

Emilio Liaño

PENSADO LUEGO PIENSO



**PENSADO
LUEGO
PIENSO**

Emilio Liaño

© Santander, 2025. Emilio Liaño
Edición personal
Diseño de la portada: Juan Porta
Número de registro: O00019981e25P0013945
Depósito legal: SA 167-2025

Esta obra en formato electrónico es para uso exclusivo de quien lo haya descargado. Por favor, remitan a posibles interesados a www.filosofarhoy.es donde también están disponibles otras obras del autor.

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
Parte 1. La rectificación de la sustancia y el acto de ser en la filosofía clásica	9
La noción de sustancia	9
Las Ideas platónicas y la sustancia aristotélica.....	11
La fijación de la causa formal.....	13
El estatuto de la causa material	14
La dificultad de la solidez de lo material	16
La inestabilidad de la sustancia	18
La estabilización del ser.....	20
El doble plano del ser y de la sustancia	21

La estabilidad en el pensamiento	23
La solución prematura de la inestabilidad de la sustancia	25
El empequeñecimiento del ser	28
La interrupción del análisis físico	29
Los planos físico y metafísico	30
El acto de ser del universo	31
Lo primero conocido es el ser	32
Interés de este acto de ser	34
El acto de ser como posición	35
El conocimiento del ser no es judicativo	36
El universo como concausalidad	38
La comprensión de la sustancia.....	39
Parte 2. La rectificación del “pienso luego existo” cartesiano	43
La duda como origen del conocimiento	43
La evidencia.....	45
Los actos cognoscitivos.....	46
Pensado luego pienso	48

Las operaciones cognoscitivas	50
Ejemplos de algunas operaciones intelectuales	52
El acto que conoce un acto.....	58
La conciencia.....	61
La posición mental y la posición extramental.....	63
La conciencia del <i>sum</i>	65
El <i>sum</i> y el intelecto agente	67
La cuestión del sujeto	70
La proximidad de <i>sum</i> e intelecto	74
El progresar incierto del pensar	75
Panorama actual de la teoría del conocimiento.....	79
La filosofía y la libertad	81
Epílogo	85

Introducción

“Pensado luego pienso” es una frase con la que se pretende rectificar la famosa afirmación cartesiana “pienso luego existo”. Descartes ha sido el promotor del impulso de una nueva teoría del conocimiento que pretendía comenzar desde cero, sin tener en cuenta todo lo que se había dicho antes de él. Ese impulso tuvo su continuidad en lo que se ha llamado filosofía moderna, y ahora está presente en nuestros días en la filosofía contemporánea. El éxito de Descartes parte de una evidencia que trata de extender al resto del pensamiento, si se halla el método adecuado. Después de varios siglos, podemos decir que este método no ha sido encontrado o, al menos, no existe ningún método filosófico que aglutine a la mayor parte de los filósofos; de donde podemos deducir que la propuesta de Descartes ha fracasado, por lo menos hasta nuestros días donde conviven una pluralidad

de posturas filosóficas. Es casi seguro que podemos decir que la verdad filosófica es muy complicada y no se deja englobar en unas pocas ideas, y tal vez ni siquiera en muchas, pero el propósito de Descartes de alcanzar la verdad es legítimo y pienso que vale la pena proseguirlo si se encuentra el modo adecuado de encararlo.

Esta obra tiene la intención de hacer una rectificación de esta tesis cartesiana, pero con algún importante cambio de orientación de mi propuesta respecto de la cartesiana. Para empezar, no trato de introducir un nuevo comienzo absoluto en la filosofía porque pienso que a lo largo de todos estos siglos se han dicho muchas verdades enriquecedoras. Lo que me mueve a escribir esta rectificación de la tesis cartesiana es que admito el valor de tantas ideas que se han dicho en la filosofía moderna. Si mi intento es correcto, entonces será posible rectificar de manera similar otras muchas tesis que podrán pasar a ser más aprovechables.

Antes de continuar debo reconocer mis raíces clásicas, tanto griegas como medievales, que acepto por el valor de todo lo que se ha dicho, y también porque no creo en una filosofía que parta desde cero, aunque ciertamente se pueda, pero a costa de empequeñecerla en su comienzo y a tener

que ganar nuevamente lo que ya anteriormente se había descubierto. Se puede empezar de cero, pero pienso que es una mejor actitud aprovechar el inmenso caudal que ha sido puesto en nuestras manos por los estudiosos que han dedicado parte importante de sus vidas a desarrollar tantas ideas.

Acepto la filosofía clásica, más o menos tal como nos ha llegado, pero también estoy a favor de que hay puntos que requieren de rectificación, al igual que lo necesita el resto de la filosofía. Por eso, en esta obra también presento una rectificación a la filosofía clásica acerca de la relación entre la sustancia y el acto de ser. Estas nociones son muy básicas, pero aun así, sobre ellas se ha desatado un montón de polémica alcanzando los extremos de los que los aceptan y distinguen hasta de quienes los rechazan, algo más frecuente en la filosofía moderna, discusiones que, por otra parte, llegan hasta nuestros días. Desde luego, no es un tema fácil, pero eso no nos impide hacer una propuesta que, por cierto, no es original mía, por lo que luego se irá revelando su procedencia. Original mío es toda la estructura de esta obra y el modo de enfocar las cuestiones. Por tanto, me hago exclusivamente responsable de todo lo dicho en esta obra, aunque haya tomado prestadas algunas ideas que son las que me han permitido escribirlo.

Aviso que mi exposición no va a tener un modo científico con citas que refuercen mis afirmaciones. Mi objetivo es que todo lo escrito, aunque tenga mucha carga filosófica, pueda ser entendido por gente ajena a esta disciplina, puesto que trato, en la medida de lo posible, que los términos se entiendan según la comprensión más simple del lector. En cualquier caso, no todas las nociones pueden ser básicas y por ello introduciré alguna para facilitar el seguimiento del texto. En todos los casos trataré de ser lo más simple posible, y no hacer uso de complicados razonamientos. Esto, indudablemente, conllevará una falta de precisión que solo es posible alcanzar cuando se utilizan los términos técnicos apropiados que permiten referirse a ciertos aspectos de un modo más sintético.

En cuanto a la estructura, esta obra va a tener dos partes. Se comenzará tratando la rectificación de la filosofía clásica sobre la sustancia y el acto de ser, algo que ocupará la primera parte, para luego proponer la rectificación de la tesis cartesiana en la segunda parte.

Parte 1. La rectificación de la sustancia y el acto de ser en la filosofía clásica

Comenzaremos exponiendo la noción de sustancia que está en la base de esta rectificación. A su lado también explicaremos la noción del ser que suele acompañar a la sustancia. Luego procederemos a la rectificación.

