inteligir los inteligibles proporcionados por el intelecto agente. “(...), y en consonancia con esto estableció en nuestra alma el entendimiento posible, cuya función es recibir las formas abstraídas de las realidades sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del intelecto agente, la cual luz del entendimiento agente proviene en el alma, como de su primer origen, de las sustancias separadas y sobre todo de Dios”¹¹. Su función es pasiva como bien reconoce Santo Tomás, quien al hablar del entendimiento, dice: “En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto, puede ser llamado paciente, incluso cuando alcanza una perfección. En este sentido es pasivo nuestro entendimiento”¹². A lo que después añade: “Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a lo inteligible, y que Aristóteles llama *entendimiento posible*, no es pasivo más que el tercer sentido, ya que no es acto de ningún órgano

⁹ Santo Tomás, *Suma teológica I*, q. 79, a. 11, ad 2, 736.

¹⁰ Santo Tomás, *Suma teológica I*, q. 84, a. 5, ad 3, 767.

¹¹ Santo Tomás, *De Veritate* 10, a. 6, co, 42.

¹² Santo Tomás, *Suma teológica I*, q. 79, a. 2, co, 723.

corporal”¹³. Este carácter pasivo del entendimiento se corresponde con la potencialidad del intelecto paciente, el cual no puede tener el acto del intelecto agente porque entonces uno de los dos sobraría.

Pues mi tesis es que el intelecto paciente no es una noción acertada en esta cuestión. Desde luego, no estamos conociendo constantemente, sino que alternativamente ejercemos unos u otros actos. Sin embargo, para atender a esta potencialidad del conocimiento no es necesario introducir el intelecto paciente. ¿Cuál es la función del intelecto posible? Contemplar los inteligibles que le ofrece el intelecto agente. Esto da lugar a una comprensión del intelecto paciente al modo de un espectador que está en un cine cuya máquina de proyección, su luz, es el intelecto agente. Si nos fijamos con más atención, podemos ver que esa función del intelecto paciente puede ser realizada exclusivamente con el intelecto agente.

¿Cómo se conoce? Al formar el intelecto agente la intencionalidad desde la imagen sensible. Y esa constitución de la intencionalidad es propiamente conocer, sin necesidad de proporcionar a otro intelecto lo elevado a la intencionalidad. ¿Eso implica que no hay potencialidad en el conocer? Sí, en el propio intelecto agente, antes de realizar un nuevo acto de conocer. La eliminación del intelecto paciente permite entender mejor la íntima conexión entre el intelecto agente con la intencionalidad, justamente cuando esta se forma. Al añadir el intelecto paciente, la intencionalidad se pierde entre ambos intelectos, y no queda claro que sea lo que el intelecto paciente entienda cuando se le proporciona un inteligible. Sin embargo, ¿qué es entender para el intelecto agente? Simplemente formar la intencionalidad y nada más.

¹³ Santo Tomás, *Suma teológica I*, q. 79, a. 2, ad 2, 724.

En la historia de la filosofía, el intelecto agente ha tenido mucho más relevancia que el intelecto paciente. Por ejemplo, Polo apenas habla del intelecto paciente, mientras que el intelecto agente tiene un papel importante en su pensamiento. A veces se dice que el intelecto agente es un elemento puramente teórico, pero es que el intelecto paciente lo es todavía más: su finalidad es puramente contemplativa y no hay mucho más que añadir acerca de ello¹⁴. Además, dado que tiene un papel contemplativo habría que decir que su papel es superior al del intelecto agente, por lo menos según Aristóteles¹⁵, cuando este mismo autor afirma la superioridad del intelecto agente respecto al paciente¹⁶. Pienso que es mejor prescindir del intelecto paciente y explicar el conocimiento con solo el intelecto agente. Y, ¿el intelecto agente puede dar cuenta de toda la potencialidad del conocer? Ciertamente no, pero esa potencialidad tampoco puede ser comprendida por medio del intelecto paciente.

3. La cuestión del sujeto en el conocer

La presencia del sujeto en el conocimiento comienza en la filosofía moderna. En la filosofía griega, la consideración del sujeto es más bien inexistente, lo cual no significa que se rechace un sujeto, sino que no tiene espacio en las reflexiones filosóficas en lo que se refiere al conocimiento.

¹⁴ Santo Tomás, sin embargo, afirma que el intelecto posible tiene otra función más: “Pero no se dice que el intelecto agente sea sujeto de hábitos sino más bien el intelecto posible; y por eso la misma potencia que subyace al hábito natural parece ser más pasiva que activa”. Santo Tomás, *De Veritate, Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*. Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona 1991, a. 1, ad 13, 42-43. De acuerdo con esto, el intelecto paciente es la potencia donde residen los hábitos.

¹⁵ En cuanto que la actividad más divina para Aristóteles es contemplar.

¹⁶ Como vimos en una cita de Aristóteles en este mismo apartado: “Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia”. Aristóteles, *Acercas del alma*, III, 5, 430 a 10-20, 234.

Por otra parte, en la filosofía medieval la cuestión del sujeto afecta más especialmente a la voluntad, y no hay apenas cambios en lo que se refiere al pensamiento desde el planteamiento griego.

En la filosofía moderna, la cuestión del yo se hace más frecuente en las consideraciones filosóficas, por supuesto en lo que se refiere a la voluntad, pero también en lo relativo al conocer. Recordemos que Descartes parte del primer principio *cogito ergo sum* donde lo primero conocido es la entidad del yo. Luego más tarde, Kant propondrá el ‘Yo pienso’ en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano.

En la modernidad, además, cristaliza un modelo de comprensión del conocimiento que se expresa en la simple fórmula de que ‘el sujeto conoce el objeto’. Esta fórmula tiene mucho éxito, y se va introduciendo tanto en el pensamiento filosófico como en el de la gente ordinaria. Realmente, tiene tanta evidencia que es difícil entender cómo no pueda ser cierto. Parece indudable que al conocer siempre tenga que haber algo conocido como por ejemplo un perro, una casa o un objeto en general; y siempre tiene que haber alguien que conozca, por ejemplo yo, tú o cualquier otra persona. Ciertamente, esto no lo negamos porque siempre podemos teorizar sobre el pensamiento, y esto no es más que una manera de hacerlo. Sin embargo, lo que queremos destacar es que no es el modo correcto de plantear el pensar, porque al considerar el sujeto y el objeto, el pensamiento está simplemente supuesto.

Y, entonces, ¿cuándo no se supone el pensamiento? Pues cuando se ejerce. Y en ese ejercicio, la aparición del sujeto no es en sí evidente. Cabe deducir que si se conoce, esto lo debe hacer alguien, pero esto no pasa de ser una deducción. De hecho, volvemos a recordar que el sujeto no aparece en las primeras reflexiones filosóficas sobre el pensamiento, ni es tampoco un tema importante en la filosofía medieval. O sea, no nos parece tan in-

mediata la presencia del sujeto en el conocer cuando este ha sido ignorado en una parte de la filosofía. Esta problemática también ha sido puesta en relieve por Heidegger como vimos al hablar de la intencionalidad en ese autor. “Aquello hacia lo que se dirige la percepción es, según su sentido, lo percibido mismo. Se refiere a eso. ¿Qué se encuentra en esta descripción no cegada por teorías? Nada menos que esto: la cuestión de cómo las vivencias intencionales subjetivas se pueden relacionar con algo objetivo subsistente está mal planteada de raíz”¹⁷. Heidegger rechaza que la intencionalidad, conocer para nosotros, sea una relación entre un sujeto y un objeto como ha propuesto la filosofía moderna mayoritariamente. Para Heidegger, la intencionalidad es una propiedad esencial del *Dasein*. Heidegger se quiere separar de una comprensión simple del conocer que oculta una estructura más profunda del ser humano.

Por nuestra parte, la cuestión del sujeto del conocimiento la remitimos al intelecto agente. Ya hemos dicho que el intelecto agente eleva la imagen conocida como inteligible al formar la intencionalidad. No se entienda aquí inteligible como un estatuto extraño que no sabemos exactamente lo que sea. No, aquí inteligible significa simplemente abierto como ya vimos en Heidegger. La intencionalidad es como tal pura remitencia, sin necesidad de hacer más difícil su comprensión con la introducción de las especies conocidas, noción que puede ser admitida siempre que no complique la simplicidad de la intencionalidad.

Por tanto, afirmamos la dependencia de la intencionalidad respecto del intelecto agente. Es fácil reconocer esta conexión, pero también es fácil luego olvidarla para quedarse solo con el intelecto agente o solo con la intencionalidad. Sostenemos, por tanto, que la intencionalidad solo se da realmente en dependencia del intelecto agente. ¿Dónde está el sujeto en el

¹⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 93 (EO 89).

conocer? Pues precisamente en el intelecto agente. Por eso nos parece normal que la cuestión del sujeto en el pensamiento no haya sido un tema en el que se haya reflexionado en sus inicios. Ya hemos visto que el intelecto agente en Aristóteles fue fruto de una deducción, lo cual dificultaba su posición ontológica respecto del pensar. Luego, en la filosofía moderna, el sujeto precipitó como un supuesto necesario y se hizo al margen del intelecto agente, noción que cayó en el olvido en este periodo.

Nosotros proponemos que inteligir es fundamentalmente la intencionalidad. Separada del intelecto agente suscita el problema de su constitución metafísica. Pero este problema surge del olvido del intelecto agente, y así se empieza a rivalizar el estatuto metafísico de lo conocido con el de la realidad exterior. La consolidación del modelo del pensar como una relación sujeto-objeto enterró la comprensión del conocer como binomio del intelecto agente-intencionalidad en el lado de la oscuridad. La simplicidad de este modelo teórico ha sido un obstáculo para acercarse al acto de pensar en su ejercicio.

4. El yo en el conocer

Pienso que la cuestión del sujeto, vista desde la intencionalidad queda suficientemente explicada con el intelecto agente. Buscar otro sujeto es despreciar al intelecto agente, y generar la necesidad de mirar en una dirección diferente para poder resolver este problema.

Sin embargo, desde la modernidad, la cuestión del sujeto no es la única que aparece en el pensar. Ya vimos que Kant hablaba del ‘Yo pienso’ donde el sujeto del pensar parece en su lado más obvio, y además con el pensamiento real, no ese modelo teórico del sujeto-objeto que rechazamos en el anterior apartado.

Desde nuestra posición de la intencionalidad, es claro que la cuestión del sujeto viene resuelta con el intelecto agente, pero ¿qué pasa con el yo? Esto puede generar un poco de perplejidad porque efectivamente en la intencionalidad no aparece el yo. ¿Podemos decir que el intelecto agente sea el yo? A esta tesis podríamos agarrarnos acudiendo a Descartes quien nos sacaría del atolladero por medio del *cogito ergo sum*. Este *sum* parece ser el yo que va a ejercer su autoridad en la filosofía moderna y en la contemporánea. Sin embargo, el intelecto agente no es el yo, porque cuando conocemos el yo, no estamos conociendo el intelecto agente. El intelecto está en el orden del ser, si se entiende en continuidad con Aristóteles, sin embargo el yo no se entiende siempre de forma activa.

Polo, por su parte, critica la expresión bastante aceptada de ‘yo conozco la cosa’:

“La fórmula con que ordinariamente se pretende expresar el conocimiento de un modo global, es ésta: Yo conozco la cosa. ¿Cómo debe entenderse después de lo que acaba de decirse?

Reiteremos una observación anterior: la fórmula «yo conozco la cosa» no expresa el conocimiento en su radicalidad. Esta fórmula supone el conocer sin aludir a su existir, pues es claro que «yo conozco la cosa» sólo aparece dentro de una formulación más amplia, a saber: pensar que yo conozco la cosa. Dicha fórmula se establece como pensada, es decir, en exención, o prescindiendo de toda consideración del ser, *ya* en el pensamiento. «Yo conozco la cosa» aparece sólo *en* la conciencia, y no *como* conciencia.

Esta observación nos indica que la fórmula «yo conozco la cosa» invierte la referencia del pensar al existente humano, pues lo coloca en la situación de pensado”¹⁸.

Polo denuncia la tesis ‘yo conozco la cosa’ que para muchos puede parecer evidente. ¿Qué es a lo que apunta Polo? Que la expresión ‘yo conozco la cosa’ se dice fuera del acto de pensar. Polo no quiere decir que no podamos expresarnos con estas palabras, o mejor dicho, que esas palabras no tengan un sentido verdadero, sino que no recogen lo más esencial del pensar, puesto que esa expresión se dice al margen del conocer en acto. Es difícil expresar esta idea porque normalmente prescindimos del pensar cuando reflexionamos, y solo atendemos a las ideas previamente concebidas en donde tratamos de encajar eso sobre lo que estamos reflexionando. Polo trata de apuntar su rechazo a la tesis ‘yo conozco la cosa’ aludiendo a que esa expresión se afirma dejando de lado la existencia, o también podríamos decir, que tiene lugar fuera del ejercicio de conocer. Por ello luego añade que esa expresión está en la conciencia, algo que es incuestionable, pero que como tal no es conciencia, es decir, no es conocer.

Nosotros lo podemos decir también, haciendo uso de algo bastante común en Polo, que en ‘yo conozco la cosa’ está supuesto el yo, el conocer y la cosa. Insistimos en que como expresión es acertada pero, filosóficamente hablando, no es una expresión que mienta el conocer como acto, sino solo su idea.

Nosotros vemos en la expresión ‘yo conozco la cosa’ la misma problemática que la comprensión del conocimiento como ‘una relación de un sujeto con el objeto’. Aunque las dos significan algo claro y aceptable, sin embargo, ninguna de las dos expresa lo que es realmente conocer. Por ello,

¹⁸ Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, OC A-I, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición, 6, C, 324.

filosóficamente no sirven para el desarrollo más profundo de la teoría del conocimiento. Quien las tome como punto de partida en sus reflexiones gnoseológicas, luego no podrá salir de ideas más o menos vagas en esta temática.

En cualquier caso, la cuestión del yo como antes hemos apuntado sigue intacto. En nuestro caso, la noción del sujeto fue rectificada por medio del intelecto agente. Pero, ¿qué pasa con el yo? Otra solución, distinta a las anteriores, podría ser que ‘el yo’ no exista, que se trate solo de una ficción moderna sin base real. Sin embargo, negar ‘el yo’ se opone a nuestra conciencia del yo. Esta conciencia del yo no es solo afirmada por los filósofos, sino que es aceptada mayoritariamente por todo el mundo. Otra solución podría ser la reflexión tomista que permite el conocimiento del alma. No obstante, esto requiere que la intencionalidad cognoscitiva se pueda curvar sobre sí misma, algo que plantea el problema, al menos, de que esa reflexión solo daría lugar al conocimiento de la intencionalidad, no del yo.

¿Cuál es la solución que proponemos? La propuesta de Polo: el yo se conoce de manera habitual. Aquí ya nos introducimos en cuestiones de antropología que no pueden ser resueltos en esta investigación que es esencialmente epistemológica. Solo nos atrevemos a indicar la solución sin adentrarnos en ella.

Que el yo se conozca de manera habitual significa que es un acto iluminante. ¿De qué? Por lo que llevamos dicho, de actos cognoscitivos, aunque no sea exclusivamente de este tipo de actos. Los hábitos cognoscitivos son actos que iluminan actos cognoscitivos. Desde el conocer, ¿a dónde podemos llegar? Al conocer-yo. Polo utiliza la terminología ver-yo. Además añade que hay otro hábito dual al ver-yo que es el querer-yo. Desde el

conocer real como acto, podemos ascender al también real conocer-yo (o ver-yo)¹⁹.

De esta manera, nosotros establecemos que la cuestión del sujeto y la del yo no se identifican tal como se tiende a entender desde la modernidad. Para nosotros, el sujeto hay que situarlo en el orden del ser personal, lo cual resuelve también la cuestión de la inexistencialidad de la intencionalidad. Por otro lado, el yo hay que situarlo en el plano de la esencia, donde ahora también afirmamos que existe una distinción de ser-esencia a nivel antropológico, distinto a la dupla ser-esencia a nivel cosmológico. No insistimos más en estos temas que exceden los límites de la teoría del conocimiento, y solo apuntamos a ellos en la medida en que son preguntas que cualquiera se podría hacer a tenor de lo que nosotros estamos explicando en torno a la intencionalidad y a su conexión con el intelecto agente.

¹⁹ Esta propuesta de Polo tiene claros antecedentes en la filosofía clásica como se ve en este texto de Santo Tomás: “Así pues, debe saberse que del mismo modo que es doble la aprehensiva –a saber, la inferior, que es sensitiva, y la superior, que es intelectiva o racional–, así también es doble la apetitiva: la inferior, que se llama sensualidad –y que se divide por lo irascible y lo concupiscible–, y la superior, llamada voluntad”. Santo Tomás, *De Veritate* 15, a. 3, co, 54. El enfoque poliano gana en precisión frente a la postura clásica al definir los hábitos con mayor profundidad.

Capítulo 3. La intencionalidad sensible

Hablar de la intencionalidad sensible tal vez pueda sorprender porque hemos dicho que la intencionalidad es como tal intelectual y, ciertamente, así lo seguimos manteniendo. No obstante, a veces la filosofía ha presentado la intencionalidad tanto en el hombre como en el animal. Esto no ha sido con el ánimo de poner la intencionalidad en el animal, sino que si algo básico en el conocimiento es la intencionalidad, puesto que los animales conocen, entonces estos deben tener la intencionalidad. Creo que se puede admitir la intencionalidad sensible, sobre todo, por cuestiones históricas, siempre y cuando no se confunda con la intencionalidad intelectual.

Aquí surge una pregunta bastante razonable. Si para nosotros el conocer humano se hace a través de la intencionalidad, ¿qué significa conocer para un animal? La respuesta no es simple porque no tenemos experiencia propia de este tipo de conocimiento. Sin embargo, afirmamos que el conocimiento del hombre es, desde nuestra propuesta, esencialmente distinto del conocer animal. Veamos entonces cómo es el conocimiento animal.

1. La causas físicas

Vamos a tratar de encarar el conocimiento animal por medio de la causalidad. En principio, Aristóteles sistematizó la realidad física a través de cuatro causas: la material, la formal, la eficiente y la final, con las que se puede explicar enteramente la realidad. Ya en la modernidad esta teoría de la causalidad se mostró insuficiente, algo que fue más evidente en los siglos XIX y XX con el gran crecimiento de la ciencia, especialmente de la física matemática que se desarrolló, no vamos a decir en contra, pero sí al margen de dicha doctrina. La teoría de la causalidad aristotélica sufrió entonces una crisis por el gran éxito que tuvo la ciencia, sobre todo en el ámbito técnico, ya que supuso un gran cambio en las condiciones vitales de millones de seres humanos que empezaron a disponer de medios con los que antes no contaban. Aunque estos desarrollos científicos y tecnológicos no podían objetar nada de gravedad frente a la teoría aristotélica, sin embargo esta última no parecía aportar nada más a nuestra vida que algo puramente teórico.

En el siglo XX, sin embargo, Polo dio a la teoría de la causalidad un nuevo impulso. Polo admite las cuatro causas aristotélicas, pero a diferencia de Aristóteles afirma que las causas siempre se dan en concausalidad, teniendo lugar en la realidad física diversas pluralidades de concausalidades que permiten explicar mejor la riqueza de la realidad.

Las causas, las presentamos brevemente, son la causa material que es el *topos* físico, el lugar en el cual tienen lugar las formalidades. No se debe entender esta causa como un espacio ya que o este es físico, posterior a la concausalidad materia-forma, o se da en la imaginación.

Luego está la causa formal que incluye lo cualitativo en las concausalidades. Las cualidades de las cosas sensibles se corresponden con la causa

formal. La causa formal es lo que da lugar al contenido de nuestro conocimiento sensible.

Después está la causa eficiente que es el movimiento, a través del cual las sustancias pasan de un estado a otro, o son modificadas sustancialmente.

Por último está la causa final, que es el cumplimiento del orden según Polo. La causa final, como causa física, no debe ser entendida de acuerdo a la finalidad voluntaria. La causa final es el orden, la conjunción del resto de las causas a través de las cuales se cumple el orden y este es la realidad tal como la conocemos en cada caso.

2. Los seres inertes

En cuanto a las concausalidades, la primera de todas y menor en rango es la concausalidad material y formal que ya propuso Aristóteles en su día, es decir, las sustancias más simples. Estas son todas aquellas que conforman la naturaleza, pero que no tienen vida. Estas sustancias, como tales, son ajenas a la eficiencia, pero ¿estas concausalidades no tienen nada que ver con el movimiento? Realmente no. La causa eficiente puede inherir en dicha concausalidad pasando así a ser una tricausalidad material-formal-eficiente. ¿Esto significa que son una tricausalidad? Exactamente no, porque la causa eficiente en estas sustancias es exterior a la concausalidad material-formal.

Esto lo vemos en el ejemplo clásico de las bolas de billar. Cuando una bola golpea sobre otra le comunica la eficiencia, a través de la cual se desplaza localmente. El nuevo movimiento de la bola es algo externo a su concausalidad. La bola de billar como tal se mantiene idéntica en sus formalidades excepto en la locación, y también en su energía. Lo que importa

en este ejemplo es que el movimiento de la bola no cae bajo el control de la causa formal ni de la causa material de esa bola. El movimiento, por supuesto que afecta a la bola, pero de una manera ajena a su concausalidad.

Otra cosa es que el golpe de la otra bola haga romper en fragmentos la bola golpeada. En este caso, la concausalidad material-formal es alterada en su sustancialidad. Antes era una bola de billar y después pasa a ser unos fragmentos con los que es imposible jugar al billar. Aquí se da una transformación sustancial. El movimiento afecta de tal modo a la bicausalidad que esta queda alterada tanto en su formalidad como en su materialidad. Siendo todo esto innegable, la causa eficiente sigue siendo tan externa en este último ejemplo como en el ejemplo primero. El movimiento como tal es diferente, pero en ambos casos ese movimiento se ejerce sin que la concausalidad material y formal de la bola intervenga en su ejecución. De alguna manera, en ambos casos la sustancia es pasiva frente al movimiento, una pasividad que está condicionada por su propia formalidad, pero que no puede regular el modo como el movimiento se transmite a la bola de billar.

3. Los seres vivos

Algo diferente pasa con los seres vivos. Estos también pueden ser entendidos como sustancias bicausales, materia y forma, y en ellos caben movimientos que pueden ser originados desde el exterior y por lo que ellos serían esencialmente pasivos respecto a estos movimientos. Hasta ahora, los seres vivos así descritos serían prácticamente idénticos a los seres inertes.

El asunto, sin embargo, cambia cuando vemos que estos seres, los vivos, son capaces de regular el movimiento desde ellos mismos. Aquí no podemos decir que la causa eficiente solo sea externa al ser vivo, sino que

este tiene una cierta capacidad, mayor o menor, sobre el movimiento dependiendo del tipo de ser vivo. Por ello, a los seres vivos, mejor que describirlos como sustancias bicausales, materia-forma, les conviene más la descripción de sustancias tricausales, materia-forma-eficiencia.

La pregunta ahora es cómo se articula esta tricausalidad. Frente a la sustancia bicausal no había muchas dudas porque la causa material aporta la posición física mientras que la causa formal tiene que ver con todo lo relacionado con las cualidades o determinaciones de esas sustancias.

Ahora bien, teniendo claro que en estas sustancias tricausales, los papeles principales de las causas son patentes, no variamos nada con respecto a lo que se refiere a las causas material y formal de las sustancias inertes, y tampoco a la causa eficiente que tiene en cuenta lo que se refiere al movimiento. Sin embargo, ¿cuál es la relación que tienen estas tres causas entre sí en los seres vivos? Sobre todo, ¿cómo es la relación entre la causa formal y la causa eficiente?

Por los descubrimientos de la ciencia, sabemos que una noción clave de los seres vivos es el ADN. El ADN es un conjunto de proteínas con una determinada estructura que gobierna el desarrollo de cada ser vivo. Todas las células de un organismo tienen el mismo ADN, aunque luego unas células se desarrollen como hueso, otras como pelo, y otras de una forma variada. Podemos decir que el ADN marca la unidad de los seres vivos. Esta unidad es, desde nuestro punto de vista, eminentemente formal, aunque tiene que controlar el movimiento del propio crecimiento.

Por tanto, desde la unificación sustancial del ADN, la causa eficiente es controlada por la causa formal. Esto está en continuidad con la noción clásica de alma. ¿Qué es el alma de una sustancia viva? Un principio formal que gobierna intrínsecamente su propia actividad. Cuando hablamos aquí

de intrínseco es en contraposición a los movimientos procedentes del exterior cuya eficiencia ejerce su influencia sobre la sustancia viva, siendo esta meramente pasiva.

En el reino vegetal, la capacidad de eficiencia de estas sustancias es muy limitada, por lo que apenas suscita más atención que las investigaciones específicas de esas actividades, pero desde el ángulo filosófico debemos hacer una serie de distinciones.

Por una parte está la nutrición o crecimiento físico. Este crecimiento puede ser entendido de forma muy simple, como un mero desarrollarse hacia arriba, aunque luego veamos que haya muchas y variadas formas de crecimiento. El crecimiento que podemos llamar acumulativo, por ejemplo los anillos de un tronco de árbol que crecen cada año, parece que no tienen necesidad de una regulación por parte de la planta, que lo único que haría es añadir algo a lo anterior. Este tipo de explicación, sin embargo, es inadmisibile ni siquiera para el crecimiento más lineal ya sea en horizontal o en vertical. Fijémonos en el crecimiento de una rama de un árbol cuya dirección viene dada por la búsqueda de los rayos solares. Para empezar, la rama necesita tener unos sensores que permitan al árbol saber hacia dónde tiene que dirigir su crecimiento. Por otra parte, el ADN de ese árbol tiene que tener la codificación o programación que oriente la eficiencia, el movimiento del crecimiento, en la dirección deseada. Está claro, por otro lado, que en las raíces debemos encontrar también unos sensores de agua y alimento que también estén activados por el ADN.

Lo recibido por los sensores vegetales es una información puramente cualitativa, diferente a la que percibimos por los sentidos, pero en cualquier caso cualitativa. Ahora bien, esta información ¿a dónde se envía? Que sepamos hasta ahora, no existe ningún centro receptor de esa información. Las plantas no tienen una facultad cerebral que gestione la información.

Por eso, no decimos que la planta conozca, porque para conocer hace falta un sistema neuronal. Sin cerebro, solo podemos postular que los sensores receptores de la información, activan directamente el ADN que actúa entonces de forma automática, regulando la dirección del crecimiento hacia la mayor recepción posible de los rayos solares.

En el mundo vegetal hay otros tipos de seres que pueden tener unos movimientos más complejos que los asemejan de alguna manera a los animales. Es el caso de algunas plantas carnívoras. Estas plantas pueden actuar de acuerdo a varias estrategias para poder hacerse con animales, normalmente insectos de pequeño tamaño. Una de esas plantas, tiene dos hojas con algo dulce en el interior que es una llamada para los insectos. Cuando los insectos están sobre una de las hojas, la otra se cierra generando una fuerza que impide que el insecto salga de la trampa.

Es indudable que este comportamiento en el reino vegetal para nutrirse es de gran complejidad, teniendo en cuenta que no disponen de un organizador del movimiento. Desde luego, estas plantas necesitan unos sensores que capten la información de que hay un insecto en las hojas que van a hacer de trampa. Bien, pero aunque tengamos los sensores, ¿cómo se activa la trampa? Mientras no se descubran células nerviosas en las plantas, solo podemos explicarlo a través del ADN. El problema en este punto es que este tipo de movimientos de las plantas carnívoras parece demasiado complejo para que pueda ser activado por medio del ADN. Veamos que hay que poner de acuerdo células que no tienen una proximidad completa. En este caso, solo podemos explicar el movimiento porque estos seres han desarrollado una especie de órgano unitario, que actúa de forma una, aun cuando está compuesto de diferentes células.

Aunque la noción de órgano suene rara para este tipo de comportamientos en el reino vegetal, sin embargo debemos decir que el crecimiento

de las plantas solo puede ser entendido desde esta noción. En las plantas, el crecimiento solo es posible porque esta funciona globalmente como un organismo. Esto tiene que estar codificado en el ADN para que las plantas puedan tener estas actividades vitales mínimas.

El comportamiento de las plantas carnívoras parece demasiado complejo porque requiere de una estructuración orgánica más especializada que no está presente de esta forma en el resto de plantas.

4. La referencialidad vital del conocimiento animal

En el reino animal, la cuestión de la gestión de la información se complica todavía más. Es evidente que los animales disponen de sensores receptores de información que solemos llamar sentidos externos. Sin embargo, estos sensores no están ligados al crecimiento nutritivo, sino a una capacidad de movimiento más amplia.