La noción de sustancia

La noción de sustancia que queremos rectificar es la que se tiene normalmente, que a veces identificamos con las cosas. La sustancia en la filosofía clásica, sobre todo desde Aristóteles es aquello que permanece frente a la variedad de los cambios. Por ejemplo, si vemos un animal, un perro u otro,

nos damos cuenta de que con el tiempo hay cosas que pueden cambiar como el color de su pelo, su tamaño que puede hacerse más grande o más pequeño, y tantísimas cosas que, aunque veamos que cambien, no por ello dejamos de pensar que el perro sea el mismo antes, ahora que después. Eso que se mantiene invariable es lo que denominamos sustancia. ¿Hay otras maneras de enfocar la sustancia? Sí. En la filosofía moderna se postulan enfoques diferentes de la sustancia, como por ejemplo aquello que es, con independencia del resto de la realidad. Descartes llega a afirmar que solo hay dos sustancias, la cosa extensa y la cosa pensante, mientras que el resto son solo modulaciones, modos, en los que se puede presentar. Aunque la descripción inicial de la sustancia parezca muy evidente, no debemos perder de vista que en la filosofía cualquier tesis ha sido rebatida por su contraria, o por una modificación parcial. Es decir, no hay nada suficientemente evidente.

Por tanto, nuestra concepción de la sustancia es la que propone Aristóteles, simplificando cualquier complicación terminológica, o matices que puedan dificultar su comprensión. Dejamos de lado cualquier otra idea de la sustancia que tienen menos interés porque suelen ser variaciones reflexivas de la sustancia aristotélica.

Por otro lado está el ser, o el acto de ser como dicen algunos. En principio, con el ser nos referimos a lo que es real, o a lo que hace que algo sea real. Para facilitar la comprensión de la realidad, solo debemos fijarnos en las ficciones de nuestros pensamientos. Si yo pienso un unicornio, ese unicornio no es real, mientras que todo lo que tengo a mi alrededor es real, no imaginado por mi pensamiento. De eso que es real, a diferencia de mi unicornio imaginado, decimos que tiene el ser.

Las Ideas platónicas y la sustancia aristotélica

La sustancia, entendida como lo que permanece según Aristóteles, suele tener otro refrendo que también procede de Aristóteles: “la sustancia es”. Esta tesis parece tan irrefutable como el “pienso, luego existo” cartesiano, pero es lo que queremos rectificar por ir, incluso, contra otro planteamiento que el propio Aristóteles sostiene.

Cuando Platón propone su teoría de las Ideas, las cuales detentan la verdadera realidad frente a lo menos real de lo que nos rodea, Aristóteles reacciona diciendo que las ideas solo son físicamente reales cuando se trata de formas que están unidas a la materia. Es el famoso hilemorfismo

aristotélico que afirma que las realidades físicas están compuestas de dos principios: la causa material y la causa formal. La causa material es totalmente refractaria al pensamiento, mientras que la causa formal es el origen del conocimiento. La causa formal es lo que explica las realidades físicas mientras que las Ideas, para Platón la verdadera realidad, no pasan de ser ficciones puramente mentales. Aristóteles reprocha a su maestro que, con la teoría de las Ideas, pierde pie frente a la realidad, la cual queda a merced del pensamiento, ya que propone las cosas reales como meros ejemplares, más o menos perfectos según su parecido a dichas Ideas.

Parte del problema de las Ideas, era dilucidar dónde se encuentran. Platón dio como respuesta el *Ouranos*, una especie de cielo donde se albergaban todas estas especies ideales que eran los modelos de las realidades terrenales. Aristóteles dinamita este *Ouranos* al afirmar que el verdadero lugar de las ideas no es el cielo, sino la materia de la realidad. De esta forma, Aristóteles propone su realismo frente al idealismo platónico que luego ha tenido tanta influencia en la filosofía posterior, teniendo ambas posturas gran continuidad a lo largo de los siglos. En la filosofía medieval, el idealismo platónico renace por ver en Dios el verdadero lugar de las Ideas, algo que, sin embargo, estaba oscurecido para

ellos (los griegos) por el conocimiento confuso (pagano) que tenían de Dios. La filosofía medieval, al aceptar tanto el planteamiento platónico como el aristotélico, va a postular una doble estructura de la realidad, a nivel suprasensible (con mucha influencia de Platón), y a nivel real físico (con mucha influencia de Aristóteles).

La fijación de la causa formal

La causa formal de Aristóteles es heredera de las Ideas platónicas. Su importancia reside en situarlas en la realidad física, necesitando de un segundo principio que diera razón del lugar de estas ideas (porque en algún sitio tienen que estar). Estas Ideas que se transforman en Aristóteles en causas formales, mantienen dentro de su estatuto causal una propiedad de las Ideas que es su inmutabilidad. Sin embargo, es obvio, y esto también para Aristóteles, que la realidad es tremadamente cambiante como ya había expresado con fuerza Heráclito.

En Aristóteles, las causas formales no son inmutables como lo eran las Ideas de Platón, porque no eran arquetipo de nada, sino solo exclusivamente la realidad tal como nos viene dada. No obstante, estas causas formales vienen a ser

rígidas, esto es, no cambian desde sí mismas. En la causa formal no hay nada intrínseco que la haga modificarse; hace falta algo externo que inhiera en la forma para que tenga lugar su modificación. Esta modificabilidad de la causa formal la resuelve Aristóteles con la causa material, la cual explica el cambio o el movimiento (aunque no se trata de la única causa). Por tanto, ¿qué aporta la causa material a la causa formal? La inestabilidad, además de su posicionamiento físico real.

El estatuto de la causa material

La causa material es primeramente el lugar de las causas formales. ¿Dónde son reales las formas? En la causa material; es ahí donde las formas ya no son simples formas sino causas formales. Cuando esas causas formales son conocidas por nosotros, es entonces cuando adquieren el carácter de formas, ideas, que se encuentran en nuestra mente (por tanto, no decimos que las formas sean reales, es decir, físicamente reales). De hecho, el origen del conocimiento está en la causa formal y por ello decimos que la causa material es refractaria al conocimiento, en cuanto que se opone a ser conocida. Nuestra mente es capaz de conocer porque abstrae

las formas, lo formal, que separa de la causa material que no aporta contenido. La causa material es postulada porque tiene que haber algo constituyente, y además real, con lo formal. Lo formal, según Aristóteles, no permite explicar todas las propiedades de la realidad física, solo su carácter formal (lo que conocemos por medio de los sentidos; los sentidos no pueden captar la causa material).

La causa material, además, permite explicar el cambio, el movimiento, que se convierte en un desafío desde la teoría de las Ideas, cuando admites que esas ideas están en la realidad y te das cuenta de su estatismo. Pensemos que Heraclito propone el movimiento como principio real y entonces el problema es explicar físicamente las realidades estables. Tal vez, en este caso sea posible sostener otro segundo principio físico de la estabilidad de la realidad, pero entonces habría que explicar cómo se coordinan estos dos principios, y hasta qué punto son capaces de dar cuenta de la realidad natural.

Ante la rigidez de la causa formal, la causa material permite explicar el movimiento porque esta causa aporta la inestabilidad. La causa material está lejos de ser estable; por ello tiene un rango muy bajo dentro de las realidades físicas.

Entender esta propiedad de la causa material no es fácil porque choca con su realidad en sí. La causa material no es inestable ya que este es un principio físico real que no falta en la realidad física. La causa material no tiende a desaparecer, sino que es lo que hace que la causa formal sea inestable. Participa como un elemento constitutivo de las sustancias, junto a la causa formal, pero desestabilizándola. Puede parecer muy poco útil esta inestabilidad, pero es gracias a ella que la realidad física no es pétreas, sino que el movimiento es una posibilidad física real.

La dificultad de la solidez de lo material

Una dificultad que puede presentarse respecto a la causa material, es una comprensión común bastante extendida de que lo material es lo que se puede tocar, lo que ofrece una resistencia física frente a las ideas que no pueden causar efectos en lo material. La división del plano físico real y del mental ideal tiene una caracterización muy aceptada de ser dos mundos que no interaccionan entre sí. Esto conduce a pensar que la materialidad de los físicos es lo que separa a esa realidad de nuestros pensamientos, ya que lo formal es compartido tanto por la realidad física como por la mental.

Siendo esto parcialmente cierto, debemos tener en cuenta que lo que normalmente llamamos la solidez de la realidad física, por ejemplo que si nos damos un golpe, nos duele en el miembro golpeado, no es algo que realmente se sustente en la causa material, sino que esto ya se encuentra en la causa formal. Todo lo percibido por los sentidos, también la solidez o la efectividad, se encuentra en la causa formal. La causa material, en el nivel que estamos considerando, es simplemente no conocible por los sentidos. Es comprensible la deriva de entender lo material por ciertas cualidades que nos parecen menos formales, pero esto es porque apelamos a los sentidos para entender la materialidad de lo físico real, y entonces dividimos las cualidades sensibles en dos tipos, unas de ellas que se corresponden con la causa formal y otras, las más bajas o sólidas, con la causa material. Desde luego, a nivel de la vida corriente esto puede ser suficiente para nuestro actuar práctico, pero no sucede así si estamos esforzándonos por progresar en una mejor comprensión filosófica de la realidad.

Es evidente que la comprensión de solidez y de resistencia de la causa material se oponen a su caracterización como inestable. Si nos fijamos, la solidez de la realidad nos despista y nos hace perder de vista el problema físico que está

presente a este nivel, que es el del movimiento. Desviados por las cualidades físicas de la realidad, el análisis físico simplemente se interrumpe y corre el riesgo de ser abandonado. En este caso, las causas se disgregan y solo tienen un factor explicativo parcial en aquellos campos donde es más clara su influencia. Por ejemplo, la causa eficiente es aquella que le compete el movimiento, pero se olvida su articulación con el resto de las causas también en el análisis del propio movimiento. Entendidas así las causas, el mayor problema es que su aportación a la comprensión de la realidad es muy pobre, lo que contrasta mucho con la cantidad de información que las ciencias han aportado al conocimiento de la realidad, sobre todo a través de la física y de la química.

La inestabilidad de la sustancia

Con el análisis realizado hasta ahora, vemos que las sustancias físicas están compuestas, según Aristóteles, de dos principios, la causa formal y la causa material. La causa formal aporta la forma, todos los elementos físicos que pueden ser captados por los sentidos (actualmente podríamos añadir que también por otros medios técnicos), y la causa material que aporta realidad, pero una realidad que convierte a

la causa formal en inestable. Esta inestabilidad es difícil de comprender porque de alguna manera parece comprometer a la propia causa material, que sería como si tendiese a desaparecer, aunque lo cierto es que la causa material no falta, sino que su realidad es tan ínfima que no puede aportar estabilidad a la otra causa a la que concausa.

Esto, lógicamente, genera un problema a todo el conjunto, es decir, a la sustancia. El problema reside en que esta sustancia, tal como la estamos presentando, no puede mantenerse y tiende a desaparecer (ya veremos más adelante que esto no es exactamente así), lo cual nos empuja a preguntarnos cuál es la causa que da estabilidad a la sustancia física. La pregunta es razonable porque vemos que en la naturaleza hay cosas que son a lo largo del tiempo. Si no hubiera nada estable, la realidad sería un puro caos cambiante. Desde luego, nosotros no podríamos ser porque tenemos un cuerpo que desafía al tiempo. Es indudable que tiene que haber algo que explique la estabilidad de las sustancias, algo que es obvio especialmente en el nivel de las sustancias superiores que son los seres vivos.

La estabilización del ser

Ante esta inestabilidad de la sustancia hilemórfica hay una solución muy fácil que nos da una respuesta que resuelve el problema: se trata de decir que la sustancia simplemente es, al menos mientras dure. Así tenemos la tesis que estamos discutiendo “la sustancia es” dentro del marco de la teoría causal de Aristóteles.

La solución, además, parece que es inapelable porque no se puede decir que la sustancia no sea; por tanto, no hay más opción que afirmar que la sustancia sea. También se podría añadir que la sustancia se explica suficientemente con los dos principios antes expuestos, la causa material y la causa formal, por lo que no cabe añadir un tercer elemento, mientras que es indudable que “la sustancia es” salvo que se quiera rechazar lo más evidente. Desde luego, no podemos negar la fuerza de estos razonamientos, y creo que a día de hoy siguen vigentes de una manera más o menos consciente. Sin embargo, esta solución también tiene unos problemas que conviene destacar.

El doble plano del ser y de la sustancia

El primer problema es que la solución de la estabilidad de la sustancia por medio del ser se hace en una dirección que no tiene nada que ver con el marco real físico en el que Aristóteles trató de conceptualizar la sustancia. ¿Qué tienen que ver las causas material y formal con el ser? Nada en el plano puramente físico. Tal vez se pueda objetar que la sustancia tiene necesariamente que ver con el ser, porque todo lo que sea real no puede estar desvinculado del ser. Siendo esto cierto, insistimos no tanto en la total desvinculación entre la sustancia y el ser, sino en que el ser no se encuentra dentro del plano de lo físico, salvo que neguemos el carácter metafísico del ser, cosa que no se suele afirmar explícitamente de esta manera, pero creo que existen planteamientos que van en contra de esta superioridad del ser sobre la sustancia, o lo que es lo mismo, de la distinción del plano físico respecto del metafísico.

Resolver el problema físico de la estabilidad de la sustancia a través del ser es salirse del plano físico y, por tanto, abandonar la investigación de la realidad desde la sustancia. Las causas aristotélicas no son solo dos, material y formal, sino cuatro incluyendo también la causa eficiente y la causa

final. ¿Qué pasa con la causa eficiente y la final una vez que hemos introducido el ser en la sustancia? Desde luego no parece fácil decidir cómo sea posible esa influencia causal de la eficiencia y de la finalidad a través del ser. Podríamos decir que la causa eficiente y la final se dan poniendo entre paréntesis al ser de la sustancia, y tal vez eso sea posible, pero no podremos negar que el problema de la estabilidad de la sustancia quedaría al margen de estas dos causas porque ya ha sido resuelto satisfactoriamente por el ser. ¿Qué puede aportar la eficiencia sobre la estabilidad si el ser no deja espacio para otro factor más? Realmente nada. No obstante, se podría objetar que la eficiencia no añade nada respecto a la estabilidad, sino solo exclusivamente respecto al cambio (movimiento), cosa muy acertada; pero en este caso debemos denunciar que la causa eficiente afectaría al ser.