La diferencia entre los animales y las plantas es que los primeros cuentan con un órgano independiente que controla la información de los receptores. En las plantas, el movimiento es automático de acuerdo a una codificación del ADN que emite una respuesta según los inputs que reciba. En los animales, el comportamiento se independiza del ADN para ser controlado de manera unitaria por un órgano que acapara estas funciones. La estructura orgánica en los animales está mucho más desarrollada que en las plantas, las cuales también tienen sus funciones específicas según las diversas partes de la planta. En los animales, esta organización se especializa mucho más y también se desarrolla una mayor capacidad de interacción entre los diversos órganos. Esta especialización e interacción de los órganos tiene su mayor evolución en el sistema nervioso y en el cerebro, que además de ser independiente del resto de órganos, también controla parte del funcionamiento de otros órganos.

Si comparamos la eficiencia entre los animales y las plantas, vemos que en estos últimos, la actividad se dispara automáticamente según los datos recibidos por los sensores. El control directo de la actividad por el ADN no permite modular las respuestas de las plantas que se adaptan a los condicionamientos externos. ¿Las plantas son pasivas respecto a su movimiento interno? No, porque la actividad parte de las propias plantas, no del ambiente exterior. Eso sí, esta actividad es relativamente pobre en cuanto que se regula de acuerdo a una serie de códigos previamente desarrollados en su crecimiento celular.

En cuanto a los animales, existe un órgano que media entre la información captada por los sentidos y la actividad desplegada por el propio animal. También añadimos que los animales cuentan con órganos cuya misión es ejecutar el movimiento. Esta es una más de las funcionalidades específicas que pueden desarrollar los animales.

Lo que importa para nuestro análisis, es que en los animales existe una capacidad intermedia de formalizar las respuestas de la que carecen las plantas. Ciertamente hay funciones que se pueden hacer de forma automática como puede ser la nutrición, o la respiración, u otras. Sin embargo, el animal también desarrolla una capacidad de moldear una parte de su actividad.

No olvidemos que los animales, al igual que las plantas, son sustancias tricausales, material-formal-eficientes, donde la eficiencia está controlada por la causa formal, solo que con un mayor grado de control de su praxis. En el animal, además, el movimiento está formalizado según un órgano propio que coordina el resto de órganos de su propio cuerpo. ¿Qué hace este órgano respecto del movimiento? Modular la actividad. La actividad ya no deviene según una respuesta rígida, sino que en el animal el cerebro ordena de forma independiente al ADN el tipo de respuesta que desea te-

ner. Ciertamente, esta modulación de la actividad depende del mayor o menor desarrollo orgánico del animal.

Ahora bien, es patente que hay una regulación del movimiento por parte del animal, pero ¿qué es ahora lo prioritario en la actividad animal? En las plantas estaba claro que su actividad está regulada por el ADN. Por ello dijimos que en el alma vegetal, la causa formal regula el movimiento, es decir, el movimiento depende de la causa formal. ¿Esto es también así en los animales? Podemos decir que la diferencia del animal respecto de las plantas es que el primero puede hacer unas actividades que no son funciones básicas del ser vivo. Un animal puede ir de un sitio a otro, sin que necesariamente le vaya la vida en ello. En las plantas, todos los movimientos son vitales, más bien automáticamente vitales, como es el funcionamiento del corazón en los animales.

Esta libertad de movimientos plantea nuevamente cuál sea la prioridad dentro de las actividades prácticas y teóricas de los animales. En cuanto al hombre, normalmente aceptamos que su capacidad teórica es independiente de su actividad práctica, en cuanto que podemos conocer por el mero hecho de conocer, sin tener que dar una respuesta práctica necesariamente. ¿Esto es también así en los animales? No lo parece, al menos eso no ha sido lo que han pensado gran parte de los filósofos.

Desde nuestro punto de vista, son los instintos los que ordenan de manera última toda la actividad de los animales. En las plantas no se habla de instintos porque su praxis está automatizada por el ADN. Sin embargo, en los animales hablamos de instintos porque su actividad está organizada según un órgano específico que capta la información de los sensores, así como de los receptores internos. Esta información interna contiene lo que el animal necesita en orden a su propia supervivencia o de su especie. Al igual que en las plantas, en los animales la supervivencia es lo que ordena

toda su actividad, salvo que en estos últimos sus posibilidades de actividad son mucho mayores.

Pongamos el ejemplo de un león que ve una gacela y se dispone a cazarla. El león observa los movimientos de la gacela y su actividad responde de acuerdo a sus capacidades motrices. Pero, ¿qué es lo que mueve al león a cazar a la gacela? El hambre. El instinto básico de la nutrición está en la base del comportamiento animal, aunque en este a veces esté tan desarrollado que pueda parecer una actividad autónoma ajena a un instinto de supervivencia.

¿Con esto qué queremos decir? Que el conocimiento animal no se da al margen de sus praxis, como sí se da en el hombre precisamente porque la intencionalidad es puramente espiritual, no sometida a las necesidades corpóreas. En el animal no se da la intencionalidad, y el conocimiento es relativo a una actividad práctica que tiene que ver con sus instintos, o lo que es lo mismo, con su capacidad de supervivencia.

En el animal, lo teórico y lo práctico está entrelazado. El animal no conoce porque sí, conoce porque tiene un fin vital que cumplir. El cerebro se interpone entre lo conocido y su actividad, a diferencia de las plantas, y desarrolla numerosas respuestas que pueden ejecutar según sus capacidades motrices. Pero todo ese conocimiento es, en un último nivel, referido a una necesidad vital, un instinto, o a objetivos intermedios. Podría pensarse que cuando un animal ve el color rojo, conoce simplemente ese color rojo. Pero esto no es del todo cierto porque, aunque pase así en el hombre, sin embargo, no es de ese modo en los animales. Lo diferente en el animal es que cuando ve el rojo, no ve el color sin más, sino desde la perspectiva de su vitalidad. Si para un animal, ver el rojo no le aporta nada vitalmente, simplemente deja de observarlo. Si ve en ello un peligro, tratará de huir,

si ve una posibilidad alimenticia, buscará apropiárselo, pero nunca va a mirar el rojo por pura fruición estética.

5. El intervalo interno y el medio externo

Ahora vamos a exponer lo visto en el apartado anterior desde el punto de vista de Polo, de quien se han tomado las ideas principales de los anteriores apartados. Polo sostiene la proximidad del conocimiento sensible animal con el de su actuación práctica. “La segunda tesis dice que a toda *praxis* cognoscitiva sensible sigue una posibilidad no cognoscitiva que se ha de entender como tendencia”¹. En el animal, el conocimiento no es un fin en sí mismo. “(...), el animal no desea por naturaleza saber (la *physis* se ordena al *logos* en el hombre, debido a que el hombre tiene *logos*; no es éste el caso de la mera vida sensible), sino que en él el movimiento vital se reanuda desde la posesión del perfecto”². Polo aduce como motivo de esta continuidad de la tendencia respecto del conocer, en que lo natural en el animal es su comportamiento vital. “(...), el viviente que siente es capaz de una *praxis* inmaterial, y, a la vez, es imposible que el fin poseído por esa *praxis* sea la causa final ordenadora de la naturaleza del viviente: sin la tendencia, la vida sensible quedaría *atascada* en tal perfecto, por cuanto que lo poseído por la *praxis* cognoscitiva sensible no es su naturaleza, o bien porque el respecto de la naturaleza sensible al fin no es el de sus *praxis* cognoscitivas”³. Es decir, el cumplimiento del orden por los animales no es realizado por medio de sus operaciones cognoscitivas que están en el

¹ Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2ª edición conjunta, 2, 12, 235. En adelante, Polo, *CTC IV*.

² Polo, *CTC IV*, 2, 12, 235.

³ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 236.

nivel interno, sino por sus tendencias que hacen salir al animal hacia la realidad exterior.

Este ejercicio práctico del animal no tiene por qué conseguir siempre el fin que se propone. Esta diferencia entre lo intentado y lo conseguido es lo que despierta en el animal el deseo. “La diferencia entre el fin de la facultad y la causa final de la naturaleza animal confiere a la tendencia el carácter de *deseo*”⁴. Lo cual explica el modo de actuar de los animales que se da entre su conocimiento y su ulterior comportamiento práctico. “La vida sensible se instala en el carácter controlante de la forma respecto del tender, y precisamente por ello puede apuntar a la finalidad traspasando la fijeza del término hilemórfico”⁵. No solo hay una proximidad entre el conocimiento sensible y su actuar práctico, sino que también hay una conexión entre ellos. La actividad animal está modulada por medio de su conocimiento, desde el cual se controla. Esto queda más nítidamente reflejado en otra de sus tesis: “La cuarta tesis dice: la diferencia entre la ordenación natural al fin y la *praxis* cognoscitiva da lugar a diversos tipos de realimentación”⁶. Esta realimentación es la que se pone en juego por medio de las facultades de la memoria, estimativa e imaginación que también están presentes en los humanos.

Estos elementos son los que intervienen en el modo de actuación de los animales, según Polo, en lo que llama el intervalo interno y el medio externo. “La autonomía de una pluralidad de movimientos en términos formales es la *analítica* de la vida *in motu*. Sentaré el significado de esta analítica con la siguiente tesis: un movimiento sensible se unifica con otro del mismo viviente a través del medio externo; el movimiento sensible es

⁴ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 237.

⁵ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 239.

⁶ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 240.

autónomo en cuanto que pospone al medio externo su unificación con los otros. De este modo la pluralidad de operaciones constituye para el viviente sensible lo que llamaré el intervalo interno, que es ocupado por las tendencias”⁷. El intervalo interno es lo que agrupa los conocimientos sensibles y las tendencias descritas en los anteriores párrafos. “El intervalo interno es la pluralidad formal de los movimientos vitales, o bien, una analítica diferencial del viviente sensible según la ordenabilidad de su causa formal”⁸. El medio externo es la realidad física en la que habita el animal. “Posponer la unificación al medio significa estar *en* el medio externo (el pez *en* el agua), (...)”⁹. Polo destaca una continua comparación del obrar animal (intervalo interno) con respecto a la realidad exterior (medio externo). “La diferencia entre intervalo interno y medio externo viene dada por la modificabilidad del ejercicio de la *praxis*. Si el intervalo interno es índice de autonomía, el medio externo es índice de capacidad de refuerzo de la autonomía. Las modificaciones o adaptaciones de la conducta respecto del medio externo son requeridas por la autonomía: autonomía no equivale a autosuficiencia. El viviente sensible no cumple el orden por sí sólo”¹⁰. Esta comparación, que denomina como unificación, es lo que da lugar a la riqueza de comportamientos en el reino animal, donde encontramos animales con formas de actuar muy estereotipadas, hasta otros en los que podemos encontrar una gran variedad vital. Es claro que los animales dependen del medio en el que habitan, a la vez que los que están más desarrollados pueden realizar su actividad práctica dependiendo de lo que conocen por medio de los sentidos. “Por tanto, las tendencias no son solamente movimientos que salen de lo que llamo «atasco» del perfecto

⁷ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 257.

⁸ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 259.

⁹ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 258.

¹⁰ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 262.

poseído, sino que, además, por su mediación, el perfecto superior es un incremento hacia atrás y hacia adelante. Aquí aparecen la memoria y la estimativa. La imaginación, la memoria y la estimativa son tres facultades propias del viviente sensible, de acuerdo con cuya conexión la cuarta tesis se cumple. Por ello son facultades distintas hasta cierto punto, o en atención a la distinta intensidad de las objetivaciones complicadas en la reorientación”¹¹.

El planteamiento de Polo sobre el conocimiento animal es que este va conectado al comportamiento exterior por medio de las tendencias. Para Polo, el conocimiento animal no tiene sentido en sí mismo, como en cambio sí pasa en el hombre, sino que siempre está en función de su actividad exterior. Para ello, el animal utiliza dos facultades que también están presentes en el hombre: la memoria y la estimativa. En la memoria, el animal conserva hitos o pautas que sirven para establecer las conductas. La estimativa es una facultad que conoce en orden a la actuación práctica. Polo señala que la conducta animal no es necesariamente exitosa en todas sus acciones, sino que en ocasiones no consigue su objetivo. Esto es algo frecuente en la caza donde la víctima rehúye al cazador poniendo en juego todas sus habilidades para seguir manteniendo la vida. En estos casos, en el animal tiene lugar una comparación entre su actividad interior, conocimiento y tendencia, con respecto a la realidad, el medio externo, que es la base para la reorientación de la acción del animal.

La postura de Polo y la mía son muy próximas. Polo tampoco admite la intencionalidad (intelectual) en el conocimiento animal, por lo que une su conocimiento con su actividad. El sentido último del conocer animal está en la actividad externa. Polo aduce como razón que el cumplimiento

¹¹ Polo, *CTC IV*, 2, 12, 241.

del orden en el animal está en su actividad externa, no en sus operaciones internas.

6. La centralidad de la estimativa en el conocimiento animal

Atendiendo a lo expuesto en este capítulo, vemos que las tendencias de los animales condicionan su conocimiento teórico. Por tanto, desde la perspectiva que hemos propuesto, podemos decir que la estimativa es central en el conocimiento animal. Nuestro planteamiento ha partido del movimiento físico desde los niveles de los seres inertes hasta los seres vivos, primero vegetales y después animales. En los seres vivos detectamos primero un control del movimiento desde el ADN en las plantas, y luego desde el cerebro en los animales, y este control del movimiento físico exige una prioridad frente al conocimiento teórico.

Entonces, si atendemos a los sentidos externos, ¿esto significa que en el animal ver, oír, etc., dependen de las tendencias o de los instintos? Ciertamente esto es lo que proponemos. Fuera de la vitalidad, simplemente, en el animal el conocer no tiene sentido. Sin embargo, con esto no queremos decir que los animales no puedan sentir de forma directa, sino que siempre tiene una vinculación con su actividad práctica. Por ello, en los animales se pueden aislar los sentidos externos al igual que se puede hacer en el hombre.

Sin embargo, la distinción de los sentidos internos es más difusa desde nuestro enfoque. Respecto a la memoria todavía se puede afirmar que hay una retención de experiencias, cosa que claramente realizan los animales, lo cual haría de esta facultad algo diferente a la estimativa. Pero, ¿qué pasa con la imaginación? Si todo el obrar teórico es dependiente de las tendencias, el animal no tiene una imaginación en sentido estricto, sino que esta

queda incluida en la estimativa, en cuanto que cualquier acto imaginativo es realizado en vistas al obrar práctico.

En cualquier caso, subrayamos el carácter central de la estimativa en el conocimiento animal. Este conocimiento media entre las tendencias en las que se plasman los instintos y los movimientos musculares que permiten el desplazamiento o actividad práctica del animal. Los sentidos externos son la base receptora del exterior que suministra la información a la estimativa, la cual propone la base teórica que va a activar la toma de decisiones.

Por tanto, no negamos que los animales no ejerzan actos teóricos, tanto externos como internos, salvo la dificultad ya comentada de la imaginación, sino que estas actividades (teóricas) siempre tienen una vinculación con su actividad práctica, normalmente por medio de las tendencias.

Vamos a cerrar este capítulo haciendo una referencia a la intencionalidad sensible. Con ella abrimos el capítulo, pero luego no ha habido más referencias a dicha intencionalidad. Nosotros hemos tratado de entender el conocimiento animal y para ello no hemos tenido que hacer uso de la intencionalidad sensible. Desde luego, dado que definimos la intencionalidad como algo espiritual, realmente no sabemos lo que pueda significar la intencionalidad sensible. Esto habría que preguntárselo a aquellos que sostengan que hay una intencionalidad sensible, o que la intencionalidad es igual para hombres como para animales.

No obstante, desde nuestra perspectiva, también cabe hablar de intencionalidad sensible como la referencialidad del conocimiento animal desde sus tendencias. De alguna manera, el remitir de la intencionalidad humana a lo conocido es, en los animales, la referencia de los instintos a lo conocido. Entonces, sí que podríamos denominar como intencionalidad

sensible, a este tipo de referencias. Es más, luego veremos que hay más referencias en el conocimiento sensible. Desde este punto, tal vez hasta se pueda extender la intencionalidad sensible a otros tipos de referencias distintas a las tendenciales.

Capítulo 4. La intencionalidad y la imaginación

La intencionalidad es, desde nuestro punto de vista, la puerta del conocimiento intelectual. Tiene una conexión directa con el conocimiento sensible, el cual sería simplemente inaccesible para nosotros si no contásemos con la intencionalidad. Ahora queremos ver la relación de la intencionalidad con el resto de facultades del conocimiento sensible. Aunque en el título mencionamos la imaginación, empleamos este término de una manera más amplia que incluye todo el conocimiento sensible interno.

1. La relación entre la imaginación y la intencionalidad en la historia de la filosofía

La primera cuestión en este punto es qué se ha dicho sobre la relación entre la intencionalidad y la imaginación en la filosofía. Lo cierto es que apenas encontramos nada. En los griegos, ni siquiera hay un término que se haya traducido por intencionalidad. En Aristóteles, hemos visto a través de Polo, que la intencionalidad aparece por el lado de los sentidos del ser, donde uno de ellos es el ser cognoscitivo. Brentano, por su parte, destaca la intencionalidad como inexistencialidad, lo cual dificulta su relación con cualquier otra cosa.

En la filosofía medieval, sí que tenemos el término intencionalidad, la *intentio*. Este término está presente en Santo Tomás quien lo usa, pero apenas lo describe. Santo Tomás hace un uso de la intencionalidad con un carácter cognoscitivo, pero su uso es más extenso para la descripción de la intencionalidad volitiva. En cualquier caso, tampoco encontramos explicaciones que nos muestren la conexión entre la intencionalidad y la imaginación.

En la filosofía moderna, esta cuestión que estamos tratando entra en completa crisis. En Descartes, la intencionalidad tiene poco interés, y no tiene un espacio en sus análisis, como tampoco lo tiene la imaginación. Descartes no rechaza la imaginación, pero esta no deja de ser otra cosa que *res cogitans*. Por tanto no hay ninguna mención sobre esta cuestión. Esta posición de Descartes es la más común en la filosofía moderna, aunque encontramos alguna interesante excepción. Así es el caso de Hume, quien es un filósofo que tampoco habla de la intencionalidad ni de la imaginación, pero que hace una importante referencia al criticar el conocimiento racionalista de la mecánica de Newton. Hume afirma que el conocimiento de la gravedad solo procede por la regularidad que ha hecho surgir en nosotros la creencia en esos hechos. Para nosotros, esta creencia humeana es una referencia a la intencionalidad, aunque Hume no hace la más mínima alusión a la intencionalidad medieval, puesto que solo está interesado en la teoría mecánica de Newton. En Hume, esta crítica al conocimiento le va a llevar a una íntima conexión entre la creencia y las representaciones de la imaginación. Fruto de esta posición crítica de Hume, va a ser el peculiar posicionamiento de Kant sobre la teoría del conocimiento que supone una enorme revolución frente a la filosofía previa. En Kant tampoco vamos a tener ninguna referencia a la intencionalidad, como en el resto de la filosofía moderna, ni siquiera a la creencia humeana. En Kant, la influencia de Hume le va a empujar a la comprensión del conocer como

representación. Es decir, en Kant la imaginación adquiere un papel de primer orden en el conocimiento. Se trata de la facultad clave que permite desplegar el conocer. En Kant, sin embargo, no hay relación de la intencionalidad con la imaginación porque el pensar se da enteramente en el nivel de la imaginación. Kant no niega la intencionalidad, ni tampoco la afirma, pero su comprensión del conocer no deja un hueco a la intencionalidad. En vez de la intencionalidad, Kant hablará de la conciencia, de la autoconciencia, de la espontaneidad o del yo, que por tanto hacen sus veces. En Hegel, no encontramos ningún análisis directo sobre la intencionalidad ni sobre la imaginación, aunque tal vez sea posible buscar en su filosofía los niveles donde estas nociones tengan su lugar. No obstante, pienso que en Hegel la intencionalidad tampoco tiene cabida como sucede en Kant.

En la época más reciente, la intencionalidad entra de nuevo en la filosofía de la mano de Brentano, que luego va a tener una gran influencia en Husserl, especialmente en la fenomenología. Lo que no encontramos en Brentano es un interés por la imaginación. En Husserl tampoco hay un interés directo por la imaginación aunque sí hace un esfuerzo importante por dilucidar los elementos clave que tienen lugar en el pensamiento. Entre estos elementos se encuentra el sentido y el habla. Husserl trata de estos elementos, cada uno visto desde el otro, pero no puede aislarlos suficientemente y su teoría es un tanto confusa, puesto que cada elemento es analizado desde los otros, y no es del todo claro hasta qué punto haya una prioridad entre ellos. Heidegger tal vez acepte la intencionalidad de Brentano, pero en este autor la intencionalidad no es una noción central. Desde luego, la intencionalidad no es importante para la cuestión del ser que fue el tema preferente a lo largo de su vida. Por otra parte, Heidegger recurre a Kant para enfocar su postura frente a la teoría del conocimiento, teoría que, ya hemos visto, no atiende a la intencionalidad. En fin, que en la filo-

sofía contemporánea tampoco tenemos mucha atención a la intencionalidad ni a la imaginación y, por tanto, menos aún a su relación.

El único autor en el que encontramos alguna relación es en Polo. En la filosofía clásica posterior a Santo Tomás, la intencionalidad no es una cuestión que atraiga a la investigación, donde apenas hay progreso en la teoría del conocimiento. Polo, por su parte, investiga tanto la intencionalidad como la imaginación, y efectivamente encontramos un análisis sobre la relación entre ambas nociones. Eso sí, en Polo, lo central del conocimiento es que se da en acto y, en las operaciones cognoscitivas, lo conocido, el objeto, es simultáneo al acto. Para Polo, la intencionalidad se da en el lado del objeto, es decir, el objeto es intencional. Por tanto, la intencionalidad es un elemento de lo conocido. Por nuestra parte, la intencionalidad está en el lado del acto, y el contenido en el lado del objeto. Por eso, para nosotros tiene más urgencia analizar la relación entre la intencionalidad y la imaginación.

2. El funcionamiento orgánico de la imaginación

Es un saber bastante extendido en la actualidad que el cerebro humano tiene una base orgánica desde la que actúa. En la antigüedad también hubo una conciencia de una base orgánica del conocer, y en este sentido se ha hablado de facultades por lo menos desde Aristóteles.

Lo que no ha estado tan claro es dónde residía este órgano. Por ejemplo, Aristóteles propuso el corazón como el centro de los sentidos. “Así pues, en los animales dotados de sangre es en el corazón donde reside lo que rige las sensaciones. Es forzoso, por tanto, que se halle en este punto el sentido común de todos los sentidos. (...). Se ha tratado por separado en otros lugares del motivo por el cual unos sentidos confluyen evidentemente en el corazón, mientras que otros residen en la cabeza –por lo que

algunos opinan que los animales sienten por medio del cerebro—”¹. Santo Tomás, sin embargo, ya habla del cerebro como la sede de los actos intelectivos. “(...), y procede hacia la parte sensitiva en cuanto que la mente rige las facultades inferiores, y de esa manera alcanza los singulares mediante una razón particular, que es una cierta potencia de la parte sensitiva, que compone y divide las intenciones individuales, que con otro nombre se llama cogitativa, y tiene un órgano determinado en el cuerpo, a saber, la cavidad en mitad de la cabeza; (...)”². Y Descartes propone una pequeña glándula situada en el cerebro como el órgano donde el alma se une al cuerpo.

“Pero, examinando el asunto detenidamente, creo haber llegado a la evidencia de que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida encima del conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, de tal manera que los menores movimientos que se producen en ésta contribuyen mucho a cambiar el curso de esos espíritus, y recíprocamente, los más pequeños cambios que tienen lugar en el curso de los espíritus contribuyen en gran medida a cambiar los movimientos de dicha glándula”³.

¹ Aristóteles, *Tratados breves de historia natural*, Editorial Gredos, Madrid 1987, III, 469 a 10-25, 323-324.

² Santo Tomás, *De Veritate* 10, a. 5, co, 35.

³ Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Editorial Gredos, Madrid 2011, art. 31, 476.

Desde luego, no es hasta el siglo pasado que se empieza a tener una idea clara de cómo funciona orgánicamente el cerebro y su papel en el conocimiento.

En Polo encontramos un importante estudio de la compatibilidad de la moderna concepción del cerebro con la filosofía que él propone, dependiente de la filosofía clásica que se desarrolló al margen de esta visión científica del cerebro. “Por tanto, cabe pensar que el conocimiento sensible tenga su principio potencial en el sistema nervioso, ya que éste se muestra como lo no rebasable por el crecimiento orgánico (desde este punto de vista es una actualidad terminal óptica cuya única función es la nutrición). Si el crecimiento orgánico se principia en cierta «potencialización» de formas, el tipo de crecimiento que es la operación cognoscitiva tendrá como principio cierta «potencialización» *de las neuronas* (que no es, de suyo, relativa a un crecimiento orgánico). En suma, la tesis es que las facultades cognoscitivas orgánicas son «potencializaciones» de neuronas”⁴. Esta tesis, desde los actuales conocimientos científicos, no es excesivamente audaz, aunque lo complicado es hacerlo compatible con su postura sobre el conocimiento intencional, objetivo al que apunta Polo.

Lo primero que hace Polo es presentar el problema del modo más claro posible: “Así pues, se ha de proceder ahora de la siguiente manera: hay que afrontar un problema que no cabe negar. Lo intencional no puede igualarse al funcionamiento cerebral; pero, por otro lado, tenemos que relacionar lo intencional con el funcionamiento cerebral y de tal modo que la distinción entre ambos no se venga abajo. Si se niega esta distinción, también se niega lo intencional, con lo que el problema, lejos de resolverse, se disuelve”⁵. El punto de partida en Polo, como así también noso-

⁴ Polo, *CTC II*, 1, 1, 24.

⁵ Polo, *CTC II*, 1, 1, 20.

tros, es que el conocimiento operativo es intencional. Polo destaca la diferencia neta entre la intencionalidad y lo orgánico del cerebro. Ignorarlo no resuelve nada, solo enmascara la problemática y conduce a una pérdida práctica de la intencionalidad, al no poder establecer su compatibilidad con la actividad cerebral, que a día de hoy es innegable en su relación con el conocer.

Ahora bien, ¿cómo es la composición orgánica del cerebro? En este punto nos atenemos a lo que dice la ciencia. “El estudio del sistema nervioso tiene como punto de partida decisivo lo que se llama la teoría de la neurona. La teoría de la neurona, en su formulación primera, se debe a Ramón y Cajal”⁶. Esta teoría no ha quedado anticuada aunque hayan sido aclarados y aumentados los resultados obtenidos por Ramón y Cajal. En cualquier caso, el punto de partida con respecto a la neurona es la que sigue: “La primera averiguación es la siguiente; la neurona tiene tres componentes diferenciales: el soma, las dendritas y el cilindroeje o axón. El soma viene a ser el cuerpo celular y en él se distingue, como en otras células, el núcleo, los ribosomas, las cadenas de RNA y DNA, etc. Las prolongaciones arborescentes del soma se llaman dendritas; otra prolongación, un filamento largo y único, es el axón. Atendiendo a esta morfología se llegó a la conclusión de que el funcionamiento es éste: las dendritas tienen una función aferente (hacia el soma), mientras que el axón es siempre eferente”⁷. Es decir, la estructura básica de la neurona es bastante simple y está formada por un cuerpo central llamado soma, unas dendritas que salen o entran hacia el soma, y un filamento único llamado axón. Las dendritas tienen una función aferente, es decir, la de recibir señales desde otras

⁶ Polo, *CTC II*, 1, 3, 26.

⁷ Polo, *CTC II*, 1, 3, 27.

neuronas. En el soma se realizan todas las funciones clave para la supervivencia de la propia neurona. Con respecto al axón:

“El axón, por tanto, es aquella parte de la neurona según la cual la neurona influye: las sinapsis del axón ejercen una actividad modificante respecto de otras neuronas (no nos interesan las motoneuronas). Así pues, las dendritas son aferentes supuesto que en ellas sinaptan axones de otras neuronas (no nos interesan ahora los estímulos del medio externo). Las influencias que la neurona recibe son responsables (en parte: no olvidemos que la neurona es una célula viva) de la respuesta que la neurona emite a través de su axón. Ahora bien, en el soma de la neurona también hay sinapsis. Atendiendo al funcionamiento cabe distinguir dos tipos de conexiones: excitantes e inhibitoras. Las neuronas inhibitoras son aquellas que tienen la sinapsis de su axón sobre el cuerpo de otra neurona; las excitantes la tienen sobre las dendritas. Esto implica que las excitaciones están reguladas por las inhibiciones (o que aquéllas se encuentran con éstas, ya que las dendritas son aferentes)”⁸.

El axón tiene la misión de interaccionar con otras neuronas. Cabe destacar que mientras la influencia recibida desde otras neuronas puede ser múltiple, sin embargo, una neurona solo puede influir sobre otra única neurona. Dentro de la actividad del axón, Polo destaca dos posibilidades: que exciten a otra neurona o que la inhiban. Polo añade que las neuronas inhibitoras conectan sobre el soma de la otra neurona, mientras que las excitantes se conectan a través de las dendritas. Polo ve un papel más dominante en esta conexión más directa de las neuronas inhibitoras.

⁸ Polo, *CTC II*, 1, 3, 27.

La conexión entre las neuronas es realizada de forma eléctrica. “La excitación es recibida en la forma de una actividad funcional de tipo eléctrico que se interpreta desde el llamado potencial de membrana”⁹. Este carácter eléctrico de las conexiones está puesto al servicio de la funcionalidad de las neuronas. “Como ya he dicho, según la teoría de la neurona no hay continuidad entre las células nerviosas. La conexión es funcional, no anatómica. Paralelamente, la transmisión de impulsos nerviosos de unas neuronas a otras es un proceso distinto de la conducción de la fibra. Desde el punto de vista eléctrico, digámoslo así, cada neurona está aislada; la conexión tiene carácter químico”¹⁰. Este carácter funcional de las neuronas es lo que le permite apuntar hacia un fin más alto: “Desde luego, si la conexión de neuronas es funcional trasciende a sus unidades: tal función no es una neurona ni la función de una neurona. *La función conectiva es unitaria*”¹¹.

Hay que avisar de que el análisis que propone Polo no se refiere a todo el funcionamiento cerebral, sino solo a lo que se refiere al conocimiento intencional. “Ha de tenerse en cuenta también la diferencia entre funciones cognoscitivas, tendenciales, motoras, y su influjo mutuo (tales funciones implican distintos tipos de organización)”¹². La complejidad del cerebro es mayor que la que expone Polo, quien centra su interés en este sistema por lo que se refiere al conocimiento.

Continuando con su análisis, la funcionalidad de las neuronas es lo que permite el paso al conocimiento intencional. “Con otras palabras: el cerebro es funcional en tanto que potencial, no como término en acto del

⁹ Polo, *CTC II*, 1, 3, 27.

¹⁰ Polo, *CTC II*, 1, 3, 28.

¹¹ Polo, *CTC II*, 1, 4, 29.

¹² Polo, *CTC II*, 1, 5, 31.

crecimiento orgánico. Sólo así es posible pasar al nivel intencional. Desde la teoría del conocimiento se ha de sostener que se conoce porque la unidad del funcionamiento cerebral es potencial, o porque es acto solamente en el orden químico-eléctrico. El cerebro es una unidad destotalizante porque su fin no es un despliegue propio”¹³. Subrayamos el carácter destotalizante de la funcionalidad cerebral que permite converger su actividad orgánica con la del conocimiento intencional. Polo explica con más detalle el papel del cerebro en el conocimiento desde la física de causas aristotélica. “En la dirección de *fuera a dentro*, la información que reciben las neuronas ha de llegar a ser coactual con la unidad funcional-formal del órgano (su sobrante formal). Para ello es necesario prescindir de lo material, de lo efectual, del «funcionamiento» físico-orgánico. Interpretada de acuerdo con la distinción de las causas que propone Aristóteles, la inhibición consiste, en definitiva, en que lo eficiente y material se atenúa en favor de la causa formal”¹⁴. El cerebro tiene como dos direcciones principales de funcionamiento: una que procesa lo que viene desde fuera, por ejemplo lo que se recibe por los sentidos; y otra dirección de dentro a fuera que es por la que se activan los músculos en orden al movimiento. La inhibición permite reducir la parte material y eficiente de los estímulos. “No hay unidad funcional sin inhibición. La inhibición trabaja a favor de la forma, destacándola. La facultad sensible es el valor formal terminal inherente a la inhibición *de fuera a dentro*”¹⁵. Polo es muy claro en este papel del cerebro. “El proceso nervioso que he llamado «de fuera a dentro» consiste en la inhibición con que se consigue destacar lo formal”¹⁶. Y todo porque estos procesos neuronales son los que permiten que tenga lugar el acto de

¹³ Polo, *CTC II*, 1, 7, 37.

¹⁴ Polo, *CTC II*, 1, 8, 38.

¹⁵ Polo, *CTC II*, 1, 8, 38.

¹⁶ Polo, *CTC II*, 1, 8, 40.

conocer. “La facultad sensible es el término del proceso nervioso de fuera a dentro, pues principia un acto cognoscitivo”¹⁷.

Como resumen añadimos este otro texto que concentra lo que hemos expuesto anteriormente. “Por eso digo que de lo real a lo intencional se pasa a través de una inhibición que destaca lo formal y atenúa aquellas dimensiones de la realidad física sin las que no hay forma física. El estímulo es físico. Si la realidad del estímulo no es sólo forma, parece claro que el sistema nervioso debe encargarse de impedir el paso a todo aquello que no es puramente formal, de manera que, en el plano orgánico, al final, quedan unas formas depuradas que propiamente ya no son un estímulo (el estímulo no es lo que se va a objetivar)”¹⁸. Para esta depuración física del estímulo, Polo ve que la clave reside en la función inhibidora de las neuronas. “La «potencialización» neuronal tiene que ser más neta o más intensa, sobre todo, en las facultades cognoscitivas. A mi modo de ver, eso es lo característico de lo que los neurólogos llaman *inhibición*. Dicho de otra manera: el equivalente de la noción de facultad cognoscitiva orgánica, que se formula desde el punto de vista de la filosofía, ha de buscarse principalmente en el concepto neurológico de inhibición”¹⁹.

Desde mi planteamiento, mi concepción de la intencionalidad difiere respecto de la de Polo. En Polo, el conocimiento intencional se da en el objeto; el objeto es lo intencional. En mi caso, lo intencional es el acto que apunta directamente sobre el contenido. Esto hace que mi visión del funcionamiento del cerebro sea más directa que la de Polo. Este ve la necesidad de destotalizar el cerebro para que se pueda dar la intencionalidad. En mi caso, la intencionalidad abre lo recibido en el cerebro. Por eso no acep-

¹⁷ Polo, *CTC II*, 1, 8, 40.

¹⁸ Polo, *CTC II*, 1, 8, 41.

¹⁹ Polo, *CTC II*, 1, 2, 25.

to esa funcionalidad más prioritaria de la inhibición sobre la excitación. Desde mi punto de vista, el conocer requiere tanto de la inhibición como de la excitación. Por ejemplo, al esquematizar, el cerebro debe suprimir lo que no entra en el esquema, mientras que para hacer una modificación creativa es necesaria la función excitante. Donde Polo dice que se desmaterializa, yo propongo que hay una modificación de la forma, de la información. Por mi parte, no creo que haga falta una mayor desmaterialización de lo recibido en el cerebro porque eso ya lo hace principalmente el propio sentido. Las neuronas tienen un carácter material y eficiente que ya no se puede eliminar más, salvo que quitemos la misma neurona.

Entonces, ¿cómo sería el funcionamiento del cerebro respecto al conocimiento según mi propuesta? Pues que el conocer sensible se da en el propio sentido (ojo, oído, etc.), o si es en el cerebro, sería en la zona más próxima a los sentidos²⁰. Es indudable, al menos en la vista y en el oído, que tenemos dos sentidos, dos ojos y dos oídos, mientras que solo tenemos la visión de una imagen o la audición de un sonido. La cuestión es si esta unificación se da en el cerebro, o si tiene lugar en el sentido. En cualquier caso, mi propuesta es que el conocer se da en el propio sentido, o si se da en el cerebro, en las neuronas más próximas al sentido, en cuanto que apuntan hacia la imagen sensible. Hasta el momento, de las neuronas sabemos mucho de sus conexiones eléctricas pero no sabemos tanto de su funcionalidad específica. Sin embargo, cuando conocemos el color rojo, se trata de un color no de una corriente eléctrica. Esto ya lo pone de relieve Polo: “Además, ¿qué significa cerebralmente un color rojo o verde? Esto no es funcional porque no cabe analizarlo. El verde, en cuanto que visto, es una cualidad. Que vemos un color verde y un color rojo, que distingui-

²⁰ Esta proximidad sería funcionalmente hablando. Las neuronas pueden tener longitudes diversas, sobre todo por el tamaño de su axón que puede hacer que neuronas conectadas entre sí se encuentren a una cierta distancia física entre ellas.

mos verde de rojo, todo esto es obvio. Pero qué tipo de funcionamiento cerebral es el verde, etc., es una pregunta sin sentido. En el caso de una serie numérica cabe pensar que se corresponde con una serie de conexiones cerebrales, e identificar ambas; pero cuando se trata de un verde eso es impensable”²¹.

Desde mi punto de vista, las neuronas guardan la información que en la filosofía clásica se asigna al tesoro de la imaginación. El papel de las conexiones eléctricas entre las neuronas tiene dos funciones de mayor importancia. La primera, temporal físicamente, es causar una nueva información en otra neurona diferente. Las neuronas guardan la información sucesivamente, y la información últimamente retenida o elaborada debe tener una conexión física (neuronal) con las neuronas precedentes. Por ello pensamos que esta interacción informativa debe ser realizada a través de las conexiones sinápticas entre axones de las primeras neuronas y las dendritas de las neuronas posteriores. La segunda función es la referencialidad que se puede conocer entre unas neuronas y otras. En mi caso, más que la inhibición, la clave en el funcionamiento neuronal es la referencialidad que se realiza a través de las conexiones eléctricas, ya sea tanto por las excitaciones como por las inhibiciones; nos parece indudable que podemos conocer relaciones entre informaciones de unas neuronas con otras. Esto, por ejemplo, es algo estrictamente necesario en las comparaciones de imágenes, ya sea dentro de la imaginación o con respecto a los sensibles externos.

Esta información orgánica, sin embargo, no es en sí misma conocimiento. Para dar este paso, hace falta el intelecto agente. ¿Qué es lo que hace el intelecto agente? Elevar esta información captada o retenida por la

²¹ Polo, *CTC II*, 1, 1, 18.

imaginación al plano superior de lo conocido que es donde se da el sentido (de lo conocido).

3. La introducción de la intencionalidad en el conocimiento sensible

En el capítulo anterior hemos establecido cómo es el conocimiento animal, aspecto que había que aclarar desde el momento en el que ellos no disponen de intencionalidad (intelectual), algo de lo que solo disfrutaban los humanos. En ese capítulo dijimos que lo primero es el movimiento, y que el conocimiento en los animales está orientado a satisfacer sus necesidades vitales. Al exponer la alternancia del intervalo interno y el medio externo, las operaciones cognoscitivas de los animales quedan en el interior de una actividad más amplia.

Ahora bien, es innegable que nosotros tenemos conocimiento sensible y podemos preguntarnos si nuestro conocimiento sensible es similar al de los animales, y si no, ¿cómo es? Recordemos que nuestra postura sobre el conocimiento animal es hipotética puesto que solo tenemos experiencia de nuestro propio conocimiento. Con esta limitación, contestamos que nuestro conocimiento sensible es semejante al conocimiento animal salvo las peculiaridades propias de cada animal, en cuanto al mayor o menor desarrollo de sus facultades cognoscitivas.

Entonces, ¿nuestro conocimiento sensible es dependiente de nuestras tendencias prácticas (instintos)? Ciertamente, si nos atenemos exclusivamente al nivel sensible. Pero, ¿nuestro conocer no es independiente de nuestra actividad práctica? Sí, pero solo cuando atendemos al conocimiento desde la intencionalidad. Puesto que nosotros estamos instalados

en la intencionalidad, lo que nos es más difícil detectar es la dependencia de nuestro conocer sensible respecto de nuestras tendencias sensibles²².

Con todo esto queremos decir que la intencionalidad no solo abre el contenido de las imágenes, sino que también rompe el círculo sensible del intervalo interno y el medio externo que se juega entre las tendencias y el conocimiento a nivel sensible. Es una experiencia corriente que podemos conocer por conocer: ver un paisaje, escuchar el canto de unos pájaros, con la única finalidad de disfrutarlos sin que haya detrás una necesidad vital que esté detrás de esos conocimientos. Este desacoplamiento de lo sensible respecto a las praxis vitales solo puede ser realizado desde una instancia externa a lo orgánico, que en este caso es la intencionalidad, la cual puede presentar de forma aislada cualquier conocimiento sensible.

Con esto no queremos decir que la intencionalidad necesariamente aísle la información sensible porque la intencionalidad también puede atender a información sensible más o menos agrupada. Lo que queremos decir es que la intencionalidad permite atender exclusivamente a aquello a lo que se quiera atender, sin necesidad de hacerlo con el objetivo de realizar un acto práctico posterior.

Por tanto, fuera de la intencionalidad, aunque el conocimiento humano sea sensible, este conocimiento es dependiente de la actividad práctica. Es por ello que cuando nuestra intencionalidad se debilita, el conocimiento sensible se orienta nuevamente a las tendencias instintivas, mientras que si ejercemos la intencionalidad con vigor, no tenemos la menor dificultad en atender a lo que nos dicta nuestra voluntad sin que necesariamente haya una necesidad sensible que satisfacer.

²² Véase que así se matiza nuestra tesis anterior de que no tenemos experiencia del conocimiento puramente sensible.

4. El doble plano de lo neuronal y el sentido en el conocimiento

La cuestión del conocimiento ha caído en el lado de la filosofía a lo largo de la historia, salvo en el último siglo tras los avances en el conocimiento de la estructura orgánica del cerebro, especialmente en lo que se refiere al sistema neuronal. Hasta entonces no había ninguna duda de quién tenía la autoridad para desarrollar seriamente esta cuestión. Por otro lado, con todo el desarrollo tecnológico que ha cambiado nuestra forma de vivir, la ciencia ha ido adquiriendo un prestigio que la filosofía ha ido perdiendo tanto por su incapacidad de aglutinar como por la dificultad de comprensión de muchos de sus textos. Por ello, hemos llegado al punto de que se ha hecho más digno de confianza lo que dice la ciencia sobre el conocer que lo que dice la filosofía. Esto no puede extrañar en cuanto que lo que dice la ciencia no es dudable, al menos lo que está fuertemente probado, mientras que lo propuesto por la filosofía no alcanza a ser aceptado de manera global ni siquiera por los filósofos.

Siendo todo esto muy cierto, sin embargo tenemos que ser conscientes de los límites del conocimiento científico. Supongamos que lo que hemos dicho sobre las neuronas sea totalmente verdadero, y además un conocimiento del que no pudiéramos dudar. Desde luego, su valor sería indudable pero no podemos olvidar que, hasta el momento, todo lo que puede explicar la ciencia está en el plano de las interacciones eléctricas. Como hemos visto antes, a colación de un texto de Polo, nosotros no conocemos corrientes eléctricas, por muy probado que sea que estas estén en la base orgánica de nuestro conocer. Nosotros conocemos colores o tantas otras cosas que dan sentido a nuestra vida. Ciertamente, si nos fijamos, veremos que se tratan de dos planos distintos en los que no hay una conexión clara,

salvo que no queda más remedio que la haya porque no parece que exista otra posibilidad.

Bien, aquí queremos reseñar que con toda la fama que tenga la ciencia, y con toda la unanimidad que se haya conseguido en estos temas, sin embargo el plano del sentido es superior al del plano orgánico. Podemos vivir, y así lo hemos hecho mayormente, desconociendo el funcionamiento del cerebro, pero nunca hemos podido vivir sin el sentido de nuestra vida, sea cual sea el que uno pueda tener. La superioridad del sentido también radica en que es este quien trata de organizar nuestro conocimiento del cerebro, no al revés, en cuyo caso se puede llegar a realizar cualquier tipo de afirmaciones. Con esto no digo que la filosofía pueda prescindir de la ciencia, porque debe atender a sus descubrimientos, más hoy en día cuando la ciencia utiliza unos medios que no están al alcance de los no especialistas. La filosofía debe tratar de concordar los conocimientos científicos, pero sin someterse a la ciencia porque lo superior es el plano del sentido, no el del carácter orgánico del cerebro que participa en el conocer.

En Polo reconocemos un esfuerzo filosófico por atender al conocimiento científico para una mejor comprensión del filosófico. “Enderezar lo orgánico hacia lo intencional es asunto filosófico, no de la ciencia positiva. Por tanto, no cabe hablar de una injerencia de la filosofía en terreno ajeno”²³. No se trata de ignorar la ciencia, sino de ponerla al servicio de lo superior porque el conocimiento de la neurona no explica en sí lo que es el conocimiento; solo explica la base material, en este caso orgánica, que subyace en el conocer.

Por ello, Polo también se pregunta por la conexión de estos dos planos, que son problemas reales de difícil solución. “Pero no con ello desapa-

²³ Polo, *CTC II*, 1, 6, 33.

recen todos los problemas: si con lo intencional se pasa a lo real, ¿cómo se pasa de lo real a lo intencional? No pueden ser dos órdenes completamente aislados o separados, entre otras cosas, porque sería tanto como negar la noción de facultad. El conocimiento sensible depende de facultades orgánicas. La facultad orgánica es el antecedente real de la intencionalidad (las facultades orgánicas son potencias reales)”²⁴. Con todo el análisis neuronal, Polo ha querido investigar cómo el conocer se aproxima a la intencionalidad desde su carácter orgánico. Lo ha creído encontrar en la función de inhibición de la neurona que permitiría entender el cerebro como una unidad destotalizante que sería el antecedente físico de la intencionalidad.

Nosotros hemos rechazado esta propuesta, en cuanto nos parece que las neuronas contienen en sí la información que puede ser elevada al conocimiento intencional. Nuestra postura se basa en que al final, cuando conocemos lo visto, eso conocido es básicamente lo propuesto por el sentido, sin necesidad de una modificación ulterior del cerebro sobre el contenido tal como postulaba Kant.

En nuestro caso, el paso de lo orgánico a lo conocido se da por medio del intelecto agente, como ya dijera Aristóteles, quien pone lo formado en el sentido, o en el cerebro, en el nivel de la intencionalidad. Esto es algo que también acepta Polo, aunque no le pareció suficiente como explicación, por lo que añadió otro paso más, realizado por el cerebro, que eliminaría la materialidad y la eficiencia de esa información que impedirían su elevación al plano intencional.

Desde luego, no afirmo que este paso sea evidente, porque es claro que no se hace en el plano de la conciencia, y por lo tanto no tenemos un conocimiento directo de ello. Lo que sí afirmo es que este paso es tan válido

²⁴ Polo, *CTC II*, 1, 1, 17.

ayer cuando no había ningún conocimiento del cerebro, como hoy cuando hemos dado pasos importantes en el conocimiento de este órgano.

Si la ciencia fuera capaz de encontrar el sentido en la misma organicidad del cerebro, entonces habrá que ver qué es lo que aporta en este campo. Mientras tanto, la ciencia no puede obligar a reducir nuestro conocimiento a lo puramente orgánico, aunque solo sea porque nuestras vidas corren por otros derroteros que son por los que se interesa la filosofía.

Capítulo 5. La intencionalidad lingüística

El lenguaje es uno de los rasgos distintivos del *homo sapiens* que le suele aproximar a su carácter inteligente. En este capítulo vamos a investigar acerca de su posicionamiento con respecto a la intencionalidad.

1. El estatuto imaginativo del lenguaje

La primera cuestión es relativa al estatuto del lenguaje. ¿De qué se trata, de algo espiritual o está en el lado de lo físico? Más concretamente, desde lo que estamos exponiendo en esta investigación, ¿el lenguaje reside en la intencionalidad o en la imaginación? Por supuesto cabría incluirlo en cualquier otra posición, pero a nosotros nos interesa analizar su estatuto con respecto a los elementos protagonistas de esta obra.

Para empezar, no podemos ignorar que la posición más extendida en la gente ordinaria sobre el lenguaje es que este sea espiritual, al menos las nociones que se manejan con el lenguaje. La razón de mayor peso a favor de esta comprensión reside en que tenemos una experiencia innegable de que el lenguaje solo lo pueden ejercer los seres inteligentes. A veces se puede escuchar que los animales también tienen su lenguaje, y desde luego no podemos negar que se comuniquen entre ellos, pero esta comunicación

es tan básica que solemos distinguirla netamente de la capacidad lingüística humana. Personalmente, pienso que es totalmente heterogénea la comunicación animal y el lenguaje humano. Es más, que efectivamente se requiere el espíritu para poder desarrollar el lenguaje tal como somos capaces de hacerlo. En esto coincidimos con Polo que afirma: “En este sentido decía que hay lenguaje en el nivel de la imaginación y, por tanto, lenguaje animal. Un animal no *sabe* hablar, no tiene hábito lingüístico porque no tiene inteligencia (el aprendizaje, los reflejos condicionados, etc., es otra cosa)”¹.

Si miramos a la filosofía, podemos encontrar también algunos argumentos a favor del carácter espiritual del lenguaje. Por ejemplo, Husserl dice: “Así, sentamos a la vez el carácter universal de la coincidencia entre lenguaje y pensamiento. Esa coincidencia designa para nosotros dos dominios paralelos y correlativos: el dominio de las expresiones lingüísticas posibles (locuciones) y el dominio de los sentidos posibles, de las menciones susceptibles de expresarse. De su combinación y unidad en la intencionalidad resulta el dominio, de dos facetas, de las locuciones actuales y concretas, de las locuciones con sentido”². Husserl equipara el lenguaje y el pensamiento, algo también bastante aceptado por la gente ordinaria, aunque Husserl luego concrete esta coincidencia en una correlación entre las expresiones (locuciones) y el sentido.

Desde luego estamos de acuerdo con mucha gente en cuanto que sitúa el habla en la parte espiritual del hombre, pero no es menos cierto que el lenguaje requiere de signos escritos o sonoros que son todos ellos físicos.

¹ Polo, *CTC II*, 229.

² Husserl, E., *Lógica formal y Lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1962, Consideraciones preliminares, 3, 27. En adelante, Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*.

No podemos decir que las palabras, habladas o escritas, sean espirituales; es evidente que las palabras se pueden ver o escuchar. Tal vez se podría objetar que los términos son ciertamente percibibles, pero que el sentido que transmiten no tanto. Bien, la cuestión del sentido es algo más complicada, pero no podemos dudar de que los términos utilizados en el habla están todos ellos en el lado de lo físico: su soporte sonoro o gráfico es innegable.

De hecho, el propio Husserl antes citado a favor de la espiritualidad del habla también es consciente de su materialidad. “La expresión y el sentido son dos unidades objetivas que se ofrecen a nosotros en ciertos casos. La expresión en sí, por ejemplo la palabra escrita, es, como ya hemos expuesto en la Investigación I, un objeto físico exactamente lo mismo que un trazo de pluma o una mancha de tinta cualquiera en el papel; nos es «dada», pues, en el mismo sentido en que cualquier otro objeto físico; es decir, aparece, y aparecer no quiere decir aquí como allí otra cosa sino que cierto acto es vivido, en el cual son «apercibidas» de cierto modo tales y tales vivencias de sensación”³. Nuevamente Husserl apela al sentido y a la expresión, y es esta última la que tiene una componente material innegable.

Respecto a Polo, encontramos una postura novedosa: “En cuanto que la presencia articula el tiempo, le corresponde un hábito. Tal hábito, que es el hábito imperfecto de conciencia, es el hábito lingüístico. Es preciso notar lo lingüístico como hábito. Lo característico del lenguaje como hábito es el saber hablarlo, lo cual es distinto de las articulaciones de frases efectivamente dichas o escritas”⁴. Polo destaca que el lenguaje es un hábito, e incluso llega a decir que se trata de un hábito imperfecto sin que

³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 19, 517-518.

⁴ Polo, *CTC II*, 215.

explique en qué radica la imperfección de dicho hábito. Al final del texto, Polo concreta más que el carácter habitual del lenguaje reside en el saber hablar, no en la capacidad práctica de pronunciar unas palabras o escribir un texto. “La tesis es que saber una lengua es un hábito o bien que, a un cierto nivel, lo lingüístico es habitual. (...). Sin embargo, cabe decir que el lenguaje como hábito es cuasi-consciente”⁵. Polo detecta que hay un nivel en el lenguaje que es habitual, aunque luego matice que ese hábito es cuasi-consciente, donde tampoco explica lo que eso signifique. Tal vez la imperfección del hábito lingüístico del anterior texto tenga que ver con la cuasi-consciencia del segundo texto. También destacamos en Polo que, a diferencia de Husserl, no identifica el lenguaje con el pensamiento. “El lenguaje no tiene primacía sobre el pensar”⁶.

Reconociendo la dificultad del posicionamiento del lenguaje, admitimos que una parte del mismo puede tener un estatuto no del todo claro, en lo que Polo ha identificado como ‘saber hablar’ o que en Husserl se daba por el lado del sentido. Luego, por otra parte, es claro que los términos lingüísticos tienen una base material que debemos situar en la imaginación, pues tenemos conciencia de que tienen un soporte físico. Es por ello que se puede dudar sobre el estatuto del lenguaje, en cuanto que se trata de una realidad que se ejecuta en varios niveles, algunos de los cuales se dan en el ámbito espiritual, aunque la parte más obvia del lenguaje tenga una clara base material.

En el siguiente apartado se presentará una cuestión que refleja esta complicación lingüística a nivel material y espiritual.

⁵ Polo, *CTC II*, 215.

⁶ Polo, *CTC II*, 231.

2. La compensación y el lenguaje

Tal vez el título del epígrafe pueda generar confusión en cuanto a su significado, puesto que la compensación no es un tema muy debatido en la filosofía, y de hecho solo ha sido investigado por unos pocos pensadores.

La compensación, tal como lo entendemos, tiene que ver con el conocimiento de realidades que no son necesariamente objetivas. Polo propone la compensación⁷ de una forma más directa en el conocimiento racional de las concausalidades, principios estos que no pueden ser conocidos intencionalmente. Dado que este tema de las concausalidades no ha sido abordado en esta investigación, preferimos dejarlo de lado. No obstante, hay conocimiento de otros principios que tampoco son iluminados por medio de la intencionalidad, como es el caso de la propia intencionalidad. La intencionalidad es una realidad que solo puede ser conocida por una luz que deje de lado el contenido de lo conocido (por la intencionalidad) para iluminar la propia intencionalidad. Aunque esto parezca una vuelta de 360 grados, sin embargo no es así porque la iluminación de la intencionalidad no puede ser intencional. La intencionalidad solo ilumina sensibles e imágenes, y todo lo que está por encima, simplemente ignora lo que es.

En nuestro caso, nos fijamos en la intencionalidad porque es el elemento esencial de esta investigación. Hasta ahora, la hemos descrito como remitir, pero ¿cómo hemos llegado a descubrir esta descripción? Aristóteles, de hecho, ya se planteó esta problemática: “Añádese a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto

⁷ Se puede encontrar un indicio de la compensación en Santo Tomás. Para ello, véase “Algunas objeciones a las operaciones cognoscitivas en el *De Trinitate* de Santo Tomás”, Edición propia, Santander 2025, en el subapartado 3.3.3 La compensación.

se dará en las demás cosas —suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno— o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas”⁸. No obstante, no llegó a dar una solución a ese problema. Nosotros afirmamos que conocemos la intencionalidad por medio de su iluminación directa, dejando de lado la parte del contenido que siempre la acompaña en cada acto de conocimiento intencional.

Ahora bien, ¿qué es lo propio de un conocimiento no intencional? Que no tiene ningún contenido sensible al que pueda hacer referencia. De alguna manera, sería como un conocimiento al margen de la imaginación, o que se da a partir solo de los recursos intelectuales. Ante este tipo de conocimientos, una pregunta que podemos hacernos es ¿cómo es posible que hablemos de ellos si no tienen nada sensible a lo que hacer referencia? De la intencionalidad, sin embargo, hemos dado una descripción que nos da una idea de esta noción.

Bien, pues podemos hablar de estas realidades no sensibles porque además de ser iluminadas en sí mismas, también son iluminadas desde el lenguaje, dando lugar a su consideración terminológica. Esta referencia lingüística apunta a la intencionalidad, que hace las veces del sentido de lo conocido; y esto es lo que denomino como compensación. La compensación es el paso de lo no sensible al mundo de la imaginación. En este ejemplo, la compensación ha sido lingüística o de sentido, aunque no siempre tenga por qué ser así.