Comprometido el ser con la sustancia, este, el ser, tiende a ser rebajado al plano físico, si se quiere continuar con el análisis físico desde la sustancia (estabilizada por el ser). Desde nuestro punto de vista, ¿cómo puede la causa eficiente afectar al ser?, es una pregunta con difícil solución. Ver que si negamos la influencia de la causa eficiente en el ser, entonces el problema de la estabilidad de la sustancia queda fuera del análisis físico. Si se afirma esa influencia,

entonces hay que explicar cómo pueda ser (esa influencia), puesto que la eficiencia y el ser se encuentran en planos distintos que no se deben mezclar alegremente.

La estabilidad en el pensamiento

Otro asunto respecto a la solución de la inestabilidad de la sustancia por medio del ser es dónde se ubica entonces el ser. Esta pregunta se apoya en que si el recurso del ser saca a la sustancia del plano físico, esta ¿dónde viene a parar? La respuesta más directa, desde lo dicho anteriormente, sería decir sin más que en el plano metafísico. Pero ¿es esto verdadero? No parece fácil decidir sobre el posicionamiento metafísico de la sustancia que daría lugar a un doble estatuto, físico y metafísico, de la concausalidad formal y material. Por supuesto cabe una consideración metafísica de la sustancia, pero no debemos olvidar que aquí el ser, tal como lo hemos introducido, viene a resolver un problema físico que es el de la estabilidad de la sustancia. Olvidado este punto, todo lo que estamos exponiendo carece de sentido.

Podemos preguntarnos: ¿cabe que esta solución del ser saque a la sustancia a un tercer lugar, diferente al plano físico y al plano metafísico? La respuesta para mí es afirmativa.

¿Dónde? En el pensamiento. De hecho, debo decir que la estabilización de la sustancia por el ser me parece una solución puramente teórica. ¿Qué es la sustancia en el plano metafísico? No lo sé, es más, ni siquiera sospecho a qué se pueda referir. Por ello, creo que esta solución es mental. Cuando se resuelve el problema de la estabilidad de la sustancia con el ser, creo que realmente se resuelve por medio del pensamiento. Con esto quiero decir, que cuando afirmamos que “la sustancia es”, y resolvemos su inestabilidad, realmente, más que poner la sustancia en el plano metafísico, se está poniendo en el plano del pensamiento. Al menos, debemos admitir que el pensamiento resuelve satisfactoriamente el problema de la inestabilidad de la sustancia porque goza de la propiedad de la constancia. Todos somos conscientes de la estabilidad del pensamiento, al menos durante todo el tiempo que ponemos nuestra atención en algo determinado que no cambia.

Bien, y este equiparar el ser al pensamiento, ¿es algo nuevo que nadie haya planteado anteriormente? En absoluto, puesto que hay un gran filósofo, Parménides, previo a Aristóteles que ya afirmaba “lo mismo es el ser y pensar”, algo que será repetido siglos después por otros filósofos.

Mismidad de pensamiento y ser que hace indistinguible el plano metafísico del mental.

Queremos resaltar ahora el fácil uso del pensamiento para resolver problemas: el papel lo admite todo; la realidad desde luego no. En este caso, decimos que son teóricas las explicaciones que se dan en el pensamiento. Por supuesto, los problemas teóricos deben ser resueltos de forma teórica, pero no creo que eso sea correcto en los problemas físicos, metafísicos y en otros. Creo que la introducción del ser en la sustancia para resolver su inestabilidad, es una solución puramente teórica, mental, que deja de lado y olvida el problema físico. Entonces, la prosecución del problema físico con la causa eficiente y la final ya padece de una fuerte influencia teórica que perjudica al análisis físico.

La solución prematura de la inestabilidad de la sustancia

Todo este análisis también apunta a un problema no menor de la estabilización de la sustancia a través del ser. La cuestión es que la causa material viene a dar razón de la inestabilidad de la sustancia, dado que la causa formal no la explica, y es un dato fuera de toda duda que las sustancias

cambian y se modifican, e incluso dejan de ser. El problema que ahora queremos destacar es que la aparición tan temprana del ser en la sustancia clausura excesivamente rápido el problema de su inestabilidad. ¿Qué quiere decir esto? Que la inestabilidad aportada por la causa material queda anulada por la introducción del ser. La causa material permite explicar el cambio en la causa formal, pero si justo después añadimos el ser que lo estabiliza, entonces el cambio de la causa formal es imposible.

El ser es refractario al cambio. Al menos es difícil entender cómo el ser pueda explicar el cambio. ¿Qué aporta el ser que dé alguna luz sobre el cambio? Desde luego, si el ser aporta la estabilidad de la sustancia, entonces no permite su cambio. Tal vez tengamos que añadir que el ser no es absolutamente contrario al cambio puesto que este es posible a nivel accidental, lo que es compatible con la estabilidad de la sustancia. Estoy totalmente de acuerdo con esta última afirmación; pero no debemos olvidar que, hasta el momento, todavía no hemos distinguido dos planos dentro de la sustancia. Es decir, la solución de la estabilidad de la sustancia es previa a cualquier análisis en el interior de la sustancia.

Con todo esto queremos decir que estabilizar la sustancia a nivel de la concausalidad material-formal es un error porque después de la inestabilidad que aporta la causa material, explicación física que hace posible el cambio, no se debe introducir nada que lo estabilice, porque lo que tiene que venir es el movimiento o el cambio. Estabilizar la sustancia con el ser es olvidar una propiedad importante de la causa material, su incapacidad para dar consistencia, duración, a la causa formal. Por ello, después de esta inestabilidad no puede venir el ser sino la causa eficiente, causa necesaria para explicar el movimiento, puesto que la causa material no hace que una causa formal se modifique, sino que no puede impedir que su concausa formal varíe. Creo que es bastante más coherente proseguir el análisis aristotélico de la concausa formal y material por la causa eficiente, a la poste una causa física, que por el ser que está en el orden del plano metafísico. Además, después de la inestabilidad que proporciona la causa material tiene que venir el movimiento, no la estabilidad de la sustancia que olvida esta propiedad de la causa material y el problema físico que se quiere resolver con ello.

El empequeñecimiento del ser

Pero probablemente el problema de mayor calado asociado a la tesis que afirma que “la sustancia es”, sea el empequeñecimiento del ser. ¿De dónde proviene este empequeñecimiento? De su desaparición con la corrupción de la sustancia. Esta desaparición nos puede parecer de lo más natural puesto que continuamente vemos cosas que ahora son y luego dejan de ser, o que ahora no son y luego comienzan a ser. Desde luego, la fuerza de esta postura se basa en la admisión del ser de la sustancia; de hecho, tampoco va mucho más lejos de esta afirmación al constatar la desaparición del ser de las cosas que dejan de ser.