Aquí hacemos notar que el lenguaje siempre tiene una base física que hace que se sitúe en el mundo de la imaginación. El lenguaje, en cuanto a las palabras que usa en su base, siempre tiene un componente físico que,

⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429 b 25-30, 232-233.

sin embargo, no aparece en la intencionalidad. Por ello es difícil hablar de la intencionalidad, y es una noción más bien poco aceptada en la filosofía y bastante desconocida en la gente ordinaria.

Con la compensación queremos poner de relieve la estrecha conexión de lo espiritual con lo físico, que en este caso viene dada por el sentido. Lo espiritual no puede alejarse mucho de lo físico porque, en otro caso, no podríamos hablar de ello. La compensación nos reintroduce en nuestro mundo de comprensión que está en el plano de la imaginación, algo bastante patente cuando podemos hablar de ello y explicarlo haciendo uso del lenguaje.

Tal vez esta imposibilidad de dejar el lenguaje atrás, mueva a algunos a pensar que solo exista lo físico. Esto es algo bastante normal, al menos en nuestra cultura, pero que el lenguaje sea siempre algo físico, no implica que nuestros conocimientos tengan que ser siempre de ese modo. Cabe conocer cosas no sensibles, y podremos referirnos a ellas con el lenguaje siempre y cuando hayamos podido iluminarlas desde el lenguaje, dando lugar a la compensación.

En este apartado hemos hablado del conocimiento de la intencionalidad, algo que podría ser considerado como imposible por muchos. Esto puede parecer así, pero hay muchas realidades espirituales que son conocidas y de las que hablamos continuamente: por ejemplo el amor y el odio, y otras como la generosidad, la valentía o el respeto. Lo que ocurre es que estas realidades no las solemos conocer en su vertiente puramente espiritual y normalmente vienen acompañadas con imágenes sensibles que refuerzan nuestro conocimiento intencional. Las compensaciones vienen dadas según las posibilidades de cada uno, quien asocia unas u otras imágenes dependiendo de las experiencias desde las que parta. Por ello no re-

sulta nada fácil definir este tipo de nociones como son el amor, el odio, la valentía, nociones que ya trató de definir Platón, fracasando en su intento.

La compensación terminológica es un aspecto del conocimiento con una fuerte vertiente física que aparece por el lado del lenguaje.

3. La referencialidad lingüística

Una cuestión que surge desde el lenguaje para la comprensión de las conexiones lingüísticas es su referencialidad.

En el lenguaje existe una interrelación de los términos que lo convierte en una especie de tejido o de red. Saber hablar es ser capaz de desarrollar una gran cantidad de datos conectados unos con otros. Pensemos, por ejemplo, en el término ‘agua’. Como tal es una sola palabra, pero tiene una variedad de sentidos dependiendo del contexto. El ‘agua’ puede ser usado simplemente para apagar la sed, o puede ser visto más técnicamente como el compuesto químico H_2O , o también puede ser comprendido como uno de los elementos claves para la vida, o simplemente que ‘algo es claro como el agua’. Además tampoco podemos olvidar las conexiones entre las informaciones escritas y las sonoras. En el lenguaje, cada término está relacionado con una variedad de informaciones que solo puede ser explicado gracias a una gran conexión dentro de la información.

Desde el modelo neurológico aportado anteriormente, hemos dicho que las neuronas están compuestas del soma o cuerpo, de las dendritas y del axón. Por una parte suponemos que la información guardada en una neurona está conservada en el soma. Por otra parte, el axón tiene una función principalmente efectora, es decir, que sirve para emitir información a otra neurona. Lo que es plural son las dendritas que pueden ser incluso miles. Por las dendritas, las neuronas reciben la información de otras neu-

ronas. Las dendritas permiten entender la enorme interconexión que requiere el lenguaje. En este sentido, lo único que es escaso es que la neurona solo disponga de un axón, es decir solo de un canal para enviar información a otras neuronas. En nuestro caso nos parecería más plausible que haya una conexión interdendrítica entre las neuronas que permita una conexión más amplia con el resto del sistema neuronal. En cualquier caso, nos parece claro que la conexión neuronal explica suficientemente la ingente relacionabilidad que requiere el lenguaje.

Dejemos ahora de lado esta gran relación terminológica del lenguaje para ceñirnos a un caso muy simple que nos permita una mejor comprensión de esta cuestión. Usemos el término antes usado de ‘agua’ y relacionémoslo con una sola imagen que dote de un solo sentido a este término. La imagen puede ser, por elegir una, el agua que sale de un grifo. Por lo tanto, aislamos dentro del lenguaje un único término, ‘agua’, y una sola imagen ‘agua del grifo’ que nosotros describimos con palabras por evitarnos un dibujo o una foto de algo tan sencillo que cualquiera puede tener (esa imagen) en su imaginación.

Ahora, con un modelo tan simple, también podemos suponer que el término ‘agua’ está guardado en una neurona y la imagen ‘agua del grifo’ en otra segunda neurona. Tal vez se nos pudiera objetar que tanto el término como la imagen no puedan ser guardadas en una sola neurona. Esto no supone ningún problema porque en caso de que requirieran más neuronas, entonces tendríamos un grupo de neuronas que guardaría el término y otro grupo que guardaría la imagen, sin que hubiera una compartición de algunas neuronas en ambas porque el término es completamente heterogéneo con respecto a la imagen. Recordemos que la imagen no es la descripción ‘agua del grifo’ que solo se ha utilizado por conveniencia. Tampoco supone un problema que haya más neuronas que intermedien entre ambos grupos de neuronas.

Bien, pues aceptado este modelo simple del término ‘agua’ y la imagen ‘agua del grifo’ conservados en sus correspondientes neuronas, lo primero es decidir sobre el orden temporal de la creación de las dos neuronas. Tal vez se pueda pensar que no tiene por qué haber ningún orden temporal, puesto que tanto el término como la imagen se pueden crear en cualquier momento relativo entre ambos. Ciertamente esto es así, pero vamos a suponer que lo primero en el tiempo sea la imagen, y posteriormente se crea el término que se le asocia. Planteamos este orden porque en la creación de los términos del lenguaje, el sentido es previo a los nombres. No creamos palabras que no signifiquen nada, que no hagan referencia a algo previo. Con todo esto decimos, de acuerdo al modelo neuronal que hemos expuesto en los anteriores capítulos, que la neurona de la imagen debe tener su axón conectado a la dendrita de la neurona del término. De esta manera tenemos la conexión entre imagen y término. No obstante, con este modelo no tendríamos una conexión del término a la imagen, puesto que la neurona sentida, conectada por su axón, solo tiene una dirección hacia la neurona término a la que se conecta por una dendrita. Para que el término se refiera a la imagen hace falta una nueva conexión sináptica que una la neurona término por su axón a la neurona imagen. Si se crea esta segunda sinapsis, entonces tendríamos una conexión circular entre ambas neuronas que permitiría explicar la relación lingüística entre el término y la imagen.

De ambas conexiones neuronales, la primera, la de la imagen al término es algo necesario para nombrar una realidad, si fuera la primera vez que vemos agua, como también para la identificación de esa imagen. Ahora esta conexión no nos interesa. Nos queremos fijar en la conexión desde la neurona término a la neurona imagen. Esta conexión es la que permite evocar la imagen ‘agua del grifo’ cuando iluminamos el término ‘agua’. Con todo esto queremos hacer notar que el lenguaje es posible por

la referencialidad que permiten las conexiones neuronales. Por supuesto que podemos fijarnos en el término ‘agua’ sin conectarlo a la imagen de ‘agua del grifo’, aislando el término de su sentido. Aunque esto es manifiestamente posible, en este caso estaríamos atendiendo solo al término dejando de lado el sentido de ese término. Pero si no aislamos el término y atendemos a su imagen, su sentido, entonces el término ‘agua’ está remitiendo o apuntando a la imagen ‘agua del grifo’. Las conexiones orgánicas del cerebro son en muchos casos referenciales porque apuntan a la información guardada en otra neurona.

En nuestro caso, el interés no es solo destacar este aspecto del sistema neuronal para lo que realmente no hacía falta tanta parafernalia, sino facilitar su comparación con la intencionalidad; por eso hemos tratado de mostrar la referencialidad orgánica del modo más simple posible. ¿Qué es lo que pasa con la intencionalidad? Que nosotros lo hemos descrito entre otras cosas con los términos de remitir o de apuntar. La intencionalidad también es abrir la imagen, pero esta apertura puede ser comprendida como un mentar o apuntar a lo percibido. Desde la intencionalidad, podemos hablar también de una referencialidad como tiene lugar en el lenguaje entre el término y la imagen.

¿Es la misma referencialidad la de la intencionalidad y la del lenguaje? En absoluto, porque la intencionalidad es pura referencialidad, o puro remitir donde no hay origen o algo desde el que se remita. La intencionalidad se forma desde el intelecto agente cuando se atiende a la imagen, y el intelecto agente no aparece para nada al formarse la intencionalidad donde solo podemos fijarnos en el contenido de la imagen. El no aparecer del intelecto agente hace que la remisión de la intencionalidad sea pura, es decir, ‘sin nada’ que sea origen de dicha remisión de la intencionalidad. La intencionalidad puede ser conocida como remitir, pero no como remitir desde algo, porque no hay ningún algo que surja desde la intencionali-

dad. Por otro lado, en la intencionalidad sí que hay claramente un término de la remisión que es precisamente la imagen que de este modo queda abierta a la intencionalidad.

En el lenguaje, sin embargo, la referencialidad es manifiesta entre un término y una imagen donde podemos distinguir nítidamente los tres elementos del origen (neurona término, ‘agua’), la referencia (conexión, el apuntar hacia) y el destino (neurona imagen, ‘agua del grifo’). En la intencionalidad, el origen es imposible de detectar porque es previo a la intencionalidad y queda oculto, y la referencia, que es la propia intencionalidad, es difícil de observar. Sin embargo, la imagen no plantea el más mínimo problema.

¿Con esto queremos decir que toda la información orgánica es referencial? No, ni mucho menos. El conocimiento sensible, por ejemplo ver el agua (real) del grifo, no es referencial salvo lo que aporta la intencionalidad. Sin embargo, las conexiones neuronales permiten que haya referencialidad, realmente multitud de referencias, entre las informaciones guardadas en las distintas neuronas. Y muchas de estas referencias, no todas, son formadas por la intencionalidad. De alguna manera, el cerebro puede guardar las referencias de unas cosas a otras por la conectividad neuronal, aunque estas referencias no tengan la pureza de la remisión de la intencionalidad.

Desde nuestro punto de vista, esta proximidad entre la intencionalidad y la referencialidad orgánica, de la que el lenguaje es solo un caso bastante paradigmático, hace que la intencionalidad quede oculta frente a las referencias orgánicas que son fácilmente destacables. No olvidemos que la intencionalidad ilumina las imágenes, y la conexión imaginativa del término (‘agua’) hacia la imagen (‘agua del grifo’), es una imagen tan iluminable por la intencionalidad como cualquier otra. Es decir, las referencias

orgánicas pueden ser destacadas de forma clara desde el remitir de la intencionalidad, la cual queda en el lado de lo desatendido. Por ello, olvidar la intencionalidad es inevitable si el conocer es reducido a la imagen a la que se atiende.

Ciertamente, ante una visión reductiva del conocer, podemos decir que la intencionalidad sea algo que no tiene ningún espacio en el conocer porque ‘no se la ve’, pero en este caso, lo difícil es entender qué es conocer.

Añadimos que estas referencias orgánicas pueden ser comprendidas como lo que llamamos en un capítulo anterior la intencionalidad sensible. La referencialidad del lenguaje, claramente orgánica, es un remitir inferior a la intencionalidad cognoscitiva, y no es tan lejano a la referencia que entonces dijimos entre lo conocido y la actividad práctica. De hecho, el lenguaje no deja de ser una praxis.

4. La suposición

La suposición es una cuestión que se desarrolla especialmente en la filosofía medieval. De acuerdo a Pedro Hispano: “La suposición es la acepción del término mismo, que ya significa una cosa en lugar de algo. Como cuando se dice *el hombre corre*, el término *hombre* supone por Sócrates, o Platón, etc. Por lo cual la significación es anterior a la suposición”⁹. En su vertiente más simple, la suposición es el uso de un término que hace referencia a otro término diferente, como es el caso de ‘el hombre’ en relación a ‘Sócrates’.

⁹ Pedro Hispano, *Summ. Log.*, 6, 3. Citado en Ockham, W., *Sobre la suposición*, Universidad Panamericana, Ciudad de México 1992, IX.

Desde luego, la doctrina de la suposición medieval en autores como Pedro Hispano u Ockham tiene una complejidad que no es fácil de exponer. Por ejemplo Ockham habla de tres tipos de suposición como es la personal, la simple y la material, pero tiene más clasificaciones alrededor de estas que dificultan su comprensión. Aquí no vamos a exponer estas caracterizaciones que nos apartarían de la intencionalidad, y solo queremos introducirnos en la suposición, desde la definición de Pedro Hispano antes expuesta, para atender a algunos puntos que tienen que ver con las consideraciones desarrolladas en este capítulo.

Para empezar, nos fijamos en el ejemplo propuesto por Pedro Hispano, donde en la frase *el hombre corre*, ‘hombre’ hace las veces de ‘Sócrates’ y Sócrates es un ser humano real. Este es uno de los aspectos más clásicos de la suposición, que en Ockham entraría dentro de lo que denomina como suposición personal, donde utilizamos un término para designar algo real. Desde luego, en lo que se refiere a las expresiones, todos los términos forman parte del lenguaje por lo que siempre tienen algo de ambigüedad para saber si su uso es solo en el plano lógico, lo que sería dentro del pensamiento, o mienta lo real, externo a ese plano lógico.

Tal vez se puede ilustrar esto mejor si presentamos una suposición que sea meramente lógica o lingüística. Para ello, definamos el término ‘perro’ como ‘animal que ladra’, sin ánimo de dar una definición exacta de perro. Aceptada esta definición, cada vez que usemos el término ‘perro’ haría las veces de su definición ‘animal que ladra’. Ahora, ‘perro’ es una palabra y ‘animal que ladra’ es una expresión lingüística, donde ‘perro’ supone por ‘animal que ladra’. Este ejemplo que acabamos de dar es una suposición que podríamos designar con el adjetivo de terminológica, para denominarla de alguna manera, distinguiéndola de la anterior suposición de ‘hombre’ que apuntaba al ser real Sócrates.

La suposición terminológica no plantea problemas filosóficos porque no deja de ser una sustitución de un término por otro, o por una expresión que haga las veces del término. En nuestro caso, aquí nos interesa resaltar que esta suposición terminológica admite una comprensión bastante simple desde el modelo neuronal que estamos usando en esta investigación. Las conexiones entre las diversas neuronas permiten referenciar unos términos con otros, o con expresiones que describen dichos términos. Creo que la funcionalidad sináptica de las neuronas proporciona una base orgánica suficiente para dar razón de este tipo de suposiciones.

Pero si ahora volvemos a la suposición personal del ejemplo de Sócrates, vemos que el modelo neuronal resulta insuficiente. ¿En qué radica esta insuficiencia? En que la imagen percibida por los sentidos no tiene conexión sináptica que lo relacione con lo exterior a las imágenes donde está la realidad. El modelo sináptico de las neuronas encaja muy bien con nuestra capacidad lingüística porque todos los términos del habla pueden estar relacionados por la conexión sináptica, al estar todos ellos en el órgano cerebral. Pero esto no se puede replicar con los sensibles percibidos por los sentidos externos que solo admiten referencias orgánicas hacia el interior del cerebro, no hacia la realidad exterior.

La cuestión aquí es cómo puede tener lugar la suposición personal, es decir, referirse a realidades exteriores a las mentales cuando no existe nada orgánico que nos lleve más allá de lo cerebral. Desde luego es fácil decir que esa referencia a lo externo sea algo similar a lo que hace el lenguaje en el interior del cerebro, pero el actual modelo neuronal que estamos usando no admite esa salida.

En nuestro caso, ¿cómo resolvemos este problema? Por medio de la intencionalidad. La intencionalidad, hemos visto, es capaz de abrir la imagen conocida, de tal modo que esta queda totalmente disponible a la in-

tencionalidad. Bien, pero la intencionalidad también puede remitir a la realidad más allá de la imagen. No podemos olvidar que el conocimiento intencional es un conocimiento mediado por imagen. Esa imagen contiene información que le viene del exterior, pero una vez que la captamos, nuestro sistema cerebral solo puede atender a ello, o procesarlo o conservarlo o modificarlo en el interior del propio cerebro. El cerebro, el sistema neuronal, no tiene capacidad de mirar hacia fuera porque solo consiste en un órgano que contiene información relacionada a través de conexiones sinápticas.

Lo que el cerebro no puede hacer por sí mismo, tiene que ser la intencionalidad quien lo haga. Por otra parte, negar que tengamos esta capacidad de remitirnos a lo real exterior a nosotros mismos va en contra de nuestras experiencias más comunes y evidentes, por mucho que haya sido defendida esta posición desde la filosofía moderna, especialmente a partir de Kant. Vemos las imágenes sensibles y podemos atender a ellas sin ningún problema, algo que está en la base de la fenomenología propuesta por Husserl en el pasado siglo. Husserl detuvo en ese plano nuestra capacidad cognoscitiva, pero es evidente que podemos conocer la mesa exterior, el árbol exterior, como Husserl por otra parte también admitía, y constatar sin dificultad que nosotros no somos esa mesa, ni tampoco el árbol.

La intencionalidad es atacada por ser espiritual y no disponer de ninguna imagen sensible de la misma, pero es necesaria para explicar los aspectos básicos del pensamiento. Rechazar la intencionalidad y luego afirmar nuestra incapacidad para salir a la realidad exterior es una postura que se cierra en sí misma. Desgraciadamente solo paraliza a la filosofía, porque esos mismos que niegan esta capacidad teórica de salir a la realidad luego lo olvidan continuamente en la vida ordinaria donde están una y otra vez relacionándose con cosas exteriores sin que eso les cause el más mínimo problema teórico.

Capítulo 6. La intencionalidad voluntaria

Hasta ahora nos hemos ocupado en la intencionalidad cognoscitiva, a través de la cual conocemos, pero en la historia de la filosofía también se ha hablado de la intencionalidad voluntaria, algo en lo que nos centraremos en este capítulo.

1. La intención voluntaria

De hecho, en la historia de la filosofía ha sido más habitual hablar de la intencionalidad voluntaria que de la cognoscitiva. Dentro de la doctrina de la voluntad es frecuente hablar de la intención de los actos. ¿Por qué hacemos esto o lo otro? Porque buscamos obtener un fin con dichas acciones. Esta finalidad es la intención de nuestro obrar.

En Aristóteles, encontramos una doctrina del obrar humano que se desarrolla en torno a la noción de bien que tanto peso tuvo en la filosofía platónica. “Parece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas

aspiran”¹. Aristóteles conecta rápidamente este bien con los fines de nuestras acciones. “Pero, claro está, si en el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo –y los otros por causa de éste– y no es el caso que elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que ese fin sería el bien e, incluso, el Supremo Bien”².

Para Aristóteles, la acción del hombre está supeditada al fin o fines que se propone. “A lo que se persigue por ello mismo lo llamamos más «final» que a lo que se persigue por causa de otra cosa; y a lo que nunca se elige por otra cosa, más final que a las cosas que se eligen tanto por sí como por esto otro. Sencillamente, es último lo elegible por sí mismo siempre y nunca por causa de otra cosa. Y una cosa así parece ser, sobre todo, la felicidad, pues ésta la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud las elegimos, desde luego, por ellas mismas (pues elegiríamos a cada una de ellas aunque de ellas nada resulte), pero las elegimos también por causa de la felicidad, por suponer que vamos a ser felices por su causa”³.

Aristóteles, además, conecta el bien y el fin con la felicidad. “Pues bien, sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de «felicidad» y consideran que «bien vivir» y «bien-estar» es idéntico a «ser feliz». Pero sobre la felicidad -qué cosa es- ya disputan y la gente no lo explica de la misma manera que los sabios”. Parece una verdad común que todos deseamos ser felices. Lo que ya no es tan fácil es decidir qué sea la felicidad,

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid 2001, I, 1, 1094 a, 47. En adelante, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 a, 48.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097 a - 1097 b, 57-58.

desde el momento en el que encontramos una variedad de respuestas muy amplia.

De la búsqueda estable de la felicidad, Aristóteles conecta el bien con la virtud. “Y puesto que la felicidad es una cierta actividad del alma conforme a una virtud perfecta, preciso sería examinar la virtud, pues quizá de esta manera nuestra investigación sobre la felicidad sería mejor”⁴. Donde se ve que hace falta una deliberación sobre la virtud para determinar lo que la felicidad pueda ser.

En Aristóteles, por tanto, encontramos una teoría de la acción humana, o del buen obrar, que se articula tanto en relación al bien como al fin o a la felicidad. Sin embargo, en Aristóteles no está la noción de intencionalidad voluntaria, aunque sí que introduzca varias nociones, como la de fin o bien, que están relacionados con nuestro tema.

Santo Tomás, por su parte, da un paso hacia adelante en el análisis de la actividad humana. En concreto, Santo Tomás desarrolla una teoría sobre la voluntad humana. Aristóteles admitió la voluntad, pero esta fue oculta por la noción de deseo como veremos más adelante, lo cual la convertía en una realidad inferior al conocimiento.

Santo Tomás, en el *Suma Teológica I-II*, tiene un tratado de los actos humanos al que va a dedicar las cuestiones 6 a la 21, donde pone las bases para un posterior estudio de las pasiones y de las virtudes. En este análisis, Santo Tomás analiza la voluntad de forma directa. La cuestión 6, por ejemplo, aclara lo voluntario y lo involuntario en los actos humanos. Y en la cuestión 8 se pregunta por el objeto de la voluntad, si es el bien o es el fin.

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a, 71.

Para nosotros tiene más interés la cuestión 12 donde se pregunta si la intención es algo propio del entendimiento o si le corresponde a la voluntad. Y contesta lo siguiente: “En cambio está lo que dice Agustín, en XI *De Trin.*, que la intención de la voluntad une el cuerpo visto con la vista, y también, la especie que está en la memoria con la agudeza de alma que medita interiormente. Por consiguiente, la intención es acto de la voluntad”⁵. Santo Tomás añade otra razón que refuerza esta afirmación: “Hay que decir: La intención, como su mismo nombre indica, significa *tender hacia algo*. Ahora bien, tiende hacia algo tanto la acción de lo que mueve como el movimiento del móvil. Pero que el movimiento del móvil tienda hacia algo, procede de la acción de lo que mueve. Por consiguiente, la intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin; (...)”⁶. La intención es en este caso relacionada con la tendencia, lo cual la pone más en el lado de la voluntad que en el del entendimiento.

Es indudable un avance en la profundización de la acción humana en Santo Tomás respecto de Aristóteles. Ello se concreta en el análisis de la voluntad que no tiene un paralelo equivalente en Aristóteles. Esta diferencia queda más marcada cuando Santo Tomás admite la voluntad en Dios⁷, algo que no sucede en Aristóteles.

Añadimos que no encontramos en Santo Tomás ninguna cuestión ni artículo que debata sobre la intencionalidad cognoscitiva. La intención aparece en algunos de sus textos en referencia al conocimiento, pero la intención es una noción que tiene más presencia en las cuestiones dedicadas a la voluntad.

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, BAC, Madrid 1993, 2ª edición, q. 12, a. 1, sc, 142. En adelante, Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, q. 12, a. 1, co, 142.

⁷ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I*, q. 19, a. 1.

2. La intencionalidad voluntaria como bien

Santo Tomás hace un análisis bastante detallado de la voluntad y llega a decir qué es lo primero y más específico de esta facultad. Dedicar la cuestión 8 de este tratado a investigar el objeto de la voluntad. En la introducción a esta cuestión, Santo Tomás dice: “Ahora bien, la voluntad se mueve hacia el fin y hacia lo que es para el fin. Por consiguiente, debemos estudiar primero los actos de la voluntad con los que se mueve hacia el fin, y después, los actos con los que se mueve hacia lo que es para el fin (q.13)”⁸. De este modo, Santo Tomás conecta la voluntad directamente con la finalidad aristotélica. Luego Santo Tomás prosigue con los actos que son propios de la voluntad: “Pero parece que los actos de la voluntad hacia el fin son tres: querer, disfrutar y tender. Veremos, por tanto, primero la voluntad, después la fruición (q.11) y, en tercer lugar, la intención (q.12)”⁹. Con lo que podemos afirmar que para Santo Tomás el acto primero y más propio de la voluntad es querer.

Por ello, en el primer artículo Santo Tomás se pregunta si el objeto de la voluntad es solo el bien. A ello comenta: “La voluntad es un apetito racional. Por otra parte, todo apetito es sólo del bien. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la inclinación de quien desea hacia algo”¹⁰. Efectivamente, Santo Tomás responde positivamente a la cuestión de si el objeto de la voluntad es el bien. Para esta respuesta también se apoya en Aristóteles. “Por tanto, como toda cosa, en cuanto que es ente y sustancia, es un bien, es necesario que toda inclinación sea hacia el bien. De ahí viene lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.*, que *el bien es lo que todas*

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, q. 8, 118.

⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, q. 8, 118.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, q. 8, a. 1, co, 118.

las cosas desean”¹¹. Luego, Santo Tomás estudia la conexión de la voluntad con los fines.

Los elementos claves de la voluntad quedan bien reflejados en estos pocos textos de Santo Tomás. Aquí nos interesa destacar el carácter primero del bien en la definición de los actos voluntarios. Ciertamente la voluntad tiene una complejidad que requiere de muchos actos que le convienen como propone Santo Tomás en estas cuestiones, pero debemos detenernos en lo primero porque es lo que caracteriza realmente a la voluntad. En otro caso, es fácil perderse en la maraña de los actos voluntarios, los cuales son magnificados dependiendo de los aspectos que se quieran subrayar.

Santo Tomás dice que el bien es el objeto propio de la voluntad porque esta es un apetito racional. ¿Qué es lo propio de la voluntad? Mover a la actuación. ¿Por qué actuamos u obramos? Porque vemos algo que nos mueve a actuar, algo a lo que llamamos bien. En la parte sensible es más fácil de detectar, que si vemos una cosa que nos causa apetito, nos sentimos movidos a comerlo. La traslación de lo sensible a lo espiritual es directa en Santo Tomás, algo que toma de Aristóteles, en quien no encontramos un análisis de esta potencia.

Para nosotros este carácter primero del bien que se da en la voluntad es clave para establecerlo en la intencionalidad. Este rasgo, por otra parte, lo hemos tomado de Santo Tomás, aunque tenemos algunas diferencias con este autor que conviene señalar.

La primera diferencia es que Santo Tomás tiende a interpretar el bien como algo externo a la actividad de la voluntad. Santo Tomás señala que ‘toda cosa, como ente y sustancia, es un bien’. Nosotros no queremos negar

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, q. 8, a. 1, co, 118.

esta afirmación tomista porque toda sustancia puede ser considerada como buena pero, al mismo tiempo, afirmamos que la intencionalidad del bien se da en la interioridad de la voluntad. El bien considerado como motor es algo que tiene lugar en el interior de la persona volente. La voluntad es una potencia de la persona que media con la realidad exterior a través de una imagen. Este carácter de mediación es reconocido de alguna manera por Santo Tomás cuando dice: “En cambio está que el movimiento de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero el entendimiento entiende algo por naturaleza. Luego la voluntad también quiere algunas cosas por naturaleza”¹². Ciertamente Santo Tomás no afirma aquí que la voluntad sea mediada, pero si el conocimiento lo es, algo bastante admitido, necesariamente se debe dar esa mediación en esos casos donde la voluntad sigue al entendimiento.

La segunda diferencia con respecto a Santo Tomás es en relación al orden de los actos de la voluntad, donde dice que la intención es el tercer acto después de la fruición que vimos en la segunda cita de este apartado. El primer acto es la propia voluntad, el querer que debería ser entendido en la forma de bien, pues es el objeto propio de la voluntad. Esta devaluación de la intención queda ratificada al interpretar la intención como tendencia. Desde nuestro punto de vista, la intención es lo que define primeramente al acto voluntario, antes que la fruición. La voluntad nace cuando descubrimos algo como nuevo y tira de nosotros para que nos movamos a actuar. Todo esto se da en la intención voluntaria.

Nuestro posicionamiento frente al de Santo Tomás es el de afirmar una mayor interiorización de la potencia volitiva, en nuestro caso, por medio de la intencionalidad que también se da en el conocimiento como hemos visto en los anteriores capítulos. Santo Tomás oscila entre el carácter

¹² Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica I-II*, q. 10, a. 1, sc. 132.

interno de la voluntad y la realidad exterior del bien, algo que no nos parece mal, salvo que nosotros ajustamos más el funcionamiento interior de la voluntad que queda recogido en la intencionalidad.

Atendiendo a lo que dice Polo respecto a la intencionalidad de la voluntad, vemos que dice lo siguiente: “¿Qué significa que un acto voluntario es intencional? Por lo pronto, que ese acto ha de ser constituido; y también que apunta a lo otro. Lo otro de un acto tiene que ser real. El objeto pensado es intencional pero no es real. El acto voluntario, por ser intención de otro, apunta directamente al bien real. Con otras palabras, la *intentio voluntatis* es *intentio realis ac realitatis*. En la inteligencia no es así, sino que lo intencional como relación objetiva, no del acto, se llama semejanza. La semejanza es unilateral: del objeto, y sólo de él”¹³. Para empezar, Polo acepta el carácter intencional de la voluntad como hacemos nosotros, y luego determina ese carácter intencional como un dirigirse hacia lo otro¹⁴, añadiendo que apunta al bien real. Polo subraya el carácter decididamente real de la voluntad que señala directamente hacia lo exterior¹⁵, y termina diciendo que la intención voluntaria se distingue de la cognoscitiva en que

¹³ Polo, L., *Antropología trascendental*, OC A-XV, EUNSA, Pamplona 2016, 1ª edición conjunta, II, 413. En adelante, Polo, *Antropología trascendental*.

¹⁴ Esto no significa que Polo se olvide del bien en la voluntad. “La pura potencia pasiva es relación trascendental al bien sin restricción alguna: el bien es lo otro, pero no es particular porque entonces no se podría hablar de relación trascendental”. Polo, *Antropología trascendental*, II, 414.

¹⁵ En este aspecto, Polo es dependiente de Aristóteles y de Santo Tomás como hemos visto antes. “(...)”; mas según el Filósofo en el VI de la *Metafísica*, el bien está en las realidades pero la verdad en la mente; (...)”. Santo Tomás, *De Veritate*, Cuestión 21. *Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991, a. 3, ob 1, 77. Y en la respuesta añade: “(...)”; pues la especie de la piedra está en el alma, pero no según el ser que tiene en la piedra. (...), ya que la razón de bien consiste en esto, en que algo sea perfectivo tanto según la razón de especie como también según el ser, como se ha dicho antes”. *Ibidem.*, co, 80.

esta última establece una relación de semejanza con la realidad. En nuestro caso insistimos en que la intención voluntaria es primeramente de bien, a diferencia de Polo que pone el acento en lo otro (la realidad externa). Polo está resaltando el carácter real del acto voluntario, mientras que nosotros marcamos más el de ser la causa de la movilidad de lo espiritual. Con Polo coincidimos en que los dos establecemos la intencionalidad en la voluntad, y ello es así en parte porque mi propuesta depende de la filosofía clásica en la que se incluye Polo.

No obstante, hay algo más en lo que diferimos con Polo. “Cuando el acto es intencional -y no el objeto-, como el acto es real, el término de su intención -lo otro- también lo es. Sin embargo, entender la intención de otro no es nada fácil. Por eso, la voluntad es oscura, o mucho más difícil de entender que el conocimiento. La razón de semejanza se entiende mejor, pues hay constancia directa de ella; la intención de otro se entiende peor, entre otras cosas, porque estamos más acostumbrados a considerar la semejanza que la distinción; tendemos a asimilar unas cosas a otras”¹⁶. En este caso, Polo afirma que el acto voluntario es intencional a diferencia de la intencionalidad cognoscitiva que es objetiva, es decir, el objeto cognoscitivo es intencional, no así su acto. Nosotros diferimos no tanto en lo que se refiere a la intencionalidad del acto voluntario, punto en el que coincidimos, sino en que nosotros también afirmamos que la intencionalidad cognoscitiva está en el orden del acto, y no del objeto como afirma Polo. En este punto no nos extendemos pues lo hemos desarrollado más extensamente en otras publicaciones¹⁷.

¹⁶ Polo, *Antropología trascendental*, II, 414.

¹⁷ Véase mis obras *Las operaciones abstractivas* y *El hábito abstractivo*.

3. La voluntad agente

Una noción que no ha tenido mucho éxito en la filosofía es la de voluntad agente. Con este término queremos referirnos a una noción paralela al intelecto agente aristotélico. Esto es algo que recoge el propio Polo: “Dicho de otro modo, la filosofía clásica, admite un *intelecto agente*, pero no una *voluntad agente*”¹⁸.

Así como el intelecto agente, propuesto por Aristóteles, tuvo un cierto éxito, que luego fue ampliamente usado en la filosofía medieval, aunque también con bastantes detractores, sobre la voluntad agente no tenemos casi ni siquiera detractores, puesto que ha sido más bien poco propuesta. De hecho, en todos los autores que he leído hasta el momento, ninguno se llega a plantear la posibilidad de la voluntad agente, excepto Polo que tampoco la admite como tal, aunque no es del todo contrario, como veremos más adelante.

Para Polo, la cuestión de la voluntad agente se resuelve por medio de la sindéresis: “Con estas observaciones se enfoca la cuestión de la 'voluntad agente': la sindéresis es 'agente' de los actos voluntarios”¹⁹. Aclaramos que la sindéresis es para Polo un hábito en el que conocemos lo que es superior en nuestra esencia, que es el ver-yo y el querer-yo. Polo toma la noción de sindéresis de la filosofía medieval y la propone en su esquema antropológico como lo superior de la esencia humana.

En nuestro caso, no nos parece suficiente la sindéresis, la iluminación desde el querer-yo, porque la intencionalidad de lo voluntario requiere una realidad al mismo nivel que el intelecto agente para la formación de los objetos cognoscitivos. Por ello proponemos que la voluntad agente es

¹⁸ Polo, *Antropología trascendental*, II, 393.

¹⁹ Polo, *Antropología trascendental*, II, 394.

para la intencionalidad voluntaria lo que el intelecto agente para la intencionalidad cognoscitiva.

Desde nuestro punto de vista no se puede decir que el querer se siga directamente del conocer como a veces se propone en la filosofía clásica, o como se supone implícitamente cuando se sostiene la teoría de los trascendentales donde la verdad, el bien y la belleza dependen automáticamente del ser. Aunque no rechazo que el ser tenga su verdad, bien y belleza, es una experiencia muy común que no a todos nos gustan las mismas cosas, ni nos sentimos atraídos por lo mismo. Es indudable que conocemos muchas cosas, pero no todas ellas nos gustan. Incluso en algunos casos, hay quien quiere que le guste algo y no por ello lo consigue.

Nuestra propuesta de la voluntad agente viene a corroborar la dependencia de la esencia humana de su ser personal. El paso de ser conocido a ser querido requiere de una aportación de algo que está en el plano del ser al igual que el intelecto agente. Polo, por su parte, no rechaza esta dependencia. “Ponderando la distinción, sostengo que la inteligencia depende –según la sindéresis– del intelecto personal; por su parte la voluntad como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona, y en cuanto que pertenece a la esencia humana deriva directamente de la sindéresis”²⁰. Polo no habla de la voluntad agente, pero acepta la dependencia de la voluntad a la estructura personal del hombre, en este caso, de su estructura donal. En mi caso, lo llamo voluntad agente, aunque admito que puede ser equivalente a la estructura donal, y sobre todo subrayo la necesidad de esta realidad personal para que sea posible la formación de la intencionalidad voluntaria.

²⁰ Polo, *Antropología trascendental*, II, 398.

Desde nuestra posición, tanto para el querer como para el conocer, esta dependencia es necesaria porque la intencionalidad no se sostiene por sí misma, sino en cuanto que depende del ser personal. Por ello ya afirmé anteriormente que las nociones de intencionalidad cognoscitiva e intelecto agente tienen una fuerte correlación, en el sentido de que se suelen aceptar las dos o se rechazan las dos²¹. Una propuesta más firme de la intencionalidad voluntaria nos empuja a proponer también la voluntad agente.

4. El carácter curvo de la intencionalidad voluntaria

Una cuestión de la voluntad presente en Polo, es su curvatura. “A esto cabe llamarlo también curvatura de la voluntad. Que la voluntad es curva no es una opinión original de Nietzsche, sino que ya se encuentra en Tomás de Aquino: el acto de querer no recae sólo sobre el bien, sino también sobre sí: es lo que cabría llamar querer-querer”²². Polo toma esta noción de Nietzsche donde el término es usado de forma explícita. “«Todo lo que es recto miente. Toda verdad es una curva; el mismo tiempo es un círculo»”²³. En Nietzsche, la cuestión de la curvatura es metafísica en cuanto que resuelve la infinitud de la realidad con el eterno retorno. En Santo Tomás, la curvatura podría ser detectada en la reflexividad del autoconocimiento. Polo no hace aquí mención a este aspecto de la filosofía tomista, sino que lo relaciona con el acto voluntario. No obstante, Santo Tomás no dice expresamente que la voluntad se curve.

²¹ Avisamos, sin embargo, que la noción de intencionalidad ha sido más admitida que la del intelecto agente, como se ha podido ver en el siglo XX en la fenomenología, donde el intelecto agente ha sido simplemente ignorado.

²² Polo, *Antropología trascendental*, I, 77.

²³ Nietzsche, F., *Así habló Zaratrustra*, Editorial EDAF, Madrid 1998, 166.

Una primera descripción de la curvatura de la voluntad en Polo la encontramos en este texto: “Para expresar este punto de una manera más significativa, cabe decir que la voluntad es curva. Esa curvatura se cifra en que el acto voluntario tiene que ser constituido de tal manera que el bien trascendental motive querer más otro, es decir, el crecimiento de la actividad voluntaria”²⁴. Aquí la curvatura es un rasgo ligado al crecimiento de la actividad voluntaria. “Asimismo, el querer es incrementable, pues el acuerdo de la voluntad consigo es curvo (querer-querer, significa, *querer-querer-más*). Lo que comporta el aumento de la intención de otro”²⁵. Esto no implica que la voluntad se cierre sobre sí misma. “El carácter curvo de la voluntad no es un círculo reflexivo en que *querer-yo* se encierre. La voluntad no permite ese aislamiento, porque su intención es de otro, y querer mejor es querer más otro”²⁶. Polo apela a que la voluntad es esencialmente una potencia que apunta hacia lo otro, es decir, hacia la realidad, por lo que la curvatura no significa tanto que se vuelva sobre la propia voluntad, sino un refuerzo que tiende a crecer hacia fuera, es decir, ‘querer-querer’ más lo otro.

Esta curvatura de la voluntad también indica a Polo el respaldo personal que está detrás de la voluntad. “El bien trascendental *motiva* querer más, es decir, el crecimiento de la actividad voluntaria. En definitiva, la curvatura apunta a la correspondencia amorosa, o sea, al carácter personal del bien trascendental”²⁷. La curvatura de la voluntad pone al descubierto el fondo desde el que se ejerce la voluntad, el cual es para Polo el amor.

²⁴ Polo, *Antropología trascendental*, II, 483.

²⁵ Polo, *Antropología trascendental*, II, 423.

²⁶ Polo, *Antropología trascendental*, II, 488.

²⁷ Polo, *Antropología trascendental*, II, 405.

Por nuestra parte, la curvatura de la voluntad no la enfocamos desde el lado de la intensificación de la tendencia a lo otro, ni siquiera al respaldo del amor a la potencia volitiva, aunque este segundo enfoque nos parece más acertado. Para nosotros, la curvatura de la voluntad procede de su dependencia con respecto al querer-yo de la esencia humana. En Polo encontramos alguna sugerencia: “El ápice de la esencia humana es un hábito dual, cuyo primer miembro es *ver-yo* y el segundo *querer-yo*. El estudio de *querer-yo* conduce a la exposición de la voluntad y sus actos. Para vertebrar dicha exposición es preciso, en primer lugar, sentar la compatibilidad entre lo que –desde antiguo– se llama la curvatura de la voluntad y la intencionalidad peculiar de sus actos, que se suele denominar *intención de otro*”²⁸. En este texto vemos la conexión bastante directa de la voluntad con la raíz de la esencia humana que conecta con la voluntad, y que Polo llama querer-yo.

Polo también dice al principio de la cita que ‘el ápice de la esencia humana es un hábito dual’. Esta tesis se sale fuera de nuestra temática porque su comprensión se logra en la antropología. No obstante, es necesario hacerse cargo, aunque sea un poco, para poder entender la cuestión de la curvatura de la voluntad. Para ello nos fijamos simplemente en que ese hábito dual lo constituyen el ver-yo y el querer-yo, dualidad donde se cifra el conocer (ver-yo) y la voluntad (querer-yo)²⁹. Con esto Polo no está di-

²⁸ Polo, *Antropología trascendental*, II, 367.

²⁹ Planteamiento que puede encontrar cierta semejanza en algunos textos de Santo Tomás. “Pero aquella parte del alma que no usa órgano corporal, permanece indeterminada en su operación, y es de algún modo infinita en tanto que es inmaterial, en razón de lo cual su fuerza se extiende al objeto común a todos los entes. (...). Y así el bien y la verdad en la parte intelectual diversifican el intelecto y la voluntad. (...). De este modo se distinguen también el intelecto agente y el posible, pues un objeto no está en acto o en potencia bajo la misma razón, ni está bajo la misma razón cuando actúa y padece”. Santo Tomás, *Cuestión 15, Acerca de la razón superior e inferior*, a. 2, co, 46. No obstante, la propuesta de

ciendo que ver-yo sea conocer, sino que el conocer está ligado a esa raíz que es el ver-yo, realidad de tipo habitual. De la misma manera, querer-yo no es querer, sino la raíz conectada a los actos volitivos. El carácter habitual del ver-yo y del querer-yo indican que el conocimiento de estas dos vertientes requiere de una iluminación de los actos de conocer y de querer.

Señalamos, por otra parte, que para hablar de la intencionalidad cognoscitiva no hemos tenido necesidad de referirnos al ver-yo de la esencialidad humana porque la intencionalidad cognoscitiva no requiere de la esencia humana para su constitución. De hecho, tampoco ha sido necesario hacer referencia al querer-yo para hablar de la intencionalidad volitiva porque para ello solo hace falta la voluntad agente, o desde la perspectiva de Polo, del respaldo amoroso de la persona.

Entonces, ¿por qué incluirlo en este apartado? Porque en otro caso no se puede entender la voluntad de una manera más completa. Pudiera parecer que la intención volitiva como bien es suficiente para explicar los actos volitivos en su constitución inicial, pero esto no es así. Cuando se forma la intencionalidad voluntaria como bien, este bien es presentado a la esencia humana en lo que hemos llamado querer-yo. Esto quiere decir que el bien puede ser aceptado o rechazado por el querer-yo. Entonces decimos que el acto voluntario se completa cuando este es aceptado por el querer-yo, y aquí descubrimos el carácter curvo de la intencionalidad voluntaria. La intencionalidad volitiva, el bien, no es como tal curvo; simplemente el bien es atractivo, ¿para quién? Para el querer-yo. En este caso, no hay inconveniente en decir que el bien atraiga al yo. La distinción del querer-yo y del ver-yo simplemente marca la distinción de lo cognoscitivo y de lo volitivo en el yo, que es su ápice unitario. No decimos que somos dos

Polo es diferente en cuanto que su enfoque por medio de los hábitos le permite distinguir más nítidamente los elementos que hemos descrito anteriormente.

yoes, sino un yo que se desdobra dualmente en lo voluntario y en lo cognoscitivo.

Por ello, cuando el yo acepta como propio la intencionalidad volitiva, el bien, es cuando se constituye el acto voluntario tal como lo solemos entender y describir. De alguna manera, la intencionalidad volitiva se queda corta para entender el acto voluntario. No obstante, la intencionalidad no es primeramente su curvatura, sino su formación como bien que atrae al yo. Esta curvatura de la voluntad es patente en este texto de Polo a propósito de Nietzsche: “Nietzsche dice, por ejemplo, que al despreciar, el yo se quiere en los mismos términos: como despreciador. Cuando Nietzsche busca la correspondencia de la voluntad para el poder con el yo, no entiende el yo como constituyente de la voluntad, sino por el contrario como constituido por ella. 'Yo desprecio' significa que me acepto como el que desprecia”³⁰. El acto realmente voluntario no es solo la atracción de un bien, sino su aceptación por parte del yo. Polo lo recoge de Nietzsche señalando que yo solo realmente desprecio cuando me acepto a mí mismo como despreciador.

Este carácter necesario del yo para la constitución del acto voluntario también fue detectado por Sócrates o por Platón. “Es claro que Aristóteles está de acuerdo con Sócrates, según lo presenta Platón en el *Gorgias*: la acción buena beneficia más a quien la ejerce que al beneficiado por ella, y la acción mala perjudica más a quien la lleva a cabo que a la víctima”³¹. En el diálogo al que se refiere Polo, Sócrates dice que prefiere sufrir la injusticia a cometerla. “Pol.- Sin duda, el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado. Sóc.- Menos que el que le mata, Polo, y menos que el que muere habiéndolo merecido. Pol.- ¿Cómo es posible, Sócrates?

³⁰ Polo, *Antropología trascendental*, II, 418.

³¹ Polo, *Antropología trascendental*, II, 473.

Sóc.- Porque el mayor mal es cometer injusticia. Pol.- ¿Este es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla? Sóc.- De ningún modo. Pol.- Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla? Sóc.- No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla”³². La razón de que sea peor cometer la injusticia a padecerla es que cuando se padece, afecta en las partes más exteriores de uno, mientras que si se comete, afecta en la interioridad más esencial.

Ya sea Sócrates, Platón o Nietzsche, todos ellos advierten que los actos voluntarios son refrendados por el yo. Es aquí donde nosotros posicionamos la curvatura de la voluntad que afecta a su intencionalidad.

5. La intencionalidad voluntaria y la intencionalidad sensible

Nuestro planteamiento del conocimiento establece que la intencionalidad está presente en cualquier conocer que incluya la mediación de imágenes, del modo que ellas sean. Esto nos ha llevado a decir que todo conocer mediado por imágenes es intencional, lo cual tiene como una consecuencia directa que en el hombre hasta el conocer sensible es intelectual.

De alguna manera, la intencionalidad duplica el conocer al poder distinguir un conocimiento sensible dependiente de la intencionalidad, de otro del que no depende y que, por ello, se vuelve a las tendencias prácticas. Y de la misma manera sucede también en la intencionalidad voluntaria que hemos propuesto al margen de nuestros deseos vitales.

En Aristóteles podemos observar que distingue la voluntad espiritual de los apetitos sensibles. “Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece

³² Platón, *Diálogos Vol. II, Gorgias*, Gredos, Madrid 1983, 469 b-d, 57.

distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla: en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo”³³. La distinción firme del intelecto en Aristóteles le lleva a reconocer una voluntad en el mismo plano intelectual por encima de las facultades sensibles. No obstante, es el deseo lo que está presente tanto en la voluntad como en los apetitos sensibles.

Hay otro texto, sin embargo, en el que Aristóteles contrapone el intelecto con el deseo:

“Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo”³⁴.

Aristóteles está, en este caso, analizando los principios del movimiento local, donde establece que existe un doble principio: el intelectual y el deseo que, entonces, debiera este último estar en el plano sensible. Sin embargo, Aristóteles añade, justo a continuación, que el único motor es el objeto deseable: “El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable”.

³³ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 9, 432 b 1-10, 244.

³⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 10-25, 246-247.

ble. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo³⁵. Aristóteles acaba reconociendo que tanto lo que mueve a nivel sensible como intelectual es el deseo, es decir, el principio motor, del tipo que sea, es el deseo. “Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo”³⁶. De alguna manera, la voluntad aristotélica no logra destacarse suficientemente de los apetitos sensibles, puesto que todos ellos son definidos a través del deseo. Esto hace que los apetitos sensibles arrastren sus deficiencias a la voluntad intelectual.

La filosofía medieval, con la posición de una voluntad en Dios, dio un giro a la postura griega. Aristóteles no puso la voluntad en Dios porque para él, el deseo era claramente inferior al conocimiento, y desde la teología griega, purificada por la filosofía, en Dios solo cabía poner lo superior. Para Aristóteles, la inferioridad del deseo provenía de que este no posee el objeto que despierta el deseo. Desde luego, no hay deseo de lo que disfrutamos. El conocer, sin embargo, es el acto que posee su fin, lo conocido, en cuanto lo conoce. Se ve y se tiene lo visto, decía Aristóteles, sin que haya un lapsus de tiempo que transcurra entre uno y otro. Pero si deseamos lo visto, entonces es que no lo tenemos, y por ello sentimos una atracción. El deseo, a diferencia de lo que hace Aristóteles, es mejor solo proponerlo a nivel sensible. El deseo no deja de ser otro nombre a lo que antes hemos llamado tendencias. Las tendencias se disparan, son deseos, porque tenemos necesidades físicas que requieren satisfacción, y esta satisfacción no es

³⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 20-30, 247.

³⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 30 - 433 b 1, 247.

automática sino que necesita de una serie de medios. En la filosofía medieval se distingue con más nitidez que en la filosofía griega la voluntad como una potencia espiritual al nivel de la inteligencia, y los apetitos sensibles que marcan los objetivos a nivel sensible.

Por tanto, a nivel de la voluntad disponemos de un doble plano, sensible y espiritual o intencional, del que también hay que explicar su compatibilidad. Recordemos que hasta ahora hemos planteado la voluntad como una potencia que se dispara al transmutar lo conocido en algo bueno que nos empuja a actuar hacia ese bien. Por este lado, no hemos hablado del apetito sensible que sería la voluntad en el plano material.

Entonces, podemos preguntarnos, ¿la voluntad tiene que ver con la verdad, lo conocido, o tiene que ver con el apetito sensible? La respuesta es que tiene que ver con ambos, tanto con lo conocido como con los deseos sensibles. Pero, ¿cómo puede ser lo segundo si los deseos no son conocimientos? Porque los deseos pasan al plano voluntario si son previamente conocidos. Los apetitos sensibles, aunque no sean un conocimiento sensible, transmiten una información que es cognoscible. Por esto no tenemos ignorancia sobre nuestros deseos, y los podemos elevar al plano voluntario. ¿Y no hay deseos ciegos al conocimiento? Ciertamente puede haberlos, de los cuales entonces no tengamos conciencia, y que puedan ser causa de actuaciones de alguna manera inconscientes. En estos casos puede ocurrir que se trate de un puro apetito sensible que no pase al plano superior de la voluntad, o incluso que la adhesión de la voluntad espiritual sea inconsciente respecto al bien sensible.

Desde nuestra postura, la voluntad también se destaca de lo sensible al igual que ya afirmamos esta misma propiedad para el conocer intencional. Este destacarse de lo voluntario se aleja todavía más del conocer en cuanto que la voluntad se da normalmente tras el conocimiento intencio-

nal. No rechazamos que pueda haber una voluntad directa sobre un apetito sensible. Por ejemplo, pensemos en que podemos tener una voluntad clara, consciente, de querer comer una manzana que tenemos delante. En este caso, el deseo sensible de la manzana coincidiría con la voluntad de querer esa manzana. Esta identificación de lo sensible tendencial y de lo voluntario puede parecernos mayor en cuanto que el deseo sensible nos apriete con más fuerza. En estos casos podemos llegar a pensar que no haya ningún conocimiento sensible entre lo deseado y nuestra voluntad. Lo normal es, sin embargo, que el acto cognoscitivo tenga lugar, aunque nos pase desapercibido. Es por esto que podemos contemplar aquello que queremos.

Aunque distingamos el apetito sensible de la voluntad, afirmamos que lo deseado por estos apetitos también puede ser denominado como bien sensible³⁷. La noción de bien voluntario es la de motor de nuestra actividad. Del mismo modo, lo deseado sensiblemente es un motor de nuestra actividad corporal. La intencionalidad voluntaria puede acoplarse a lo que le propone el cuerpo, o puede despegarse de estas necesidades orgánicas y apuntar a otros tipos de bienes que no tienen ni siquiera por qué ser en sí bienes puramente espirituales. Por ejemplo, puede ser que se quiera una mesa simplemente porque gusta, sin necesidad de que tenga la finalidad de servir de apoyo para comer, o de que pueda tener otras finalidades distintas como, por ejemplo, servir para reunión de personas, que no tengan una conexión directa con nuestras necesidades vitales básicas.

³⁷ Podría parecer que al final, la propuesta medieval y la aristotélica sobre la voluntad no sean tan distintas salvo una mera diferencia terminológica, en cuanto que Aristóteles habla de deseo donde los medievales dicen bien. Esta equivalencia, sin embargo, no se da porque el deseo aristotélico tiene una deficiencia que los medievales no ven en el bien y que, por ello, pensaron que la voluntad podía adscribirse también a Dios.

6. La voluntad y la libertad

Por último queremos presentar una cuestión que va a afectar a la intencionalidad voluntaria, y que tiene que ver tanto con la voluntad como con la libertad. El problema lo podemos enfocar comparando la voluntad en Escoto y en Santo Tomás, del cual este último ya lo hemos presentado anteriormente porque nuestra propuesta depende de su doctrina.

Empezando por Escoto, ya anunciamos que su planteamiento de la voluntad difiere bastante del de Santo Tomás:

“41. Por el contrario, si por “racional” se entiende “con razón”, entonces la voluntad es propiamente racional. Ella está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse. El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de [los actos] exteriores, porque aun cuando [se refiere] a los opuestos no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría [producir] nada exterior”³⁸.

La doctrina de Escoto en este punto no es simple porque su postura es novedosa y eso le obliga a presentar el razonamiento que le ha conducido

³⁸ Escoto, D., *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, IX, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2007, 41, 55. Añadimos otro texto que abunda en este rasgo de la voluntad: “Pero ‘ser capaz de los opuestos’ le conviene a la potencia racional esencialmente y como primera en su orden, como una propiedad de la potencia racional en cuanto racional, pues por ello se distingue de la irracional según el libro IX de la *Metafísica*; luego etc.”. *Ibidem.*, 61, 67.

a mantener esta tesis sobre la voluntad. Escoto parte de la noción de potencia de Aristóteles para concluir que la voluntad es la verdadera potencia racional, a diferencia del intelecto que es una potencia inferior (a la voluntad). ¿Qué es lo que define de manera primera a la voluntad? Su capacidad de opuestos tanto en los objetos como en los actos. Sin embargo, el intelecto es capaz de opuestos en los objetos, pero no en los actos³⁹.

Señalamos, por otra parte, que Santo Tomás no ignora este rasgo de las potencias racionales de Aristóteles. “ (...), según el Filósofo, las potencias racionales se relacionan con cosas opuestas. Pero la voluntad es una potencia racional, pues está en la razón, como se dice en el III *De anima*. Luego la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Por tanto, no se mueve por necesidad hacia uno de los opuestos”⁴⁰. Aun con esto, la noción de voluntad en Santo Tomás difiere bastante de la de Escoto.

Para Santo Tomás, lo primero en la voluntad no es la oposición sino el bien que tira del espíritu para que este actúe. “La voluntad es un apetito racional. Por otra parte, todo apetito es sólo del bien. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la inclinación de quien desea hacia algo.

³⁹ Encontramos una referencia de Aristóteles a los opuestos de las potencias racionales en el siguiente texto: “Y todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente, por ejemplo, lo caliente solamente puede calentar, mientras que la medicina puede producir la enfermedad y la salud”. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 1-10, 366. Y también en este otro: “Por ello, frente a las potencias racionales, las potencias que actúan racionalmente producen los contrarios: porque los abarca a ambos con un único principio, el conocimiento racional”. *Ibidem.*, 1046 b 20-25, 368. Escoto se apoya en Aristóteles para definir las potencias racionales e irracionales, para luego afirmar que la potencia verdaderamente racional es la voluntad, algo notoriamente contrario a la posición de Aristóteles en este punto. Por nuestra parte, no nos parece realmente significativa esta caracterización de las potencias racionales de la que hace uso Escoto.

⁴⁰ Sto. Tomás, *Suma teológica I-II*, q. 10, a. 2, sc, 133-134.

Ahora bien, nada se inclina sino hacia lo que es semejante y conveniente”⁴¹. Creo que las posturas de Escoto y Santo Tomás no son reconciliables porque sus definiciones de la voluntad son primeras, lo que las hace ser incompatibles en su objeto primero.