Desde nuestro punto de vista, ¿de dónde procede el empequeñecimiento del ser de la sustancia? Precisamente en su desaparición. Si el ser de una sustancia desaparece, quiere decir que su importancia no está más allá de las concausalidades con las que desaparece (la concausa formal y material). La desaparición del ser es un problema filosófico, al menos desde Parménides que no admite el cambio en el ser. Si el ser cambia (esto no sabemos qué pueda significar), o deja de ser, es evidente que este ser es vulnerable y limitado

por todo lo que pueda corromper la sustancia o modificarla, que por otro lado está en el orden de lo físico.

El empequeñecimiento del ser proviene de situarlo dentro del plano físico y, por tanto, retirarlo del plano metafísico (o del mental). En la mente, la estabilidad del ser está fuera del alcance de las causas físicas, pero admitido que el ser acompañe a la sustancia, lo físico se encarga de mostrarnos que la solución mental es insuficiente porque las sustancias físicas desaparecen, dejando de ser.

La interrupción del análisis físico

Volviendo al análisis físico de la concausa material, queremos subrayar nuevamente que la introducción del ser interrumpe el análisis físico dejando fuera otras causas que tienen su papel dentro de este análisis. Ya hemos dicho que la causa eficiente tiene su papel físico porque explica el movimiento desde la inestabilidad de la causa material. La estabilización de la causa formal-material por el ser se introduce entre estas dos causas y la causa eficiente, dando lugar a una relación extraña entre el ser y las causas.

Si el ser estabiliza la concausa formal-material, ¿cuál es la relación que tiene el ser con la causa eficiente y con la causa final? Centrándonos exclusivamente en la causa eficiente, parece que esta puede llegar a tener una relación con el ser como su destructora. Si la eficiencia llega a corromper una sustancia no nos queda más remedio que admitir que también destruye su ser puesto que este desaparece. Fuera de esta relación, no es nada claro cuál sea la conexión entre el ser y la causa eficiente.

Los planos físico y metafísico

Llegados a este punto, planteamos más abiertamente nuestra propuesta que consiste en distinguir netamente el plano físico del metafísico. No negamos una desvinculación total, puesto que lo físico no puede ser al margen del ser. Lo que afirmamos es que no hay una mezcla de los dos planos. Esto sería la distinción clásica del acto de ser que sostiene Tomás de Aquino, donde este se distingue de la esencia. Nosotros aceptamos este acto de ser, pero negamos que ese acto se asocie directamente a la sustancia. Adosado el acto de ser a la sustancia, el planteamiento causal del plano físico queda

incoherente (en el análisis se mezclan los planos físico y metafísico).

Si no hay que mezclar estos dos planos, entonces hemos de afirmar que al acto de ser se ha de corresponder con las cuatro causas. El ser tiene relación con todas las causas porque no se entiende qué pueda significar la causa eficiente al margen del ser, y lo mismo con la causa final. Esta es la rectificación que proponemos respecto a la comprensión de la sustancia y del acto de ser de la filosofía clásica, esto es, la completa separación entre ellos.

El acto de ser del universo

Esta separación del acto de ser de la sustancia da lugar a una comprensión del ser más global. Ahora el acto de ser incluye las cuatro causas, y como estas cuatro causas son la explicación del universo físico, este acto de ser es, por tanto, el ser del universo. Como consecuencia de esta tesis, rechazamos entonces que las sustancias tengan sus pequeños actos de ser que aparecen y desaparecen. Al contrario, el acto de ser engloba a todo el universo físico, al cosmos, y no se agranda ni se empequeñece según lo que pase dentro del cosmos. El acto de ser es invariable mientras que

observamos que este universo se transforma continuamente delante de nuestros ojos.

Otra consecuencia de este planteamiento es la modificación de la noción de esencia. Si decimos que la esencia es una noción metafísica, en cuanto que se corresponde con el acto de ser, entonces la esencia ya no es lo que define a una sustancia, sino el universo físico. La famosa distinción clásica de acto de ser y esencia varía para incluir toda la realidad física conocida, puesto que ya no separamos metafísicamente sus sustancias con pequeños actos de ser que les daría su autonomía al margen del resto de las causas físicas.

Lo primero conocido es el ser

Hay una sentencia tomista enunciada en distintos lugares que dice que lo primero que conocemos en el ente es el ser. Nosotros modificamos ligeramente esta sentencia y afirmamos que lo primero que conocemos de la realidad es el acto de ser. Nuestra modificación solo hace referencia al ente, si por este entendemos las sustancias físicas. Nuestro planteamiento agranda el alcance del ser y por ello hablamos de la realidad cualquiera que ella sea.

Este conocimiento del acto de ser lo hacemos siempre que buscamos conocer lo que está fuera de nosotros mismos. Es lo primero, y es tan habitual que ni siquiera nos damos cuenta de ello, pero es necesario hacerlo. Con esto quiero decir, que cuando salimos de nosotros para conocer lo exterior, lo primero que deparamos es que es real externo a nosotros. Y esta realidad es precisamente el conocimiento del acto de ser. Una vez alcanzado el ser, proseguimos con todo lo físico que se encuentra sostenido por este acto de ser. Veamos que si nuestro pensar se desligara de este ser, entonces se movería en el plano de su propio pensamiento, al interior de la imaginación.

El acto de ser es lo primero conocido y hace de cañamazo que cohesiona todo el análisis físico que viene después. Ciertamente, todo lo físico tiene que ser real, y esto es así porque el acto de ser engloba toda la realidad física. Esto no queda tan claro cuando se sostiene que las sustancias tienen cada una su propio ser. ¿Cómo se relaciona la causa eficiente o la final con el ser? En nuestro caso, afirmando cada una de ellas en su papel dentro del universo físico, porque ahora ya no solo sostenemos que el ser mantenga las sustancias, sino que lo hace con el entero universo físico. Lo importante es descubrir el papel de las causas dentro del

entramado físico. Posteriormente, tal vez se pueda entender que las causas tengan, cada una, una relación diferente con el ser, algo en lo que aquí no nos metemos.

Interés de este acto de ser

La importancia de esta detección primera del acto de ser es su carácter básico. No es algo que solo esté al alcance de los pensadores filosóficos o gente que se esfuerza por esclarecer estas cuestiones. No, es algo básico que todos conocemos el ser y que este es ajeno a nuestra mente. Con esto decimos que el ser, o el acto de ser, se entienda metafísicamente o no, tiene una accesibilidad global por parte de todos los hombres, y no se requiere de ninguna deducción para llegar a ello.

Lo que sí es filosófico, son todas las distinciones que hemos propuesto en estas páginas, que para algunos no serán más que meras palabras. Ciertamente, cómo se entienda el ser, o la esencia o la sustancia requiere de conocimientos filosóficos que varían según las distintas posturas que podemos encontrar. De hecho, en esta obra se presenta la rectificación de una tesis clásica y de otra moderna, ambas aceptadas por mucha gente.