Para nosotros es indudable que el planteamiento de Escoto le permite situar la libertad en la voluntad: la voluntad es libre por definición. En la posición tomista, la libertad, sin embargo, no tiene una presencia explícita en la voluntad, y esta debe ser encontrada posteriormente. La dificultad de la postura escotista es, sin embargo, que no explica qué es lo que mueve al espíritu. Es decir, si la voluntad, de entrada, se encuentra con un dilema, ¿qué es lo que le va a ayudar a salir de ese dilema? Desde luego, la respuesta podría ser el bien, algo que Escoto no rechaza, pero que no encaja del todo con su planteamiento. Por otra parte, es claro que Santo Tomás acepta la libertad, pero hay que encontrarla con cierta dificultad en su teoría. De hecho, Santo Tomás va a afirmar la libertad de la voluntad en la finitud del bien, el cual no obliga necesariamente a la voluntad a actuar⁴².

¿Dónde vemos el problema en estas dos actitudes? En la noción de la libertad que trata de abrirse hueco más en la filosofía de Escoto que en la de Santo Tomás. ¿Qué es más concretamente lo problemático? Que ambos filósofos están intentando encajar la libertad en la voluntad. Por ejemplo, para Escoto: “Ser naturalmente activo y ser libremente activo son diferencias primeras del principio activo, y la voluntad –por eso se llama volun-

⁴¹ Sto. Tomás, *Suma teológica I-II*, q. 8, a. 1, co, 118.

⁴² “Por tanto, si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa”. Sto. Tomás, *Suma teológica I-II*, q. 10, a. 2, co, 134. Para Santo Tomás, la voluntad solo es forzada necesariamente por el bien cuando este es ‘universalmente bueno y bajo todas las consideraciones’. En cualquier otro caso, la atracción no mueve necesariamente.

tad– es un principio libremente activo”⁴³. En Escoto, además, la inteligencia es una potencia que se dispara necesariamente una vez que tiene delante su objeto, lo cual la distingue de la voluntad que actúa libremente por principio. “La razón de la diferencia es que el entendimiento es movido necesariamente por el objeto natural, mientras la voluntad se mueve libremente. Es claro también en otros casos que la necesidad no es similar en el entendimiento y en la voluntad. La conclusión se conoce necesariamente por el principio, mientras lo que tiende al fin no se apetece necesariamente por la bondad del fin”⁴⁴.

Santo Tomás, por su parte, también pone la libertad en la base de la voluntad. “La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón. Porque la voluntad puede dirigirse libremente a cosas diversas precisamente porque la razón puede tener concepciones diversas del bien. Por eso los filósofos definen el libre albedrío como *el juicio libre de la razón*, indicando que la razón es la causa de la libertad”⁴⁵. En Santo Tomás, sin embargo, el papel de la razón frente a la voluntad difiere con respecto al de Escoto, para quien la libertad depende directamente de la voluntad.

El tema de la libertad que no fue tratado apenas por Aristóteles, es una cuestión clave en los pensadores cristianos, quienes tienden a admitirla por principio. No obstante, la libertad se debe ir haciendo un mayor espacio en la filosofía como vemos que trata de hacer Escoto. El problema, sin embargo, es que el enfoque de la libertad es fundamentalmente desde la

⁴³ Escoto, D., *Cuestiones cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968, C. 16, a. 3, 41, 604.

⁴⁴ *Ibidem.*, C. 16, a. 1, 22, 591.

⁴⁵ Sto. Tomás, *Suma teológica I-II*, q. 17, a. 2, ad 2, 169. Añadimos que Santo Tomás investiga directamente la libertad y concluye que se trata de una potencia que identifica con la voluntad. “Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una”. Sto. Tomás, *Suma teológica I*, q. 83, a. 4, co, 758.

voluntad, tal como es muy notorio en Escoto, mientras que en Santo Tomás se admitirían algunos matices.

En la filosofía moderna, la libertad va adquiriendo cada vez más protagonismo, mientras que la doctrina tomista de la voluntad se va perdiendo para dar enfoques muy distintos como es en el caso de Kant. Por ejemplo, hay un texto en el que hablando de la razón práctica describe lo que es la voluntad. “En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad, la cual es la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir su causalidad, (...)”⁴⁶. Aparte de la capacidad de producir objetos, la voluntad es la facultad de ‘determinarse a sí misma’. Esta descripción de la voluntad está más próxima a la doctrina escotista de la voluntad que a la de Santo Tomás.

Para Kant, lo más genuino de la voluntad es su capacidad de darse a sí misma sus propios objetos. Estos objetos, según Kant, no deben ser bienes porque estos serían siempre exteriores a la voluntad y, por tanto, inferiores a ella.

“El principio de la propia felicidad, por mucho uso que se hiciera en él del entendimiento y de la razón, no contendría en sí ningún otro fundamento determinante de la voluntad que aquellos que son adecuados a la facultad *inferior* de desear y, entonces, o no existe facultad superior de desear, o la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, debe poder determinar la voluntad tan sólo mediante la forma de la regla práctica, sin presuponer ningún sentimiento y, por lo tanto, sin las representaciones de lo agradable o de lo desagradable como

⁴⁶ Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2011, 16. En adelante, Kant, *Crítica de la razón práctica*.

materia de la facultad de desear, materia que es siempre una condición empírica de los principios”⁴⁷.

Kant distingue dos tipos de voluntad, la inferior que es movida exteriormente y tiene lugar en el plano de la búsqueda de la felicidad, de lo agradable y lo desagradable. La voluntad superior es la que se determina a sí misma mediante reglas prácticas. Para Kant, los objetos propios de la voluntad superior son las leyes prácticas dadas por la propia razón pura. El bien, tal como lo entiende Santo Tomás, sería para Kant lo que define la voluntad inferior. Por ello, la libertad en Kant solo conecta con la voluntad superior: “Así pues, una voluntad a la cual puede servir de ley únicamente la mera forma legislativa de la máxima, es una voluntad libre”⁴⁸.

Kant subraya la capacidad de obrar independiente de cada hombre que le aporta la voluntad. “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda *heteronomía* del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad”⁴⁹. Tal vez Kant no rechaza el bien, pero este queda encerrado en el plano de la voluntad inferior, porque la voluntad se define realmente como tal porque es capaz de darse a sí misma reglas o normas de actuación. “Todos éstos parten del principio fundamental de la moralidad, que no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos”⁵⁰.

⁴⁷ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 26.

⁴⁸ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 32.

⁴⁹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 38.

⁵⁰ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 157.

Kant, no obstante, deja un espacio al bien en la voluntad, aunque en unas condiciones muy estrictas: “Pero es evidente que si en el concepto de bien supremo ya está incluida la ley moral como condición superior, entonces el sumo bien no es solamente *objeto*, sino que su concepto y la representación de su existencia, posible mediante nuestra razón práctica, son al mismo tiempo el *fundamento determinante* de la voluntad pura; porque entonces, en efecto, la ley moral contenida en este concepto y pensada con él, y ningún otro objeto, es lo que determina realmente a la voluntad según el principio de la autonomía”⁵¹. Para empezar, habla del bien supremo, no de cualquier tipo de bien, y luego afirma que este bien supremo queda totalmente supeditado a la ley que obliga a la voluntad porque es la que define su estatuto superior de voluntad.

Vemos que en Kant, el bien desaparece y es sustituido por el placer o lo agradable, que es lo que se corresponde con los bienes sensibles. Es decir, la intencionalidad como bien que atrae, dentro del espíritu, no es admitida por Kant quien solo acepta en este plano de la voluntad, la capacidad de autodeterminarse. Esta capacidad es precisamente su libertad.

Nos parece que la inclusión de la libertad en la voluntad no es simple y ya da lugar a una doctrina complicada de la voluntad en el propio Escoto, que al final se mueve en unas categorías cercanas a las de Santo Tomás. En la modernidad se pone más atención a la libertad que a la voluntad, y esto lleva a que se debilite en la voluntad su relación con el bien. El bien, a lo más, no pasa de ser un momento más de la acción voluntaria que encuentra cierta oposición con la libertad, noción que ha ido adquiriendo cada vez más prestigio en la filosofía y en la sociedad.

⁵¹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 131.

Ahora bien, ¿cuál es nuestra postura en la relación entre la libertad y la voluntad? En esto seguimos lo que propone Polo. La libertad es superior a la voluntad. En concreto, la libertad se encuentra en el plano del ser personal mientras que la voluntad está en el plano de la esencia. Ciertamente la voluntad es libre, pero la libertad va más allá de la voluntad como tiende a entenderse en la actualidad. Constreñir la libertad a la voluntad ha sido una de las cuestiones medievales que ha tenido que superarse en la filosofía, lo cual ha tenido como consecuencia, según nuestro juicio, una comprensión insuficiente de la voluntad.

Capítulo 7. La pluralidad intencional

En los capítulos anteriores ya hemos tratado de la intencionalidad cognoscitiva así como de la intencionalidad voluntaria. Que ambas intencionalidades son diferentes, es obvio desde nuestra caracterización. En este capítulo vamos a profundizar en la variedad de estas intencionalidades.

1. La pluralidad de actos en la fenomenología de Husserl

En la teoría del conocimiento se han constatado históricamente diversos actos cognoscitivos, aunque normalmente no se hayan propuesto más de dos o tres actos intelectuales, y tampoco se haya analizado suficientemente lo conocido por medio de esos actos (intelectuales). Entre otros, Husserl admite la importancia de los actos cognoscitivos.

“Todo pensar, y principalmente todo pensar y conocer teóricos, se lleva a cabo en ciertos «actos», que tienen lugar en la conexión del discurso expresivo. En estos actos reside la fuente de todas las unidades de validez, que se ofrecen al sujeto pensante como objetos del pensamiento y del conocimiento, o como los principios y las leyes explicativas de estos objetos, como las teorías y las ciencias referentes a ellos. En estos actos reside también, pues, la fuente de las correspondientes ideas universales y puras, cuyas conexiones en leyes ideales

quiere exponer la lógica pura y cuyo esclarecimiento quiere llevar a cabo la crítica del conocimiento”¹.

Husserl afirma que el conocer se apoya en unos actos que son los que aportan la validez del conocer y que son la fuente de las ideas universales. El origen de la lógica pura, de la que Husserl es un gran expositor y defensor, está en esos actos cognoscitivos. Presentamos a continuación otro texto donde Husserl expone algunos actos cognoscitivos concretos:

“En general, el cumplimiento intuitivo de los actos categoriales, y por ende también el imaginativo, está fundado en actos sensibles. Pero la *mera* sensibilidad no puede dar nunca cumplimiento a las intenciones que encierran formas categoriales; antes bien, el cumplimiento reside siempre en una sensibilidad formada por actos categoriales. Con esto se relaciona una *ampliación absolutamente indispensable de los conceptos primitivamente sensibles de intuición y percepción*; dicha ampliación permite hablar de *intuición categorial* y especialmente de *intuición general*. La distinción entre *abstracción sensible* y *abstracción categorial* pura motiva luego la división de los conceptos generales en *conceptos sensibles* y *categorías*. La antigua antítesis epistemológica entre la *sensibilidad* y el *entendimiento* recibe la claridad apetecible mediante la distinción entre intuición simple o sensible e intuición fundada o categorial; (...)”².

Husserl distingue diferentes operaciones como son la intuición y la percepción. Los actos categoriales necesitan de lo sensible para poder ejecutarse, pero lo sensible no es suficiente para dar razón de las categorías. Por ello es necesario distinguir la intuición de la percepción. Dentro de la intuición distingue la categorial y la general. Además también habla de la

¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, Introducción, 597.

² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, Introducción, 600.

abstracción sensible y la categorial, que permitiría la obtención de los conceptos, ya sean los sensibles, o las categorías que permiten distinguir el entendimiento del conocimiento sensible. Por otra parte, Husserl también admite el juicio: “(...) con la expresión juicio se designa una esencia general que por su estructura básica es la misma en todos los niveles de operación lógica en los que se presenta; (...)”³. Vemos, por tanto, que Husserl admite una pluralidad operativa, aunque hasta lo ahora presentado no difiera mucho de otros tantos filósofos.

Pero el valor añadido en Husserl respecto de los diversos actos cognoscitivos es que se da cuenta de que hay un doble nivel que conviene destacar:

“Frente a la crítica de los datos previos, de las acciones y resultados que se presentan abiertamente en el campo de la conciencia, ahora tenemos que ver con una crítica del conocimiento de otra especie enteramente distinta: la crítica de los orígenes constitutivos del sentido posicional y de la legitimidad de dichos datos, es decir, la crítica de las *operaciones ocultas* en la actividad teórica e investigadora que se orienta directamente hacia una esfera de objetos. Es la crítica de la “razón” (como quiera que se la comprenda: psicológica o trascendentalmente), o —como podemos decir en contraposición a la crítica analítica del conocimiento— *la crítica trascendental del conocimiento*”⁴.

Husserl plantea que la crítica de los datos que se obtienen cuando conocemos no es suficiente para profundizar en la teoría (crítica) del conocimiento, y hace falta distinguir las ‘operaciones ocultas’ que permiten ostentar los datos que manejamos con total naturalidad. El doble plano de

³ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 13, 62.

⁴ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 1, 66, 179.

las operaciones y de los datos aparece en este otro texto que se refiere específicamente a la operación de la abstracción:

“A este acto se refiere el término tradicional de abstracción. En su sentido, lo que adquirimos por «abstracción» no son rasgos singulares individuales, sino conceptos universales (representaciones directas de atributos, como unidades mentales). En todo caso, el mismo término se extiende también a las representaciones conceptuales de las formas más complicadas, a que hemos aludido; en la representación *un A*, *varios A*, etcétera, se ha hecho abstracción de todas las demás notas; la representación abstracta A asume nuevas «formas», pero no nueva «materia»”⁵.

La abstracción se caracteriza, según Husserl, en la obtención de conceptos universales. En la segunda parte del párrafo, Husserl distingue las notas de un concepto (A) que pueden ser alteradas dependiendo de la representación que tomen (un A, varios A, etc.). Husserl habla de una nueva forma que cambia dependiendo de la representación, aunque la materia se mantenga constante. Husserl está aquí dando vueltas al acto y al contenido conocido de una forma que me parece confusa. Este paso es más firme cuando presenta actos claramente distintos que efectivamente alteran el sentido de lo conocido aun cuando este no varíe.

“Expresado de otra manera: cuando los actos tienen el mismo «contenido» y sólo se distinguen -desde el punto de vista de su esencia intencional- por ser el uno un juicio, el otro un deseo, el tercero una duda, etc., de dicho contenido, entonces poseen «esencialmente» la misma representación base. Si la representación sirve de base a un jui-

⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 6, 42, 382.

cio, es el contenido de un juicio, en el actual sentido de materia. Si sirve de base a un apetito, es el contenido de un apetito, etc.”⁶.

Este texto es mucho más claro que el anterior puesto que los actos mencionados son el juicio, el deseo y la duda sobre los cuales todos tenemos una idea clara de sus diferencias. Un deseo no es una duda, y tampoco un juicio. Y por otra parte está el contenido que puede ser el mismo para esa diversidad de actos. Por ejemplo, un gato puede ser objeto de un juicio, de un deseo o de una duda. Esta igualdad de contenido lo denomina Husserl con el término de ‘representación base’. Ciertamente, también debemos añadir que esta mayor claridad de Husserl se debe a que los actos escogidos no son todos ellos cognoscitivos, sino también voluntarios, como el deseo y la duda, lo cual facilita la distinción de esos actos.

Esto le lleva a Husserl a afirmar que hay una variedad de intencionalidades en el conocimiento:

“Afirmamos que todo objeto intencional es conocido en «*modos intencionales*» variados. Afirmamos que la conciencia como «vivencia intencional» tiene contenidos intencionales variados. Ya sea que el objeto de conciencia esté conscientemente determinado o indeterminado, ya sea atendido o no atendido, ya sea con claridad o con más o menos claridad, ya sea intuitivamente o de forma vacía y no intuitiva, ya sea conocido o extraño. (...). Si el objeto de conciencia es intuitivo, entonces puede ser conciencia percibida, rememorada o prerecordada o intuida a través de la reproducción, etcétera”⁷.

En este último texto, Husserl se ciñe más al conocimiento donde reconoce una variedad de modos intencionales que tienen que ver con el

⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 23, 533.

⁷ Husserl, *Las conferencias de Londres*, II, 48.

atender o no, con la claridad mayor o menor, con la intuición. Toda esta variedad de actos es comparada con la representación base, el contenido, que puede mantenerse constante. También resaltamos que Husserl denomina objeto intencional a lo aportado intencionalmente por cada acto según la naturaleza del acto. Esta diversidad de actos, que tienen su peculiar intencionalidad, da lugar a diversos modos de lógica: “A cada modo lógicamente distinto de representar intelectualmente un objeto, corresponde una variedad de intención”⁸.

Ya vemos que Husserl trata de distinguir los elementos que participan en el conocimiento, en este caso los actos, los contenidos y las representaciones. Desde luego, Husserl es el padre de la fenomenología que propone una teoría del conocimiento muy precisa. Esto queda patente en este otro texto:

“Para mayor claridad hay que añadir, empero, que necesitamos distinguir entre el percibir, el recordar, el predicar, el valorar, el proponerse fines y demás actos de aprehensión «*directamente*» *llevados a cabo* y los actos de *reflexión* en que, como en actos de aprehensión de un nuevo grado, se nos franquean justamente aquellos actos «directos». Percibiendo directamente, aprehendemos v. gr. la casa y no el percibir mismo. Sólo en la reflexión nos «dirigimos» a este mismo y a su estar dirigido perceptivamente a la casa”⁹.

Aquí Husserl distingue entre los actos de aprehensión (percibir, recordar, etc.) y los actos de reflexión a través de los cuales se conocen los actos de aprehensión. Esta reflexión de la que habla Husserl es parecida a la reflexión que proponía Santo Tomás para el conocimiento del alma. La idea

⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 14, 504.

⁹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económico, México 1996, II, 15, 81.

de reflexión en ambos autores es la misma, con la diferencia de que Husserl es más preciso en cuanto que está apuntando al conocimiento de los actos, más que al conocimiento del alma. Los actos cognoscitivos en Santo Tomás tiene tal caracterización que no le permite volver sobre ellos. Husserl, tampoco tiene mucha mejor definición de los actos cognoscitivos que Santo Tomás, pero su interés de fundamentar un conocimiento evidentemente verdadero le empuja a poner el foco de la atención en la forma en la que conocemos y trata de distinguir todos los elementos que participan en ello. Este fuerte interés es lo que hace que se fije en los actos cognoscitivos como distintos a los contenidos que conocen dichos actos.

Por su parte, Polo va a añadir sobre Husserl, que la reflexión sobre los propios actos es realmente una iluminación que se lleva a cabo a través de un nuevo acto cognoscitivo. Polo añade precisión sobre Husserl al proponer unos actos cognoscitivos que se distinguen unos de otros por sus objetos. Para Polo no es lo mismo abstraer que generalizar, que a su vez son distintos al concepto o al juicio. Polo tiene conciencia de que la propuesta de unos actos cognoscitivos requiere caracterizar el objeto de cada uno de ellos, de tal modo que dicho objeto explique suficientemente que se trata de un acto cognoscitivo diferente a los otros. Esto llevó a Polo a un análisis de los actos cognoscitivos mucho más lejos que hasta donde había llegado Husserl. Polo no rechaza la fenomenología porque de hecho la usó en teoría del conocimiento pero, a su vez, le pareció muy limitada, algo que se manifestaba más en los temas de mayor altitud como son los metafísicos o los antropológicos.

2. La intencionalidad cognoscitiva y la voluntaria

En este capítulo estamos abordando la pluralidad de intencionalidades. Hemos empezado por las aportaciones fenomenológicas de Husserl

que ya apuntan a la diversidad intencional. Ciertamente amar algo no es lo mismo que odiar ese algo, que conocerlo o que juzgarlo. Esto permite hacernos cargo, al menos, de que hay efectivamente algo en cada tipo de acto cognoscitivo que le hace peculiar o diferente a los otros tipos de actos, independientemente del contenido sensible al que apunten.

Continuando con el intento de mostrar esta pluralidad intencional, expongo ahora los dos tipos de intencionalidad que son más fáciles de distinguir, la voluntaria y la cognoscitiva. Ciertamente ya hemos descrito la intencionalidad cognoscitiva y la voluntaria, y no se trata de repetir dichos análisis en este epígrafe. Aquí, la dificultad más relevante es que aunque distingamos claramente los actos cognoscitivos de los voluntarios, la intencionalidad es un aspecto de dichos actos que solo se conoce si se ejercen los correspondientes hábitos que iluminan precisamente estas intencionalidades. No tenemos duda de que, a día de hoy, esta parte de la filosofía no está muy atendida.

En cualquier caso, conviene distinguir estos dos tipos de intencionalidades para darnos cuenta de que dan razón de la distinción de sus actos. De primeras, hemos dicho que la caracterización de la intencionalidad cognoscitiva es el remitir que permite abrir la imagen o contenido sensible que estamos conociendo. Aquí ya tengo que denunciar que esta descripción única de la intencionalidad va en contra de la pluralidad intencional que queremos mostrar en este capítulo. Este es un defecto que preferimos resaltar ahora porque anteriormente no nos pareció conveniente hablar de una pluralidad de intencionalidades cuando solo detectar la intencionalidad por primera vez ya es un asunto muy espinoso.

Aunque la intencionalidad cognoscitiva sea plural, ahora solo vamos a describir la intencionalidad cognoscitiva como abrir, el abrir de lo contenido en la imagen sensible. Si esto se nos hace difícil, podemos también

equipararlo a nuestro atender en la atención de algo que estemos conociendo. La atención y la intencionalidad no son exactamente lo mismo, pero podemos atender en cuanto que disponemos de la intencionalidad. Atender es una noción más vaga porque incluye más cosas que la propia intencionalidad. No obstante, creo que para quien no es capaz de hacerse una idea de la intencionalidad, el primer paso puede ser fijarse en su atención, y ver que no es lo mismo la atención, el atender, que aquello a lo que está atendiendo que puede ser cualquier cosa, el móvil, un partido de fútbol, etc. Y ¿qué es lo que nos aporta la intencionalidad (la atención)? Información de los sentidos externos o internos. La intencionalidad abre la imagen y obtiene una información de dicha imagen.

¿Qué pasa con la intencionalidad voluntaria? Que esta la hemos descrito como bien. ¿Qué es el bien? El aspecto de lo querido que nos atrae. El bien es percibido como atracción. Aquí podemos poner ejemplos tanto sensibles como espirituales. Por ejemplo, podemos ver algo de comida que nos atraiga y nos mueva a comerlo. El bien es una llamada que nos invita a la realización de un acto, en el caso de la comida, ponernos a comer. En cuanto a un bien espiritual, podemos hablar de un libro que nos atrae y que por la tanto lo estamos viendo como un bien. Los bienes están en la base de nuestro actuar práctico, salvo de aquellos en los que podemos estar forzados o en los que nos forzamos a nosotros mismos. También reconocemos en la intencionalidad voluntaria que hay una variedad de intencionalidades, pero porque no vamos a realizar un análisis más profundo de lo voluntario, solo presentamos este aspecto más básico (de lo voluntario). Pienso que la descripción del bien como atracción permite acceder a la intencionalidad voluntaria aunque no lo hayamos hecho nunca antes.

Con lo ya dicho, creo que es bastante patente la distinción entre la intencionalidad cognoscitiva de la voluntaria. La intencionalidad cognoscitiva abre y obtiene información, mientras que la intencionalidad volun-

taria no abre nada sino que lo abierto en el conocer simplemente es atractivo. El conocer en sí y como tal no es atracción, aunque pueda ser que la información que conozcamos sea algo por lo que tengamos interés (nos atraiga). Podemos tener atracción por algún tipo de información, e incluso que nos atraiga mucho conocer algo, pero una cosa es la atracción que es voluntaria, y otra diferente es el acto captador de información. También puede ocurrir que el conocer nos sea presentado como un bien. Desde luego, podemos ejercer un acto cognoscitivo porque queremos realizarlo, pero cuando conocemos, lo conocido no se mezcla con lo querido.

3. La pluralidad de intencionalidades cognoscitivas

La pluralidad cognoscitiva es una cuestión ardua, y es por eso que hemos comenzado por presentar la diferencia de la intencionalidad voluntaria y la cognoscitiva, que es relativamente más fácil de detectar.

El problema en la pluralidad intencional cognoscitiva es que realmente hace falta hablar de los actos cognoscitivos, ya que la intencionalidad depende de estos. En este libro sobre la intencionalidad no hemos querido hacer una exposición de los actos cognoscitivos porque cada uno de ellos requiere una cierta profundización. Por mi parte, he dedicado dos volúmenes a la generalización con un enfoque histórico, y otro volumen a las operaciones abstractivas con un segundo sobre el hábito abstractivo donde ya hemos presentado la intencionalidad, en este caso abstractiva. Desde luego, la intencionalidad que hemos expuesto en el presente texto tiene mucho que ver con la intencionalidad abstractiva.

Nuestro objetivo en este apartado no es hacer un análisis de las diversas intencionalidades cognoscitivas, sino solo afirmar que hay una pluralidad de intencionalidades, apuntando a que cabe una mayor profundiza-

ción en la intencionalidad que requiere un análisis de otros actos cognoscitivos que no se puede llevar a cabo en esta obra.

Bien, pero para hablar de una pluralidad en la intencionalidad debemos presentar al menos dos actos cognoscitivos. Por ello vamos a describir la operación de la abstracción y la generalización. Pienso que se pueden desarrollar mínimamente estas dos operaciones para poder acceder a la intencionalidad de cada una de ellas.

En cuanto a la abstracción, nosotros sostenemos que se trata del primer bloque de operaciones intelectuales que tienen como objeto los sensibles de los sentidos externos e internos. Por ejemplo, con la abstracción conocemos que algo es rojo. ¿Qué es lo abierto a la intencionalidad? La rojez del objeto conocido, en este caso visto. ¿Hay algo más en este conocimiento abstractivo? Sí, que estamos conociendo algo real, exterior a nuestra mente. Es decir, que la rojez pertenece a un objeto que está fuera de nuestro pensamiento. Esta exterioridad es aportada por la intencionalidad. Por ello, podemos describir la intencionalidad abstractiva como un remitir (a algo) como real. La intencionalidad abstractiva añade al abrir intencional que lo abierto es real fuera de la mente.

En cuanto a la generalización, podemos definirla como la operación que permite obtener semejanzas que dan lugar a objetos que agrupan a una serie de individuos. Por ejemplo, un caso paradigmático de generalización es ver un perro y un gato, y obtener el nuevo objeto animal. La noción de animal es una idea general. Está claro que un perro y un gato no son lo mismo. Pero, ¿cuál es la semejanza entre un perro y un gato? Que ambos son seres vivos automovientes y con sensibilidad. La generalización permite anular las diferencias que tienen objetos diferentes para dar lugar a una noción que conserva las diferencias restantes (las diferencias comunes).

Ahora bien, ¿cuál es la intencionalidad de la generalización? Podríamos decir que es la semejanza existente entre los objetos unificados. Ciertamente, pero la semejanza se da en las imágenes de los objetos que estamos analizando. Desde nuestra propuesta, la intencionalidad no está en el lado de la imagen, sino que es lo que abre la imagen. Si la semejanza se da entre imágenes, entonces la intencionalidad generalizante no puede ser la semejanza, sino algo que remite a esa semejanza. Desde nuestro punto de vista, y simplificando la cuestión, decimos que la intencionalidad de la generalización es la comparación. Para la obtención del objeto general animal, es necesario que ejerzamos una comparación entre perro y gato. Precizando un poco más, las imágenes de perro y gato son dadas o abiertas en la generalización por medio de la comparación.

¿En qué se distinguen la intencionalidad abstractiva de la generalizante? En que la abstractiva es una remisión a la imagen como real, mientras que la generalizante es una remisión a la imagen en comparación. En la comparación generalizante, la realidad (abstractiva) de la comparación no es relevante, y la comparación se hace al margen de la realidad (abstractiva). La intencionalidad abstractiva, sin embargo, apunta hacia algo como real exterior a nosotros.

En ambos casos, para las dos intencionalidades, encontramos las notas comunes de remitir o de abrir. La comparación es imposible si las imágenes no están accesibles o abiertas por la propia intencionalidad. En el caso de la abstracción es de suyo evidente, si se conoce la intencionalidad como la hemos descrito, que es un remitir o abrir la imagen.

Con los ejemplos aportados, podemos establecer la tesis de que la intencionalidad cognoscitiva es plural. No hemos tratado de dar ninguna demostración, porque las demostraciones en teoría del conocimiento son difíciles de proporcionar por la falta de elementos en los cuales podamos

apoyarnos para ir ascendiendo en la demostración. A falta de demostración, hemos expuesto dos casos de actos cognoscitivos que no son complicados de entender porque los ejercemos todos con bastante frecuencia. La abstracción es la operación primera sin la cual no podríamos conocer lo sensible. La generalización es la operación más corriente en la modernidad que va a ser ampliamente usada por la ciencia. Sin embargo, somos conscientes de que conocer las intencionalidades no es fácil porque requiere el ejercicio de un hábito, es decir, de la iluminación del propio acto cognoscitivo que deja patente la propia intencionalidad con la que conocemos.