El acto de ser como posición

Ahora podemos preguntarnos qué es lo que conocemos cuando conocemos el ser. La redundancia del verbo “conocer” en esta pregunta nos avisa de la dificultad de este intento: la respuesta exige un contenido que no es directamente conocido en el primer paso. Esto es sin más, bastante confuso.

Si conocemos el ser al mirar hacia fuera, a la realidad, esto debería bastar. Eso es el contenido del ser. Ciertamente, pero el conocimiento del ser no admite una interpretación tan simple como cuando tenemos el conocimiento intencional de un gato, o cualquier otra cosa que veamos en el exterior. El ser, como tal, no tiene un contenido sensible al que podamos apuntar diciendo está ahí o allá, o es así o así. Es por ello que al ser le prestamos muy poca atención y tendemos a relegarlo al olvido al no encontrar nada particular en ello, salvo que es real.

Cualquier comprensión objetiva del ser acaba siendo juzgada como muy pobre. Por eso no es de extrañar que en la historia haya habido filósofos que rechacen el ser como tal. Desde el pensamiento objetivo, el ser es bastante inútil

porque no aporta nada cualitativo. Volviendo a la pregunta anterior, ¿qué se conoce cuando se conoce el ser? Nada objetivo. ¿Es por tanto el conocimiento del ser un conocimiento ciego? En absoluto. Podemos decir que la comparecencia del ser ante el intelecto redunda positivamente en ello (el intelecto) como posición extramental. No decimos que “conocemos que el ser es puesto”. No, es al comparecer el ser que el intelecto advierte su posición fuera de la mente, o simplemente lo conoce como posición extramental. Después de que advertimos el ser, entendemos que todo lo que conocemos mirando hacia fuera de nosotros está soportado por el ser, es decir, no se da al margen del ser.

El conocimiento del ser no es judicativo

Otra nota del conocimiento del ser es que no es de tipo judicativo. Con el ser no es válido utilizar las expresiones “el ser es...”. El “ser es” duplica el ser haciendo borroso qué pueda significar el “es” (y el ser). La estructura judicativa no es adecuada al acto de ser. Esto ya lo afirmó Kant diciendo que del ser no se predica nada, aunque Kant no aceptara el posicionamiento extramental del ser porque para él, todo lo exterior al pensamiento es ignoto.

Del ser no cabe predicar ni siquiera que es la nada, tesis sostenida por Hegel. No es válido decir que “el ser es la nada”, como tampoco es correcto decir que “el ser no es la nada”. En ambos casos, se trata de imponer una estructura judicativa (del tipo el gato es negro), a una realidad que no la admite. Cuando se fuerza dicha estructura (judicativa) al ser, se baja al ser de su plano superior metafísico al inferior del plano físico.

Ver que el ser no es sujeto de nada, ni siquiera de la esencia (no se puede decir que el ser es esencia). Entre el ser y la esencia no hay equivalencia (ambos se pueden distinguir realmente), y su relación es de dependencia: la esencia depende del acto de ser. Si el ser cesara de ser, entonces la esencia desaparecería. Por tanto, afirmamos que la esencia no es un accidente del ser, con el cual pudiera tener lugar una predicación. La esencia es el análisis del ser, desde luego no su posición. El conocimiento de la esencia no se mezcla con el conocimiento del ser.

Con esto no decimos que el conocimiento del ser se agote con lo dicho hasta ahora. Admitimos que cabe una mayor profundización del ser como propone Polo, pero no dejamos por ello de insistir en este conocimiento primero

del acto de ser que tiene como un valor importante el que puede ser realizado por todo el mundo.

El universo como concausalidad

Por el lado del plano físico, decimos que su completo análisis comprende las cuatro causas aristotélicas. Estas causas nunca se encuentran aisladas (salvo en el pensamiento), y según se agrupen, son los principios de las realidades físicas. Por tanto, afirmamos que el universo físico es la tetra-causalidad, que a su vez constituye la esencia del acto de ser. La comprensión de la realidad física, tal como la observamos, debe hacerse en el área de las concausas, dejando al margen el ser que debe ser considerado en el plano metafísico.

El análisis de las concausalidades no es sencillo puesto que la realidad física no es simple como cualquiera puede advertir por el estado actual de las ciencias físicas. En nuestro caso, proponemos la teoría concausal de Polo, quien también afirma la distinción del acto de ser respecto de todo el cosmos. La teoría causal de Aristóteles resulta a día de hoy insuficiente ya que apenas ilumina el ingente conocimiento de la realidad que tiene la ciencia. La propuesta de Polo es

continuista con respecto a la de Aristóteles, aunque, con modificaciones y nuevos planteamientos que pueden hacer difícil encontrar sus semejanzas. El análisis poliano de la realidad incluye las cuatro causas aristotélicas (formal, material, eficiente y final); su peculiaridad es que solo admite las causas conjuntas y una pluralidad de estas concausalidades. Además, se plantea el estatuto causal de las realidades no visibles (nivel atómico o cuántico) no tenido en cuenta en la teoría causal de Aristóteles.

La comprensión de la sustancia

Cerramos esta parte con la comprensión de la sustancia que está detrás de nuestro planteamiento. Antes de nada, debemos decir que la sustancia primera como concausa material-formal, constituye el nivel más básico de la realidad hasta tal punto que el movimiento es superior a este tipo de sustancias. La sustancia formal-material es inestable y su solución es el movimiento. Este movimiento puede deshacer la sustancia y en este caso decimos que la corrompe, o puede modificarla dando lugar a una cierta estabilización; pero esta estabilización es en el movimiento. Desde nuestro

planteamiento, el movimiento es superior a la inercia de las sustancias bicausales.

Con esto no queremos decir que lo propio de las sustancias sea su inestabilidad. La sustancia puede ser considerada a niveles superiores con mucha más estabilidad, pero esta estabilidad es ganada por estas sustancias al incorporar el movimiento dentro de ellas. Las sustancias superiores superan la inestabilidad física inicial al apropiarse del movimiento, hasta tal punto, que algunas de ellas pueden ejercer desde sí sus propios movimientos. Estas sustancias ya no son meras bicausalidades formal-materiales, sino tricausalidades formal-material-eficientes. Dado que son muchas las sustancias que hay en la realidad, también hay diversos tipos de tricausalidades.

Ahora, respecto a las sustancias, nos podemos preguntar por la tesis “la sustancia es”. Nosotros la hemos rechazado y argumentado contra ella. ¿Cómo debe ser rectificada? A través de la siguiente expresión: “la sustancia ocurre”. Que ocurra la sustancia es compatible con que deje de ocurrir. Lo importante es que ahora el ser no queda comprometido con la finitud de la sustancia. El acto de ser no se modifica, no importa lo que pase dentro del universo. “La sustancia

ocurre” implica que las sustancias están bajo la influencia de las causas eficientes. Es más, la causa final influye en las sustancias a través de las causas eficientes. Por ello, las sustancias “no son”, no se salen al plano metafísico, sino que ocurren, es decir, se encuentran al interno del plano físico con todo lo que ello pueda influir sobre esas sustancias y las alteren.