Por supuesto, con lo expuesto en este apartado no hemos pretendido agotar el tema, sino solo apuntar a que la intencionalidad es plural y que requiere una profundización que no puede ser abordada en este libro porque solo tratamos de presentar la intencionalidad desde ella misma y la imagen, sin entrar en los actos cognoscitivos que habría que investigar para terminar de ver hasta dónde llega la intencionalidad de cada acto.

4. La intencionalidad de Hume

Este último apartado trata de enriquecer el capítulo con una cuestión histórica de la que ya se ha hablado en el capítulo 1, cuando presentamos la intencionalidad en la filosofía moderna, donde expusimos la postura de Hume sobre el conocimiento.

Recordamos que Hume no habló directamente de la intencionalidad en ningún momento, pero la teoría mecánica de Newton le llevó a preguntarse dónde estaba el origen de ese conocimiento. Ya vimos que Hume no encontraba en la naturaleza ninguna razón o motivo por el que pudiéramos predecir que si soltamos una piedra, esta fuera a caer al suelo, o que viendo la trayectoria de una bola de billar pudiéramos saber antes del golpe cual sería la trayectoria de la bola golpeada. Esta ignorancia en algo

tan básico le empujó a preguntarse dónde estaba el origen de esos conocimientos, y luego le llevó a afirmar que la causa de este saber residía en la repetición de los hechos externos que nos hacen pensar que van a seguir realizándose en el futuro.

Hume indagó más acerca de por qué esta repetición daba lugar a un saber e intuyó que la causa era la costumbre de la repetición, y luego estableció que esta costumbre generaba en nuestra mente una creencia de un saber que no pasaba de ser una inducción o una extrapolación basada en hechos pasados.

Nos interesa esta posición histórica sobre el conocimiento porque Hume está proponiendo cómo es la intencionalidad cognoscitiva. Cuando nos dice que el conocimiento es una creencia, está afirmando que la forma de la apertura del pensamiento a lo conocido es en la forma de creencia. Ciertamente habría que preguntarse si Hume consideraba creencia todo tipo de conocimiento, lo cual probablemente no sea así, pero esta posición de Hume sobre el conocimiento es la que ha influido con más intensidad en la filosofía posterior.

Para nosotros, esta caracterización del pensamiento (intencionalidad) como creencia es totalmente reductiva. No rechazamos que la creencia pueda ser un tipo de intencionalidad, pero no es el rasgo definitivo de la intencionalidad. Desde nuestro punto de vista, lo más primigenio de la intencionalidad es su carácter de apertura de la imagen que nos permite hacernos con la información que contiene dicha imagen. Sin este rasgo primero de la intencionalidad sería imposible observar la repetición de los hechos que luego dan lugar a la creencia.

Nosotros, en vez de la creencia humeana, proponemos que la intencionalidad abstractiva es un remitir como real. Cuando conocemos un ob-

jeto azul, conocemos ese azul como algo real de dicho objeto. Desde la modernidad, se puede pretender que no podemos estar seguros de ese conocimiento, pero el conocimiento abstractivo como tal nos da esa información. La duda es posterior al conocimiento abstractivo, y esta realmente no llega a tocarlo porque el conocimiento abstractivo se mantiene inalterado antes y después de la duda.

Desde la generalización, por otra parte, la formación del objeto animal desde perro y gato es posible por la obtención de la semejanza, y esta puede ser afirmada como tal porque la semejanza es perfectamente conocida e incluso puede ser descrita. No me parece acertado decir que ‘creemos’ que un perro sea un animal. Una vez que establecemos la semejanza, no podemos dudar de dicho conocimiento, y por tanto no podemos decir que sobre ello solo podamos creer.

Repito que no niego que haya parte de nuestros conocimientos que sean creencias. Es indudable que en tiempos pasados y en muchos lugares ha habido conocimientos de la realidad física y humana que parecían definitivos, y que más tarde hemos podido verificar que se trataba de una creencia sin fundamento que hemos tenido que corregir. Tampoco podemos decir que ahora no pase en absoluto; el futuro ya nos dirá. Por otra parte, es una experiencia frecuente que creemos en muchas cosas, teniendo plena conciencia de que se trata de creencias. Creemos que mañana lloverá, o que te veré mañana, o tantísimas cosas que descansan en la creencia. Por tanto, no hay que juzgar la creencia como algo puramente negativo.

Desde otra perspectiva, la crítica que hace Hume a la ciencia newtoniana que la tacha de mera creencia es abordada de otra manera por Polo. Estoy de acuerdo con Hume en que no encontramos nada en la naturaleza que dé razón de las leyes de Newton o de cualesquiera otras leyes. Las leyes de la ciencia no pueden ser deducidas a priori respecto del mundo

sensible como trató de hacer Kant. La ciencia, las leyes científicas, se desarrollan con la inducción, método cognoscitivo ya propuesto por Aristóteles, que permite detectar regularidades en el universo físico que luego tratan de ser predichas a través de modelos teóricos (las leyes). Bien, pues Polo viene a decir que el conocimiento de las leyes físicas se realiza con unas operaciones cognoscitivas que tienen una intencionalidad hipotética. Para Polo, la intencionalidad hipotética reside más estrictamente en el *logos*, operación con la que se conoce el número pensado, el cual apunta hipotéticamente sobre el número físico. Polo afirma que el hombre tiene una capacidad interminable de generar números que pueden ser confrontados con los números de la realidad física (los que podemos medir en una experiencia científica de un laboratorio), y entre los números pensados y los números reales no hay una relación unívoca y determinada, sino que esa relación es hipotética. Esta relación hipotética también da cuenta del principio de falsabilidad de Popper, para quien una teoría solo es científica si es falsable. Para Polo, los modelos teóricos científicos nunca son exactos porque los números calculados con esos modelos no desvelan el número físico, al cual solo pueden apuntar hipotéticamente.

Capítulo 8. El carácter activo de la intencionalidad

En este capítulo vamos a exponer la superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación. Esta tesis es aceptada en la filosofía medieval, pero en la modernidad la intencionalidad va a decaer y se va a tratar de explicar el conocimiento con solo elementos orgánicos, es decir, con solo la imaginación. Por ello, queremos establecer con más firmeza este posicionamiento superior de la intencionalidad sin el cual no es posible explicar correctamente el pensamiento.

1. La insuficiencia de la imaginación para dar razón de la intelectualidad

El primer punto de este capítulo es afirmar que la imaginación, ella sola, no puede explicar el pensamiento. Esta dificultad se manifiesta especialmente con Kant. La imaginación es un elemento clave en Kant, como ya vimos en el segundo apartado del capítulo 1 que trataba de la intencionalidad en la filosofía moderna. Traer a colación a Kant puede ayudarnos a ilustrar esta cuestión porque es un pensador muy sistemático y riguroso donde la dependencia del conocer respecto de la imaginación es muy palpable.

Ya desde el principio de su planteamiento del conocimiento, este se articula en torno a la representación. “Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo)”¹. El conocer se da, según Kant, entre lo recibido por la sensibilidad y la facultad de ligar esas representaciones a los conceptos del entendimiento, lo que se entiende más propiamente como pensar. Nosotros afirmamos que las representaciones dependen de la imaginación porque estas son informaciones que pueden ser traspasadas a un formato material como pueda ser el escrito, sonoro, etc. En principio, las representaciones de la imaginación tienen su origen en las sensaciones captadas por los sentidos.

“Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. (...). Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último (sea tal representación una intuición o sea concepto también). El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto”².

¹ Kant, (KrV, A50; B74) *Crítica de la Razón Pura*, 92.

² Kant, (KrV, A68; B93) *Crítica de la Razón Pura*, 105.

Las afecciones que captamos por los sentidos son unificados por los conceptos del entendimiento. Estos conceptos, afirma Kant, solo pueden referirse a una representación, ya sea una intuición o un concepto. Añade Kant que la operación del juicio es una representación de una representación.

Por otra parte, Kant propone que el conocimiento es una combinación de representaciones. “Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Este constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí. Así, pues, si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis”³. Para Kant, las representaciones aisladas no pueden dar lugar al conocimiento, y este solo surge cuando varias representaciones forman un todo. Habría que preguntarle a Kant porque una representación aislada no es conocimiento, y dos representaciones combinadas sí que pasan a ser un conocimiento. En cualquier caso, destacamos en esta cuestión representativa del conocimiento, el estatuto importante de la combinación o de la síntesis que permite el conocimiento de las representaciones.

Kant añade en otro texto algo más específico sobre la síntesis: “Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes”⁴. Kant admite explícitamente que la síntesis tiene lugar en la imaginación donde, por otra parte, tienen que estar contenidas las representaciones que

³ Kant, (KrV, A97) *Crítica de la Razón Pura*, 130.

⁴ Kant, (KrV, A78; B103) *Crítica de la Razón Pura*, 112.

estamos exponiendo en este apartado. Esta síntesis, añade Kant, es necesaria para que tenga lugar el conocer.

Kant, además, liga la combinación (de representaciones) con la espontaneidad del entendimiento.

“Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación (seamos o no conscientes de ella, trátase de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*”⁵.

Kant dice que ‘la combinación es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar’, facultad que tiene el nombre de entendimiento. Por ello, acaba afirmando que el nombre del acto intelectual es la síntesis.

Todo este carácter representacional del conocer en sus diversos planos da lugar a ciertos círculos que, al menos, rozan la contradicción: “Pero el concepto de combinación incluye, además de los conceptos de diversidad y de síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad. Combinar quiere decir representarse la unidad *sintética* de lo diverso”⁶. O sea, la combinación incluye la diversidad y la síntesis (de la diversidad), y su unidad, cuando en la cita anterior había establecido que ‘toda combinación debe recibir el nombre de síntesis’. Kant, además, insiste en que la representación (de la

⁵ Kant, (KrV, B129-130) *Crítica de la Razón Pura*, 152.

⁶ Kant, (KrV, B130-131) *Crítica de la Razón Pura*, 153.

unidad sintética de lo diverso) es la causa de la noción de la combinación. “La representación de tal unidad no puede surgir, pues, de la combinación, sino que, al contrario, es esa representación la que, añadiéndose a la representación de la diversidad, hace posible el concepto de combinación”⁷. El exceso de representaciones y sus combinaciones y síntesis, rozan una reflexión entre ellas, algo difícil de aceptar porque las representaciones no se vuelven sobre sí mismas, y tampoco lo pueden hacer sus combinaciones ni sus síntesis.

Volviendo a la espontaneidad del conocimiento, Kant afirma claramente su diversidad de la sensibilidad: “Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*”⁸. Para Kant, pensar el objeto es entender, y este define el entendimiento como la espontaneidad del conocimiento que es capaz de producir las representaciones por sí mismo.

Otro elemento clave del conocimiento kantiano es su famoso esquema trascendental. “Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal repre-

⁷ Kant, (KrV, B131) *Crítica de la Razón Pura*, 153.

⁸ Kant, (KrV, A51; B75) *Crítica de la Razón Pura*, 93.

sentación es el *esquema trascendental*”⁹. Lo peculiar del esquema trascendental es que es a la vez intelectual y sensible, lo cual convierte al esquema en una noción híbrida (entre lo intelectual y lo sensible).

“En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen. Así, si escribo cinco puntos seguidos, tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad (mil, por ejemplo) en una imagen, más que esa imagen misma, que, en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto. A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto”¹⁰.

Que el esquema sea un producto híbrido entre el intelecto y la sensibilidad no puede extrañarnos porque el esquema es un producto de la imaginación. Esto le lleva a Kant a establecer la diferencia del esquema y de una imagen de la imaginación. Kant pone el ejemplo de los 5 puntos que no pasa de ser una imagen, y la compara al número genérico 5 que es un método de representación. El esquema es la imagen que permite representar universalmente (todos los 5) a diferencia de las diversas imágenes que pueden representar un 5, pero siempre de manera particular. Hay otro texto en el que Kant presenta el concepto del triángulo:

⁹ Kant, (KrV, A138; B177) *Crítica de la Razón Pura*, 183.

¹⁰ Kant, (KrV, A140; B179-180) *Crítica de la Razón Pura*, 184.

“De hecho, nuestros conceptos puros sensibles no reposan sobre imágenes, sino sobre esquemas. Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc., sino que siempre estaría limitada a una sola parte de esa esfera. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y significa una regla de síntesis de la imaginación respecto de figuras puras en el espacio”¹¹.

Kant distingue la imagen de un triángulo que solo puede ser particular, del esquema del triángulo que es un concepto universal. El esquema, añade Kant, solo existe en el pensamiento y es ‘una regla de síntesis de la imaginación’. Este carácter representacional del pensamiento llega, lógicamente, al ‘Yo pienso’ kantiano:

“El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompa-

¹¹ Kant, (KrV, A140-141; B180) *Crítica de la Razón Pura*, 184.

ñada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente”¹².

Por una parte, el ‘Yo pienso’ tiene que acompañar a las representaciones, porque si no, ¿de quién serían esas representaciones? Debe haber un Yo que recolecte todas esas representaciones y las haga suyas. Por otra parte, el ‘Yo pienso’ es otra representación, por lo tanto una representación que acompaña a diversas representaciones. Las representaciones, además, se deben poder juntar en la unidad de la autoconciencia que está en la base del ‘Yo pienso’.

También en la conciencia podemos detectar rasgos que lo relacionan con las representaciones. “En efecto, es esa conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es gradualmente intuita y luego también reproducida. Con frecuencia sólo puede ser débil esa conciencia, de suerte que no la ligamos al mismo acto de producción de la representación, es decir, inmediatamente, sino sólo a su efecto. Dejando a un lado tales diferencias, siempre tiene que haber una conciencia, aunque carezca de especial claridad. Sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos”¹³. La ‘conciencia combina en una

¹² Kant, (KrV, B132-133) *Crítica de la Razón Pura*, 153-154.

¹³ Kant, (KrV, A103-104) *Crítica de la Razón Pura*, 134.

representación la diversidad’. Además, sin conciencia no tienen lugar los conceptos que ya vimos anteriormente que para Kant son representaciones. En otro texto se da otro rasgo representativo de la conciencia: “El espacio, el tiempo y todas sus partes son *intuiciones* y, consiguientemente, constituyen, con la diversidad que incluyen en sí (véase la estética trascendental), representaciones singulares. Es decir, no son meros conceptos por medio de los cuales una misma conciencia se halla contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones contenidas en una representación y en la conciencia de la misma, por lo cual aparecen como compuestas. La unidad de la conciencia es, pues, *sintética* y, no obstante, originaria”¹⁴. Kant afirma primero que en la conciencia y en una representación se hallan contenidas muchas representaciones, para añadir al final que la unidad de la conciencia es sintética, síntesis que nosotros decimos que se corresponde a la imaginación como el mismo Kant admite en este otro texto:

“La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación. La unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio) lo hace en la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de juicios sintéticos y, dado que estas tres facultades contienen las fuentes de las representaciones *a priori*, habrá que buscar igualmente en ellas la posibilidad de juicios sintéticos puros. Por ello serán éstos incluso necesarios si queremos llegar a un conocimiento de los objetos que se base exclusivamente en una síntesis de las representaciones”¹⁵.

¹⁴ Kant, (KrV, B136) *Crítica de la Razón Pura*, 156-157, nota de Kant.

¹⁵ Kant, (KrV, A155; B194) *Crítica de la Razón Pura*, 194-195.

Creo que con los textos aportados es bastante claro que Kant plantea la cuestión del pensamiento enteramente en el plano de la imaginación. Es por ello que continuamente está haciendo referencias a las representaciones que, desde nuestro punto de vista, y también desde el de Kant, siempre están en el lado de la imaginación. Por nuestra parte rechazamos que el pensar sea solo representativo; la intencionalidad no es representativa, sino espiritual, y apunta o remite a las representaciones de la imaginación (o a las afecciones de la sensibilidad).

Desde luego, todo esto no es tan simple porque sí que cabe reducir a representaciones el conocimiento animal, puesto que la facultad superior de los animales es la imaginación o la estimativa. En cuanto al conocimiento superior, el humano, este tiene una parte espiritual que no es equiparable a la imaginación como, de una manera u otra, ha defendido la filosofía clásica.

Ahora bien, ¿qué es pensar? ¿Unificar una representación con otra representación como, por ejemplo, hacer corresponder una imagen de perro al concepto de perro? Esto sería a groso modo lo que está proponiendo Kant. Pero, en este caso, ¿qué es unificar dos representaciones? Y ¿quién las unifica, otra representación?

El planteamiento kantiano del conocimiento comienza desde la sensibilidad y va subiendo niveles superiores como son el entendimiento o la espontaneidad, el Yo pienso, la conciencia o la autoconciencia. En Kant es muy patente que al nivel del entendimiento, todo el conocer lo propone con representaciones que se encuentran en la imaginación. Luego va ascendiendo a la espontaneidad. ¿Es esta una representación? Es evidente que tenemos alguna representación de la espontaneidad puesto que el mismo término que lo nombra es una representación. Sin embargo, ajustando más la cuestión: ¿es la espontaneidad solo una representación? En este caso,

¿en qué consiste esa representación que llamamos espontaneidad? En nuestro caso, añadimos que no aceptamos la noción de espontaneidad como base del conocer ya sea de manera representativa o no.

El problema se complica cuando ascendemos al nivel de la conciencia o de la autoconciencia. ¿Es la conciencia una representación? Quien lo afirme tiene que decir qué tipo de representación sea. Además, si tenemos conciencia de algo, eso sería una representación de ese algo, más la representación de la conciencia, más la unificación de esas dos representaciones, lo cual añade un problema de regresión al infinito si esta unificación (de representaciones) es una nueva representación.

El problema de esta regresión representativa se vuelve antropológica cuando también afirmamos que el ‘Yo pienso’ kantiano es otra representación más. En este último caso, el problema es si podemos reducir el Yo a una representación. ¿Es nuestro Yo una representación? Estos son problemas que se derivan de establecer el pensar exclusivamente en el marco de la imaginación. Kant lo hace, a base de ir añadiendo nociones no representativas (la espontaneidad, la conciencia, la autoconciencia y el ‘Yo pienso’) para luego dejar caer que realmente son representaciones sin encarar las dificultades que suscita el carácter representativo de esas nociones. Fijémonos que estas nociones no representativas, nosotros no las admitimos en el conocimiento animal donde sí afirmamos que el conocimiento sea puramente representativo, por lo que no tenemos estos problemas de coherencia que surgen en la propuesta kantiana.

Por otra parte, la reacción filosófica frente a esta propuesta de Kant es el idealismo de Hegel quien afirma como primero la conciencia del espíritu, el elemento universal del espíritu, que permite conocer todo tipo de representaciones que se encuentran en un nivel inferior. Hegel no acepta el puro carácter representativo del conocimiento que plantea Kant y pro-

pone como solución un espíritu absoluto que es la explicación de que todo hombre pueda conocer.

“El inicio o comienzo de la filosofía parte de la presuposición o del postulado de que la conciencia se encuentra o se encuentre [...] en este *elemento* [...]. Pero este elemento cobra su consumación y autotransparencia sólo mediante el movimiento de su devenir. Ese elemento es la pura espiritualidad, o lo *universal* que tiene la forma o el modo de la simple inmediatez o de la inmediatez simple [...]”¹⁶.

Nosotros no sostenemos el idealismo absoluto de Hegel, pero nos apoyamos en él para mostrar la incoherencia kantiana de que el conocimiento se dé en la facultad de la imaginación exclusivamente, y que ya fue denunciada poco después de que Kant publicara sus ideas.

A favor de nuestra propuesta de la intencionalidad, más que apelar a Hegel, preferimos acudir a nuestra experiencia vital que nos permite observar que en nuestro conocer, este está en frente de la imagen conocida como una realidad distinta. Nuestro conocer, gracias a la intencionalidad, permite distinguir la imagen conocida como diferente de mí. Si alguien dijese que ese ‘nuestro conocer’ también es una representación, entonces estaría afirmando que la imaginación (pensar) se sitúa frente a la imaginación (imagen). ¿De qué modo la imaginación puede enfrentarse a sí misma? Yo digo que eso es imposible. En la imaginación puede haber una conexión de representaciones, esto es indudable, o una relación entre ellas, como es bastante evidente de acuerdo al modelo neuronal que sustenta la facultad de la imaginación. Pero, ponerse frente a una imagen y abrirla de

¹⁶ Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971, 130.

forma que pueda hacerse con la información de la imagen, eso supera con creces las posibilidades de esta facultad.

Sostenemos que la explicación del conocer humano a un nivel únicamente representativo, es decir, solo en la facultad de la imaginación, es imposible. Las representaciones son ganadas en el ejercicio de las operaciones cognoscitivas, pero estas representaciones son obtenidas gracias a un elemento superior a la representación, la intencionalidad, que permite hacernos con la imagen y extraer información de dicha imagen.

2. La superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación

En el apartado anterior nos hemos detenido con más detalle en el carácter dual, intencional e imaginativo, del conocer que, por otra parte ya era una tesis bastante notoria a lo largo de nuestra investigación prácticamente desde el principio. No obstante, nos ha parecido conveniente exponerlo de manera separada porque son muchos los que reducen el conocimiento humano a lo puramente imaginativo, normalmente sin ser conscientes de las dificultades que este planteamiento reduccionista suscita. Apoyados en la tesis de que solo vale la pena atender a lo que tenemos delante de nuestro conocer, a las imágenes, descuidan lo que sea ese atender, y adoptan la actitud de aceptar solo la información que me venga del exterior, quedándose en un nivel de infraconocimiento sobre sí mismos, solo porque no queremos mirar hacia nosotros mismos.

Tal vez, en la práctica haya unos cuantos que teóricamente, o filosóficamente, solo acepten el conocimiento de la exterioridad, pero luego en su vida ordinaria atiendan a las informaciones que proceden de su interioridad sin el más mínimo escrúpulo. Esto es posible porque se puede compartimentar la mente en espacios separados que no se comuniquen. Enton-

ces, las posiciones muy firmes en cuestiones teóricas, defendidas incluso con fuerza, luego son olvidadas en la vida ordinaria donde los intereses son muy diferentes a las especulaciones teóricas. Esta separación de mundos es más frecuente en las personas que no profundizan en las cuestiones filosóficas pero, por algún motivo, tienen unas posiciones muy determinadas e incluso enconadas frente a temas especulativos que luego olvidan, sin embargo, en su vida diaria.

Por ello insistimos en estos temas de forma separada aunque ya hayan sido expuestas las tesis centrales a lo largo de los anteriores capítulos. Algo parecido tiene lugar respecto a la superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación, asunto que ha salido en el anterior apartado donde lo central ha sido afirmar que hay dos realidades en el conocimiento humano que están en dos planos, uno en el espiritual, y otro segundo en el plano orgánico de la facultad de la imaginación. Ciertamente, de algún modo, ya ha aparecido la superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación, pero vamos a desarrollarlo ahora de forma directa.

Lo primero es que aquí suponemos la aceptación de los dos planos en el conocer, el intencional y el imaginativo, que fue expuesto en el anterior apartado. Con estos elementos en la cabeza, podemos plantear cualquiera de los escenarios siguientes: que la intencionalidad sea superior a la imaginación, que la imaginación sea superior a la intencionalidad y que la imaginación esté en el mismo rango que la intencionalidad. Esta última afirmación es muy difícil de probar por la gran heterogeneidad que existe entre la intencionalidad y la imaginación, al menos como lo hemos expuesto nosotros. Puede ser que otros tengan otras concepciones de la imaginación y de la intencionalidad que permitan una comparación, pero en este caso sería necesario que explicasen cuáles son sus posturas respecto de estas nociones. Desde nuestro planteamiento, no vemos la posibilidad de mostrar

la igualdad de la imaginación y de la intencionalidad porque no tienen nada que ver y no sabríamos ni siquiera cómo empezar.

En cuanto a la segunda tesis, que la imaginación sea superior a la intencionalidad, ya decimos que no hemos visto defenderla a nadie. Quien propone una superioridad de la imaginación, simplemente niega o desprecia la intencionalidad (o la espiritualidad). Es muy difícil sostener que la imaginación sea superior a lo espiritual, y en estos casos habría que saber qué entienden por espíritu.

Sí observamos en la vida ordinaria, una tendencia más frecuente a atender más especialmente a lo que los sentidos nos proporcionan, o lo que la imaginación es capaz de darnos, a costa de dejar de lado lo que tiene que ver con nosotros mismos. Podemos decir que en nuestra vida, muchas veces priorizamos la imaginación sobre la intencionalidad (o el espíritu), llegándose a crear una dificultad en la introspección sobre uno mismo. Esta dificultad de acceder a lo espiritual puede reforzar nuestro interés por lo exterior y que lo espiritual llegue a considerarse como algo volátil o irreal. Lo cierto es que el amor o el odio no tienen nada de irreal, y tantísimas cosas más, pero a veces también son juzgadas simplemente como algo exterior. Por ejemplo, el amor puede ser equiparado al sexo, cuando es notorio que no es así como fácilmente se puede ver en el amor entre una madre y su hijo, o en tantas relaciones de amor en las que el sexo no aparece para nada.

Lo común es que las personas que suelen dar más valor al conocimiento de lo exterior, acaben negando su propia espiritualidad. Aquí estamos hablando más de espíritu que de intencionalidad, en cuanto que a este nivel no se suele saber qué sea la intencionalidad. Desde luego, la intencionalidad es una noción muy ignorada en la filosofía y más aún fuera de los entornos filosóficos. Sin embargo, la noción de espíritu es conocida en

todo tipo de ambientes, aunque solo sea porque muchos defienden el rechazo del espíritu, lo cual indica que tienen algún tipo de idea sobre lo que sea el espíritu. Añadimos que las personas que defienden la prioridad del conocimiento exterior no suelen tratar de fundamentar teóricamente la superioridad de esta información exterior sobre la espiritual.

Por tanto, tampoco somos capaces de saber qué se pueda aportar para afirmar la superioridad de la imaginación sobre el espíritu, salvo que suelen encontrar más atractivos los placeres sensibles que los espirituales, lo cual es coherente con lo que hemos afirmado anteriormente de que volcarnos sobre la exterioridad nos dificulta captar lo espiritual que puede acabar pareciéndonos irreal.

Con respecto a la primera tesis, la superioridad de la intencionalidad (el espíritu) sobre la imaginación, el escenario cambia abruptamente. Para empezar, podemos decir que ha sido la postura más extendida en la filosofía, evidentemente, en aquellos pensadores que no han defendido un monismo, ya sea espiritual o material.

Para empezar, la superioridad del espíritu fue clave en Sócrates quien defendió el mundo suprasensible al meramente material, y afirmó la existencia de un alma humana que no era reducible a lo meramente material. La negativa de Sócrates a tomar el veneno se apoyaba en la existencia de un alma que permanecía después de la muerte, reconociendo así la superioridad del espíritu. Todo esto lo recogió Platón quien también sostuvo estas tesis.

Luego Aristóteles admitió la espiritualidad en unas condiciones distintas a las de Platón, porque rechazaba el mundo suprasensible y, en cambio, daba un papel preponderante al intelecto. Aristóteles no aceptó que el lugar de las ideas fuera el mundo suprasensible, y las situó con gran

acierto en la inteligencia. Esto tuvo enormes consecuencias en la filosofía, sobre todo, en que adquirió una sistematicidad que Platón no había sabido aportarla a través de sus diálogos.

Aristóteles, por ejemplo, distingue sistemáticamente el conocimiento sensible del intelectual. Platón, en cambio, distinguía el conocimiento sensible del suprasensible. Aristóteles propuso el intelecto agente y el paciente como realidades separadas de la realidad material. Esto permitió caracterizar con unos rasgos más definidos el alma que ya era aceptado tanto por Sócrates como por Platón. El intelecto agente, decíamos en los primeros capítulos, es la noción que permite acceder a la intencionalidad, aunque no es del todo claro que esta intencionalidad haya sido descubierta por Aristóteles. Sí que vemos que en la filosofía medieval la intencionalidad tendrá mucho más importancia, la cual viene acompañada normalmente por la aceptación del intelecto agente.

En Aristóteles, otro claro signo de la superioridad de lo espiritual respecto a lo material es su descripción de Dios. “Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento”¹⁷. Para Aristóteles, Dios es el ente primero cuya actividad es conocer que conoce, es decir, este es definido sin que aparezca ninguna nota de materialidad.

“Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aun, aun más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eter-

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 30-35, 496.

no y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios”¹⁸.

Por tanto, lo espiritual es superior a lo material, e incluso debemos añadir que la materialidad tiene un rasgo de negatividad, probablemente debido a la mutabilidad de las cosas materiales, algo que no estaba permitido que tuviera Dios, al menos porque hubiera dejado de tener los rasgos que Parménides propuso para el ser.

En la filosofía medieval también se admite la superioridad de lo espiritual sobre lo material. En este caso, se cuenta con otra fuente de la que carecía la filosofía griega. Se trata de la Revelación cristiana que afirma que lo primero de todo es un Dios creador, no material, que hizo el universo y todas las criaturas que lo pueblan. Este Dios hizo al hombre del polvo insuflando un espíritu que animaba al cuerpo. Aquí, la superioridad de lo espiritual es un dato de partida indudable, que no se intenta demostrar. El encuentro de los filósofos medievales con la filosofía griega encontró muy buena acogida, especialmente con Platón y Aristóteles, quienes ya ofrecían una filosofía bastante compatible con la doctrina cristiana.

Los filósofos medievales recogieron la noción platónica de alma y la elevaron al espíritu del hombre creado por Dios. Por otra parte, el intelecto agente aristotélico fue recibido con gran admiración y extensión, aunque la noción aristotélica de Dios, no causase tanto impacto, puesto que la Revelación era mucho más profusa respecto a Dios; no obstante, los intereses de la Revelación no eran los mismos que los de Aristóteles. En cualquier caso, es en la filosofía medieval cuando nace y se desarrolla la noción de la intencionalidad tanto por su lado cognoscitivo como por el volitivo que, por cierto, es el que se define con más detalle. Es indudable que esta inten-

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 20-30, 488.

cionalidad es superior a lo material en general, y a la imaginación en particular. Esto se traduce en que la filosofía medieval pone el énfasis del pensamiento en los conceptos universales que no pueden ser obtenidos por medio del conocimiento sensible, el cual solo puede acceder a lo concreto particular.

En la filosofía moderna hay una ruptura enorme frente a la filosofía medieval que afecta a estas cuestiones. Por una parte, Descartes divide la realidad en *res cogitans* y *res extensa*, poniendo ambas realidades al mismo nivel de sustancia. No obstante, es patente que Descartes es favorable a la superioridad de lo espiritual, al fundar su filosofía en un acto de conciencia, *cogito ergo sum*, que está dentro del conocimiento. Esta superioridad de lo espiritual la sigue teniendo en cuenta al desarrollar su sistema filosófico por medio de la demostración de Dios que permite dar el paso firme del pensamiento a la realidad exterior con plena seguridad. Descartes es un pensador cristiano para quien Dios es el creador del universo tal como enseña el cristianismo. Eso sí, en Descartes desaparece la intencionalidad y también el intelecto agente.

Con Descartes, lo que se inaugura es la difícil relación entre el mundo del pensamiento, lo espiritual, y el mundo de lo material y sensible, que Descartes intenta superar con la demostración de Dios como acabamos de decir. Esta dificultad, que es ampliamente aceptada por los filósofos posteriores, va a conducir a diversos monismos, tanto espirituales como materiales, que simplemente obvian la relación y la superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación. Uno de estos filósofos es Kant, quien rechaza que podamos conocer la cosa real, y explica todo el conocer desde el lado de la imaginación, como hemos visto en el anterior apartado. Kant, sin embargo, es cristiano y acepta el espíritu por su fe, pero todo lo que propone en su filosofía no supera el nivel de la representación. Hegel, por su

parte, se mueve en el lado del idealismo, y lo que es primero es lo espiritual, en su caso, el espíritu absoluto.

En la filosofía contemporánea, la separación de lo espiritual y lo material se hace más borrosa, y mientras los seguidores de Kant tienden a ser representativos, sin embargo los que siguen a Hegel toman dos caminos opuestos. Unos abrazan el idealismo y la superioridad del espíritu, mientras otros rechazan el espíritu y aceptan solo la materia, como hace Marx. Husserl, por ejemplo, es un idealista, pero no arranca tanto de Hegel, sino de Descartes y de Leibniz. Husserl, además, es de los filósofos que aceptaron la intencionalidad de forma explícita. Heidegger que comienza su filosofía desde raíces cristianas, va modificando su posición en este aspecto a lo largo de su vida, y la relación entre lo material y lo espiritual no fue un tema que abordase especialmente, aunque a nivel de la teoría del conocimiento, hiciese un intento desde Kant. No obstante, Heidegger también acepta la intencionalidad abiertamente, en continuidad con Husserl.

Vemos que en la historia de la filosofía ha sido más preponderante la postura que acepta la superioridad del espíritu sobre lo material, salvo en aquellos pensadores que son materialistas y simplemente rechazan la esfera espiritual.

En cuanto, más en concreto, a la superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación, vemos que no son tantos filósofos los que aceptan la intencionalidad, por lo que esta cuestión no requiere mucha investigación; simplemente, los que defienden la intencionalidad apoyan su superioridad frente a la imaginación.

Nosotros nos ponemos del lado de los que aceptan la intencionalidad y defienden su superioridad respecto a la imaginación. Esta superioridad va a tener otros rasgos que expondremos en el siguiente apartado.

3. La influencia de la intencionalidad en la imaginación

Hablar de superioridad o inferioridad de la intencionalidad sobre la imaginación es fácil, puesto que siempre se pueden decir muchas cosas teóricas que no tienen apenas relevancia vital. En el apartado anterior hemos tratado de mostrar la superioridad de la intencionalidad, pero lo hemos hecho desde una vertiente histórica. De algún modo, hemos establecido que en la historia de la filosofía ha sido abrumador el número de filósofos que defienden la superioridad de lo espiritual sobre lo material, aunque luego haya otros muchos que ignoran o rechazan lo espiritual y, como consecuencia, solo admitan el papel de la imaginación en el conocimiento.

Ahora bien, ¿Qué consecuencias tiene que la intencionalidad tenga más relevancia que la imaginación? Si no las tuviera, deberíamos decir que es indiferente la mayor importancia que uno u otro pudieran tener. En nuestro caso, afirmamos que la superioridad de la intencionalidad se cifra, entre otros, en su capacidad de influir en la imaginación.

Para empezar, recordamos el modelo neuronal que hemos aplicado a la imaginación. Este modelo neuronal no es filosófico, sino científico. La ciencia se ha separado de la filosofía por los medios técnicos que utiliza para experimentar y desarrollar sus conocimientos. En principio, la filosofía no cuenta con esos medios, pero no por ello desprecia nada de lo obtenido por las ciencias. Pues según este modelo neuronal, lo más central del comportamiento cerebral son las neuronas capaces de hacer una gran variedad de funciones. Estas neuronas, dijimos, se componen de las dendritas, el soma y el axón. Hemos propuesto que la información que se guarda en la memoria, debe estar en el soma de la neurona. Por otro lado, hemos dicho que los axones son el medio a través del cual una neurona se conecta con otra, y que la neurona receptora lo hará a través de las dendritas.

Bien, pues el asunto central en este funcionamiento neuronal es qué es lo que gobierna la conexión entre las neuronas. Esta conexión es clave, tanto para explicar la causa de la información que se genera en una neurona, salvo que se sostenga que esa información nace de la neurona de forma independiente a las restantes, como para explicar la referencialidad entre las diversas neuronas que permite la comprensión del lenguaje como ya expusimos en un anterior capítulo. El asunto en esta cuestión sería: ¿cómo se forman las sinapsis entre las diversas neuronas? Aquí no nos interesa saber los procesos moleculares o biomoleculares que entran en juego al tener lugar la sinapsis, sino, ¿qué es lo que gobierna que una neurona se conecte a otra, pero no lo haga a otra tercera? ¿Por qué las neuronas se conectan con otras determinadas? Si la causa de esa conexión es orgánica, habrá que encontrar el factor que dispare estas conexiones. Si el factor decisivo no es orgánico, ¿entonces de qué se trata?

Pues nosotros decimos que el factor que gobierna las conexiones sinápticas no es orgánico, sino que se trata de la intencionalidad. La mejor manera de verlo es apelar al doble plano de lo orgánico y del sentido de la imaginación del que también hemos hablado en esta misma obra. Entonces ya afirmamos, además del doble plano, que el sentido era superior a lo orgánico. Por mucha evidencia que aporte la ciencia sobre el modelo orgánico del cerebro, lo cierto es que todos vivimos en el mundo de nuestro propio sentido. Es más, si la fisiología lograra avanzar hasta tal punto que modificara nuestro sentido sobre el conocimiento, el sentido lejos de desaparecer, simplemente se habría transformado. Por otro lado, cada cual tiene derecho a vivir su vida según su propia manera de entenderla, sin la menor obligación de atenerse a lo que la ciencia diga sobre el cerebro, o nuestra forma de conocer.

El conocimiento permite mostrar la superioridad de la intencionalidad sobre la imaginación. El sentido, dijimos en el capítulo 4, es la imagen

de la imaginación, y aunque esta se sitúe en la imaginación, la intencionalidad es lo que permite acceder a esa imagen.

Esta superioridad de la intencionalidad se refuerza con la intencionalidad voluntaria. Esta intencionalidad es con la que gobernamos nuestras actuaciones prácticas y teóricas. Por medio de nuestra volición, nosotros atendemos a unas cosas o a otras. La volición debe tener un acceso a las sinapsis voluntarias, puesto que si no habría dos centros de volición paralelos, uno espiritual y otro sensible. Tal vez, aquí se podría apelar al subconsciente de Freud que inundó la filosofía, y especialmente la psicología a principios del siglo XX.

Freud hablaba de intencionalidades ocultas que realmente dirigían nuestras acciones. Esto implica que haya un sentido por debajo de la conciencia que realmente controla nuestra existencia. No podemos descartar que esto que propone Freud pase en ocasiones porque, efectivamente, hay actuaciones que pueden estar motivadas por intenciones que estén ocultas por razones sociales, culturales, etc. No obstante, estas intenciones ocultas que propone Freud, ¿en qué lado están?, ¿en el sentido o en lo orgánico?, ¿en la intención o en la imaginación? Por decirlo de otra manera: ¿es que siempre actuamos desde un subconsciente que nos maneja? Esto no es lo que parece proponer Freud, quien da unas razones muy concretas de esa inconsciencia. En Freud se puede hablar de inconsciente, pero con una finalidad muy determinada que trata de aflorar a la conciencia. Por tanto, Freud también aceptaría la superioridad del sentido frente a lo orgánico.

Para nosotros, la intencionalidad tanto intelectual como volitiva tiene una clara superioridad sobre la imaginación, donde se hace más visible en lo volitivo que ordena a la imaginación los actos que ejecuta. Además, ¿cuál es la influencia de la imaginación sobre la intencionalidad? El conocimiento del propio acto imaginativo, pero un acto imaginativo no tiene

forma de llegar a lo intencional por sí mismo. Desde otro ángulo, la representación no explica por sí misma el conocer porque, en ese caso, estaríamos conociendo a la vez todas las representaciones que conservamos en la imaginación, algo que notoriamente no es así. Atendemos ahora a unas representaciones, luego a otras, siendo claro que esa elección procede de algo exterior a la propia imaginación.

En nuestra explicación del conocer, afirmamos, siguiendo a Aristóteles, que la causa del mismo es el intelecto agente. La realidad espiritual que supera la distancia entre lo material y lo espiritual es el intelecto agente, el cual no aparece durante el conocer. Esta superación de lo material por el intelecto agente es la intencionalidad, que es precisamente la superación. La intencionalidad es la transparencia de la imagen sensible, que entonces se convierte en accesible, dada en el conocer. Ignorar este rasgo de la intencionalidad da lugar a una enorme dificultad para explicar qué sea conocer.

Epílogo

La intencionalidad no es un tema simple en la filosofía. De hecho no es frecuente ver libros dedicados íntegramente a esta cuestión, aunque por supuesto sí artículos que se centran en ello, normalmente con un enfoque histórico. Realizar una comparación histórica, o ver que ha dicho tal o tal autor es una manera que te permite desarrollar la exposición de esta temática, algo de lo que hemos hecho uso en esta investigación. Por otra parte, al exponer nuestro enfoque sobre la intencionalidad era conveniente partir de lo que se había dicho antes, puesto que nosotros no hemos comenzado desde la nada, sino que surgimos dentro de una determinada tradición de la filosofía, cuyo último expositor es Polo, del que tenemos una gran dependencia.

Por esto, queremos hacer notar que el conocimiento sobre la intencionalidad es muy escaso. Realmente sabemos pocas cosas, y avanzar en este tema es complicado por las dificultades que surgen al proponer nuevas tesis. Ahora bien, aunque no sean muchas cosas las que se sepan, el mayor reto en esta temática es hacer propias o vitales cada paso que se ha dado en la filosofía. Una limitación de esta doctrina de la intencionalidad es entenderla solo como un conjunto de ideas acerca del conocer. Como idea, la intencionalidad es muy inútil para el desarrollo de la filosofía, y fácilmente

decae en una noción puramente teórica, solo con utilidad en las discusiones académicas.

El interés de la intencionalidad está en su ejercicio, en su iluminación que permite distinguirla de la imagen, precisamente en lo que nos solemos centrar cuando estamos conociendo. Iluminar la intencionalidad no es tan difícil, pero no se puede hacer de golpe, de forma que lo veamos claramente leyendo algo sobre la intencionalidad. En nuestro conocimiento, lo espiritual y lo sensible o imaginativo está muy mezclado, de tal forma que no somos capaces de separarlos fácilmente. Poner nuestra atención en nuestro atender (nuestra atención) se nos suele antojar aburrido por no descubrir ningún contenido que dé sentido a ese acto cognoscitivo.

De hecho, la terminología que acabamos de usar ha sido muy reflexiva (poner nuestra atención en nuestra atención). Este es el problema que ha tenido la filosofía medieval al proponer la reflexión como modo cognoscitivo del propio alma. En la filosofía griega, cómo conocemos el alma no fue una cuestión de investigación. Para unos era claro por los actos que puede hacer el hombre (Sócrates, Platón, Aristóteles), mientras que para otros era imposible conocer el alma porque no existe, ya que no tenemos ninguna evidencia sensible de ella (sofistas, empiristas). En la filosofía medieval, algo hay que decir al respecto porque desde la Revelación cristiana, es decir como dato de partida, el alma humana es espiritual, diferente a la materialidad del cuerpo al que vivifica. Además, es evidente que el conocimiento sensible no permite acceder a la parte espiritual del alma. Santo Tomás propone la reflexión, el conocer que se conoce a sí mismo. La limitación de este planteamiento es que no cabe una vuelta (reflexión) de la intencionalidad sobre sí misma. La intencionalidad abre imágenes exclusivamente y no puede volverse sobre sí. La reflexión cierra la profundización en la intencionalidad sin que se pueda avanzar por esta vía.

Otro avance en esta línea la da Husserl por medio de su fenomenología. Husserl quiere fundamentar el conocimiento según la tradición moderna y se da cuenta de que además de las representaciones conocidas (las imágenes) están los actos que ostentan estos contenidos. Husserl es muy firme a la hora de sostener esta distinción porque ve con claridad que una misma representación puede ser el contenido de diversos actos que dan lugar a resultados muy diferentes como pueden ser amarlo, odiarlo, afirmarlo o negarlo. Husserl acepta la intencionalidad, que fue reintroducida en la filosofía alemana por medio de Brentano, pero no se fija mucho en ella porque pone el esfuerzo de su investigación en conseguir un método que asegure el conocimiento de la verdad. Para Husserl, la intencionalidad está ahí, pero no se abre nada desde ella misma, sino que solo sirve para fundamentar.

El último gran paso lo da Polo, al definir con más exactitud los diferentes actos cognoscitivos a través de sus objetos. Para Polo, el objeto es intencional, y por tanto hay que averiguar qué es lo que hace diferente a cada acto cognoscitivo. Polo propone, entre ellos, unos actos que conocen a otros actos cognoscitivos. Estos actos son los hábitos. Los hábitos ya habían sido propuestos en la filosofía medieval, pero sin llegar a aclarar la cuestión de la intencionalidad. La noción medieval de hábito se ocupa más de las cuestiones relacionadas con la voluntad. Polo afirma con claridad que existen hábitos voluntarios y hábitos cognoscitivos. El paso decisivo en Polo es que caracteriza al hábito cognoscitivo como la iluminación de otro acto cognoscitivo. Así supera Polo el atasco en el que se encontraba la reflexión tomista. Conocer habitualmente es conocer otro acto cognoscitivo iluminándolo. Esto es posible porque Polo atiende más al intelecto agente aristotélico, y descubre que tiene un papel más amplio en el conocimiento que el de mero suministrador de imágenes al que se le había asociado en la filosofía medieval.

El papel del intelecto agente en el conocimiento también incluye la capacidad de realizar nuevos actos cognoscitivos y la de iluminar estos actos cognoscitivos, que entonces los denominamos hábitos mentales o cognoscitivos. Esta iluminación de los hábitos los convierte en actos muy diferentes a los actos cognoscitivos intencionales. En estos últimos tenemos acceso a las imágenes, mientras que en los hábitos podemos conocer los propios actos en directo. Este enfoque que propone Polo es algo que Husserl no se llega a plantear. El hábito mental es un acto cognoscitivo tal que supera la reflexión tomista. Ya no se trata de que la intencionalidad vuelva sobre sí misma, sino de aclarar el propio acto, y esto precisamente porque el intelecto agente puede iluminar el acto del que fue su origen. La propuesta de Polo con respecto a los hábitos está en el orden del crecimiento, de una ampliación de la temática cognoscitiva insospechada para la filosofía clásica, para la moderna y para la contemporánea.

En nuestro caso, hemos dado un paso más sobre Polo al afirmar que el acto cognoscitivo es intencional, y que el hábito mental permite iluminar esa intencionalidad. Nosotros simplificamos la estructura del acto cognoscitivo poliano, y atendemos a la intencionalidad directamente, algo que Polo no llegó a hacer, a pesar de hablar tanto sobre la intencionalidad. Esto nos lleva también a destacar más la imagen sensible, algo a lo que Polo también le presta mucha atención.

Repetimos que la simplicidad de las tesis propuestas no debe hacernos pensar que esta temática sea sencilla. El recordatorio histórico sobre esta noción que acabamos de hacer, sírvanos para ser conscientes de que la intencionalidad no ha suscitado mucha atención en la filosofía, y que esta noción ha tenido mayormente un valor teórico, tal vez importante, pero que no ha pasado al ejercicio y discriminación de los actos cognoscitivos. Fuera de la filosofía, la intencionalidad no ha tenido apenas influencia.

Para descubrir la intencionalidad es necesario superar el paradigma moderno que propone la verdad en el nivel de la conciencia, es decir, que descubramos una primera verdad de la que estemos seguros, para luego expandir su alcance por medio de demostraciones que nos permitan dar pasos seguros, de acuerdo a Descartes. Tal vez en la actualidad se haya perdido la radicalidad de Descartes, pero se mantiene el modelo de que la verdad se da a nivel de la conciencia, y esto tanto para la filosofía clásica como para la contemporánea.

Si se sostiene que la verdad se da en la conciencia, es decir que yo estoy seguro de que esto que conozco es verdad, se pierden las operaciones cognoscitivas en las que se basa la posibilidad de esa conciencia, y entonces es imposible hacer una teoría del conocimiento operativo coherente. La conciencia no puede dar razón de los actos cognoscitivos porque esta (la conciencia) solo es un acto más entre ellos. No se puede pretender explicar el conocimiento desde solo un nivel (del conocimiento) porque entonces los demás niveles se explicarían desde la conciencia y, por tanto, serían superfluos.

Avanzar por el camino de la intencionalidad requiere tratar de ejercer los actos cognoscitivos, sin pretender entenderlos solo como ideas. Como ideas, los actos cognoscitivos y la intencionalidad tienen un alcance muy limitado: el de que tengamos una idea de cómo funciona nuestro conocimiento, pero no sirve para el desarrollo de la propia filosofía como ha sido el objetivo en la filosofía moderna.

El ejercicio de los actos cognoscitivos, y entre ellos la iluminación de la intencionalidad, puede parecer lento y aburrido porque tiene tan poca ganancia que nos puede hacer pensar que no valga la pena. Que esto sea así no debe extrañarnos, si es que estamos hablando de un cambio de paradigma, puesto que tenemos que cambiar nuestros modos de enfocar el

conocimiento. Cambiar nuestros intereses requiere ir palpando poco a poco el nuevo modelo que se ofrece, y que al principio, lo más probable no es solo que no nos diga apenas nada, sino que pueda generar una cierta confusión con respecto a las bases firmes en las que nosotros apoyábamos nuestro saber.

No pretendo decir que lo que proponemos sea un inicio radical de la filosofía al modo cartesiano, de manera que sostengamos que toda la anterior filosofía sea inútil. Desde nuestra perspectiva, pensamos que en la filosofía se han dicho muchas cosas muy valiosas, y por ello hemos presentado tantos textos que sirven para entender nuestra propuesta. Es más, incluso nos parece también positivo todas las cosas que se han dicho en la filosofía y con las que nosotros no estamos de acuerdo. Se avanza tanto con los aciertos como con los errores, además de que nadie puede asegurar, y nosotros tampoco, de estar libre de equivocaciones.

La novedad, por tanto, no es tanto la disrupción en la filosofía que se propuso en la modernidad, sino en superar el modelo de verdad consciente que nació precisamente en la modernidad, y que ahora lo ha colonizado todo, la filosofía y la vida, especialmente por el auge que ha tenido la ciencia en los últimos siglos. Este método puede que sea útil para la ciencia, pero es muy deficiente para la filosofía, puesto que hay temáticas a las que se accede de forma muy pobre, como es en la propia teoría del conocimiento, pero también en la metafísica y en la antropología.

Nuestra propuesta puede parecer lenta y probablemente lo sea para muchos, pero las cosas que se proponen no son ininteligibles. El ejercicio de los actos cognoscitivos pasa por ir haciendo aquellos que nos son más próximos y más fáciles de entender. Casi seguro, que lo primero no debe ser tratar de iluminar la intencionalidad porque nuestra mente tiene que cambiar muchas cosas antes para que este tema le sea abordable. Nosotros

hemos equiparado, más o menos, la intencionalidad con la atención para hacer ver que no es un misticismo, pero no pensamos que esto permita entrar de lleno en esta cuestión. En cualquier caso, pienso que cuando se avanza por esta senda del ejercicio de los actos cognoscitivos, siempre se obtiene una ganancia, aunque uno no sepa exactamente de qué se trate. En este caso, la ganancia es mayor si esta se hace colectivamente más que individualmente, y cuando son unos cuantos los que van vislumbrando fogonazos interesantes que luego facilitan a los demás la comprensión de estos avances.

Bibliografía y abreviaturas

Presento la bibliografía utilizada para este libro y las abreviaturas de las obras que han sido más utilizadas.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978. Traducción de Tomás Calvo Martínez..... Aristóteles, *Acerca del alma*.

- *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994. Traducción de Tomás Calvo Martínez..... Aristóteles, *Metafísica*.

- *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid 2001. Traducción de José Luis Calvo Martínez..... Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

- *Tratados breves de historia natural*, Editorial Gredos, Madrid 1987. Traducción de Alberto Bernabé Pajares.

Brentano, F., *La psicología de Aristóteles*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015. Traducción de David Torrijos Castrillejo.....
..... Brentano, *La psicología de Aristóteles*.

- *Psicología*, Editorial Schapire, Buenos Aires 1951. Traducción de José Gaos.

- *Psicología desde el punto de vista empírico*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2020. Traducción de Sergio Sánchez-Migallón..... Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Editorial Gredos, Madrid 2011. Traducción de Jorge Aurelio Díaz.....
..... Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

- *Las pasiones del alma*, Editorial Gredos, Madrid 2011. Traducción de Francisco Fernández Buey

- *Los Principios de la Filosofía*, Alianza Editorial, Barcelona 2002. Traducción de Guillermo Quintás..... Descartes, *Los Principios de la Filosofía*.

Escoto, D., *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2007. Traducción de Cruz González Ayesta.

- *Cuestiones cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968. Traducción de Félix Alluntis.

Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971. Traducción de Wenceslao Roces.

Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid 2000. Traducción de Juan José García Norro
..... Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

- *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2004. Traducción de J. Alberto Ciria.

- *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997. Traducción de Jorge Eduardo Rivera..... Heidegger, *Ser y Tiempo*.

Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ediciones Altaya, Barcelona 1994. Traducción de Jaime de Salas Ortueta
..... Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*.

Husserl, E., *Las conferencias de Londres*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012. Traducción de Ramsés L. Sánchez Soberano Husserl, *Las conferencias de Londres*.

- *Investigaciones lógicas, 1*, Alianza Editorial, Madrid 1999. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos..... Husserl, *Investigaciones lógicas 1*.

- *Investigaciones lógicas, 2*, Alianza Editorial, Madrid 1999. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos..... Husserl, *Investigaciones lógicas 2*.

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económico, México 1962, 2ª edición. Traducción de José Gaos.

- *Lógica formal y Lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1962. Traducción de Luis Villoro..... Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*.

- *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980. Traducción de Jas Reuter..... Husserl, *Experiencia y juicio*.

- *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económico, México 1996. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró.

Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid 2005. Traducción de Pedro Ribas..... Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

- *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2011. Traducción de Dulce María Granja Castro Kant, *Crítica de la Razón Práctica*.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratrustra*, Editorial EDAF, Madrid 1998. Traducción de Carlos Vergara.

Liaño, E., *La operación de la generalización y de la negación (Vol. 1)*, Edición propia, Santander 2025.

- *La operación de la generalización y de la negación (Vol. 2)*, Edición propia, Santander 2025.

- *La operación de la generalización y de la negación (Compendio)*, Edición propia, Santander 2025.

- *Pensado luego pienso*, Edición propia, Santander 2025.

- *Las operaciones abstractivas*, Edición propia, Santander 2025.

- *El hábito abstractivo*, Edición propia, Santander 2025.

- “Algunas objeciones a las operaciones cognoscitivas en el *De Trinitate* de Santo Tomás”. Edición propia, Santander 2025.

- “Las operaciones abstractivas *versus* la inteligencia sentiente de Zubiri”, Edición propia, Santander 2025.

Ockham, W., *Sobre la suposición*, Universidad Panamericana, México D.F. 1992. Traducción de Antonietta Vatta.

Platón, *Fedón*, Editorial Gredos, Madrid 1988. Traducción de Carlos García Gual.

- *Diálogos Vol. II, Gorgias*, Editorial Gredos, Madrid 1983. Traducción de J. Calonge Ruiz.

Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, Obras Completas Serie A-IV, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición..... Polo, *CTC I*.

- *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Obras Completas Serie A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición..... Polo, CTC II.

- *Curso de Teoría del Conocimiento III*, Obras Completas Serie A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición.

- *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Obras Completas Serie A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2ª edición conjunta..... Polo, CTC IV.

- *Evidencia y realidad en Descartes*, Obras Completas Serie A-I, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición.

- *Antropología trascendental*, Obras Completas Serie A-XV, EUNSA, Pamplona 2016, 1ª edición conjunta.... Polo, *Antropología Trascendental*.

Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, EUNSA, Pamplona 1999. Traducción de Ezequiel Téllez.

- *Suma contra los gentiles I: Libros 1º y 2º*, BAC, Madrid 1967, 2ª edición. Traducción de Fr. Jesús M. Pla Castellano, O. P.

- *Suma contra los gentiles II: Libros 3º y 4º*, BAC, Madrid 1968, 2ª edición. Traducción de Fr. Jesús M. Pla Castellano, O. P.

- *De Veritate, Cuestión 10. La mente*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991. Traducción de Ángel Luis González Santo Tomás, *De Veritate 10*.

- Santo Tomás, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991. Traducción de Ana Marta González..... Santo Tomás, *De Veritate 15*.

- *De Veritate, Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991. Traducción de Ana Marta González.

- *De Veritate, Cuestión 21. Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1991. Traducción de Juan Fernando Sellés.

- *Suma teológica I*, BAC, Madrid 2001, 4ª edición. Traducción de José Martorel Capó..... Santo Tomás, *Suma teológica I*.

- *Suma teológica I-II*, BAC, Madrid 1993, 2ª edición. Traducción de A. Martínez Casado, D. González, V. Rodríguez, L. López de las Heras y J.M. Rodríguez Arias..... Santo Tomás, *Suma teológica I-II*.

- *Exposición del De Trinitate de Boecio*, EUNSA, Pamplona 1987. Traducción de José A. Fernández y A. García Marqués..... Sto. Tomás, *De Trinitate*.

www.filosofarhoy.es