Parte 2. La rectificación del “pienso luego existo” cartesiano

La rectificación de la tesis cartesiana se encuentra en un plano diferente al de la anterior tesis. En el primer apartado nos movíamos en los planos físico (sustancia) y metafísico (acto de ser). Ahora nos vamos a mover en el campo de la teoría del conocimiento, algo que siempre ha tenido su importancia en la filosofía, pero que con la llegada de Descartes pasó al primer plano por su afán de lograr un modo de pensar que expulsara la incertidumbre del pensamiento para siempre.

La duda como origen del conocimiento

La importancia de la teoría del conocimiento es indudable, puesto que si erramos al pensar, de mala manera vamos a poder desarrollar una metafísica y una física en

condiciones. Teniendo esto en cuenta, creo que, como comienzo, es mejor partir de que somos capaces de conocer, aunque sea con limitaciones y errores, pero con una capacidad que está fuera de dudas. Descartes propuso la duda radical como método, pero si dudamos absolutamente de todo, y aquí hago una mención especial al conocimiento sensible, entonces no es posible proponer ninguna teoría que nos pueda sacar definitivamente de la duda absoluta.

No es muy audaz decir que actualmente no hay ninguna postura filosófica que predomine sobre las otras, ni siquiera de una manera parcial. Tal vez haya posturas que tengan más éxito en momentos más determinados, pero es una preponderancia que domina en forma de moda que con el tiempo vuelve a una posición más discreta.

La duda como método, o lo que luego ha sido denominado como la filosofía crítica o criticismo, se hace inviable si se lleva al extremo. Por otro lado, la mayor parte de los filósofos han sido muy críticos empezando por Platón y Aristóteles. Tal vez, más que críticos, se deba decir que son rigurosos. Para avanzar en cualquier ciencia, también en la filosofía, hace falta mucho rigor que incluye el sentido crítico de juzgar lo que uno va indagando. El rigor nunca sobra

y una dosis sensata de criticismo tampoco. Al fin y al cabo, las rectificaciones que proponemos también se apoyan en este rigor o criticismo.

La evidencia

Hay otro aspecto de la gnoseología cartesiana que también puede ser matizado. Me refiero a la evidencia. Probablemente, la mayor parte del progreso se sustente en la evidencia: tenemos una luz de algo y aceptamos su veracidad por la fuerza que imprime (su luz) sobre nuestro entendimiento. La evidencia tiene un papel importante en el conocimiento. Nosotros solo añadiríamos que, sin embargo, la evidencia no es un criterio absoluto de una verdad. Podemos tener evidencias que más tarde veamos que son falsas.

La evidencia como método filosófico no es suficiente. Tampoco es totalmente superfluo porque una evidencia implica un progreso cognoscitivo en aquel que la tiene. La evidencia tiene un sesgo subjetivo que claramente indica que no puede ser el fundamento de la verdad: caben evidencias sobre contenidos contrarios. Las ciencias experimentales han superado la evidencia acudiendo a la experimentación: esta última es la que tiene la palabra definitiva sobre la

evidencia. En las ciencias no experimentales, sin embargo, no se ha encontrado un refrendo firme que supere definitivamente la evidencia. En estos casos, normalmente se suele dar más valor a la evidencia de quien tiene más autoridad en la cuestión.

Los actos cognoscitivos

Aunque estamos haciendo una rectificación de una tesis cartesiana, mi base gnoseológica es clásica. Quiero decir que acepto que el conocimiento se da en acto como ya dijera en su día Aristóteles. Esto puede sonar raro porque se tratan de dos teorías del conocimiento muy antagónicas que no parecen ser compatibles en absoluto. En mi caso, no tengo problema de hacer una rectificación moderna porque no acepto ninguna postura en bloque, y por tanto no me muevo ante un dilema con opciones excluyentes. Ya hemos expuesto antes una rectificación de una postura clásica, y ahora hacemos otra de una postura moderna.

Añadimos que los actos cognoscitivos son más propios de la filosofía clásica que de la moderna donde hay una tendencia a buscar la verdad desde las ideas, comenzando por una primera indubitable cuya certeza trata de ser extendida

a un contenido más amplio. No obstante, hay filósofos modernos que aceptan los actos cognoscitivos, aunque luego su filosofía difiera mucho de la filosofía clásica.

Pienso que el conocimiento actual (en acto) es bastante claro, sobre todo a nivel sensible. Solo vemos colores cuando ejercemos los actos de ver, o los sonidos cuando hacemos actos auditivos, y así sucesivamente. La cosa ya no está tan clara cuando hablamos de los actos cognoscitivos intelectuales, aunque no hay ningún motivo que se oponga a que el conocimiento sea igualmente (activo) en este nivel. La filosofía moderna, desde Descartes, propone la verdad directamente desde el nivel intelectual (por ejemplo, “pienso luego existo”) y tiende a minusvalorar el conocimiento sensible. En nuestro caso, el conocimiento sensible es uno más, la fase inferior del conocimiento, pero insustituible por otro tipo de operaciones: sin los ojos no podemos conocer los colores.

La filosofía clásica, en su gnoseología, admite el conocimiento en acto y propone ciertos actos cognoscitivos. Sin embargo, no me parece que dicha caracterización de esos actos sea correcta. Por una parte, propone un elenco de actos escaso con lo que se ve obligada a explicar demasiadas cosas

con esos pocos actos. Es por ello, que la teoría del conocimiento clásica admite una serie de distinciones que luego no tienen apenas influencia en otras áreas como pueden ser la metafísica, la física o la ética. Pienso que en la filosofía clásica se hace un esfuerzo por delimitar las operaciones cognoscitivas, pero esto no se llega a hacer correctamente, algo que laстра el resto de sus desarrollos.

La filosofía moderna tiende a rechazar los actos cognoscitivos, salvo excepciones, y plantea la filosofía como un sistema de ideas. El planteamiento sistemático de la filosofía tiene su culmen en Hegel, punto en el que también se resquebrajó esta metodología al ir apareciendo poco a poco numerosas vías de agua que hacían inviable la teoría hegeliana. En cualquier caso, no es fácil encontrar una propuesta de actos cognoscitivos, y la filosofía tiende a ser desarrollada como un sistema de ideas o, al menos, como un conjunto de ideas con suficiente coherencia entre ellas.

Pensado luego pienso

Desde la actitud activa del conocimiento, proponemos nuestra tesis “pensado luego pienso” que modifica la tesis cartesiana desde el ángulo en el que se realiza la afirmación.

Descartes afirma su tesis desde el acto de pensar, aunque luego los actos de pensar no tengan una mayor influencia en su sistema, mientras que mi punto de partida comienza en el contenido de los actos cognoscitivos que es lo primero a lo que prestamos atención cuando conocemos. Descartes, desde los actos pasa directamente al ser; en nuestro caso, desde el contenido pasamos al acto de conocer.

Analizando nuestra tesis, lo primero que podemos decir es que no tiene menos evidencia que la tesis cartesiana. “Pensado luego pienso” no deja ningún flanco criticable porque es una sentencia bastante directa. Se podría objetar que no existan esos actos cognoscitivos, que son una mera ficción. Sostengo que, al conocer, los actos cognoscitivos quedan ocultos (por tanto, es posible negar su existencia), pero, al mismo tiempo afirmo que estos actos son cognoscibles por medio de otros (actos) posteriores. Si los actos cognoscitivos fueran absolutamente incognoscibles, su postulación no tendría apenas interés puesto que no pasarían de ser realidades ignotas. Añadimos a la tesis inicial, por tanto, que los actos cognoscitivos quedan ocultos en el conocer, pero pueden ser iluminados posteriormente. En cualquier caso, también debemos decir que nuestra tesis no es incompatible

con la tesis cartesiana, por lo que esta se mantiene intacta por el momento.

El problema de mi tesis no es tanto su evidencia, sino su utilidad. Está muy bien afirmar “pensado luego pienso”, ¿pero esto, para qué sirve? Desde luego, como idea no sirve para mucho. Tiene más provecho si se toma como actitud.

Las operaciones cognoscitivas

“Pensado luego pienso” tiene interés cuando nos damos cuenta de que el contenido de un acto cognoscitivo depende del acto desde el que se realiza. La consecuencia más directa de lo que acabamos de decir es que existen una pluralidad de actos cognoscitivos y, si esto es cierto, conviene caracterizar cómo sean estos actos.

Ver que la admisión de la tesis que afirma la existencia de una pluralidad de operaciones cognoscitivas está en oposición a todas aquellas filosofías que proponen unas ideas o conjunto de ideas con las que pretenden explicar la realidad. La pluralidad de operaciones es una tesis contraria a la homogeneidad de las ideas: cada operación alcanza un cierto nivel que solo puede ser superado por un nivel superior.

Además, rechazamos que pueda haber un conocimiento total o absoluto de la realidad. No importa cuánto avancemos en el conocimiento de la realidad, siempre es posible ejercer nuevas operaciones, como cada vez parece más evidente en las ciencias que no acaban de agotar el contenido de ninguna.

La pluralidad operativa exige que se distingan claramente cada una de las operaciones. Aquí no se debiera dejar espacio al engaño porque un acto cognoscitivo debe ser evidente para todo aquel que lo ejerza. Con esto no decimos que sea fácil, puesto que es un hecho que no se han distinguido las operaciones cognoscitivas con suficiente nitidez hasta hace muy poco. Por tanto, hemos de reconocer la dificultad de esta cuestión pero, al mismo tiempo, decimos que, si nos esforzamos por profundizar en este área, un aspecto decisivo es la evidencia que se obtiene cuando se ejercen estos actos. Aquí podríamos poner de ejemplo la evidencia que adquirimos cuando vemos un color. Normalmente no tenemos dudas de estos actos, aunque somos conscientes de que la visión de los colores depende de la luz que incida sobre ellos. Si los actos intelectuales se ejercen cada vez con más precisión, es de esperar que quien realice esos actos tenga una mayor evidencia de la rectitud de los mismos.

Por tanto, la actitud asociada a nuestra tesis (“hay una pluralidad de actos cognoscitivos”) es la de encontrar los actos con los que conocemos, y la forma peculiar de ser ejercidos, para poder ejecutarlos desde sí mismos y tomar conciencia de esos actos que llegamos a conocer. Pienso que tener ideas sobre nuestro modo de conocer no es de gran utilidad. Lo interesante es que esas operaciones las hagamos en nuestro filosofar e incluso en nuestro vivir normal. El ejercicio de esas operaciones es lo que nos hace modificar nuestros puntos de vista, y nos da razón de muchas ideas de las que, de otra manera, solo podríamos afirmar que gozan de una cierta evidencia, pero sin poder aportar más fundamento a dicha evidencia.

Ejemplos de algunas operaciones intelectuales

No quiero ponerme a hacer una descripción detallada de los diferentes actos intelectuales porque requiere de un espacio que supera el que me interesa para esta obra. Además, introduciría una complejidad que prefiero dejar de lado. No obstante, propongo dos operaciones intelectuales a modo de ejemplo.

La primera operación es la abstracción. Aquí ya aviso que puede aparecer un malentendido terminológico que conviene aclarar. No estoy hablando de la abstracción tal como se entiende en la filosofía clásica, que es una noción poco clara porque se usa con sentidos diversos. Por ejemplo, Tomás de Aquino propone dos tipos de abstracción que permitiría encarar las ciencias de la matemática y de la física aristotélica. Desde mi punto de vista no hay dos abstracciones, sino solo una, y no tiene nada que ver con ninguna ciencia. Para nosotros, la abstracción es la primera operación intelectual y es la que está más próxima al conocimiento sensible. Añado aquí que, respecto al conocimiento sensible, estoy de acuerdo con la mayor parte de lo dicho por Aristóteles. En nuestro caso queremos proseguir en el plano intelectual lo que Aristóteles solo hizo con gran rigor en el nivel sensible. Si vamos a las obras de Aristóteles, veremos que la caracterización de las operaciones intelectuales es muy escasa, sobre todo comparando con su análisis de los actos cognoscitivos en el plano sensible.

La abstracción, tal como la entendemos, es la primera operación intelectual, es decir, anterior a cualquier otro tipo de operación (intelectual). Esto implica que existe una dependencia del resto de operaciones respecto de la

abstracción, y no solo una mera prioridad temporal. Tampoco decimos que las operaciones ulteriores sean menos importantes que la abstracción; es más, todo lo contrario, afirmamos que la abstracción es la operación intelectual inferior. Las que vienen después tienen más relevancia, entre otras cosas, porque aportan un contenido más preciso que la abstracción.

Bien, ¿y cómo se caracteriza la abstracción? Este punto no es fácil declararlo en este momento porque exige la exposición de una serie de aspectos que tienen cierta controversia. Esto se hará en otras publicaciones. Pero es razonable que algo debemos decir al respecto. Por ejemplo, Polo caracteriza la abstracción como la operación que unifica la temporalidad (presente, pasado y futuro). Estando de acuerdo con lo dicho por Polo, pienso que así no se caracteriza suficientemente porque deja esta operación en el limbo de lo complicado, lo que no se acaba de entender a qué se pueda referir con esta unificación. Podríamos clarificar esta caracterización poliana diciendo que es la unificación de lo que normalmente entendemos por pasado, presente y futuro, aspectos de la realidad que no tienen mucho misterio porque son conocidos por todo el mundo. Sin embargo, a

pesar de su claridad, no se acaba de entender qué es lo propio de la abstracción.

Desde mi punto de vista, la abstracción es la operación que conoce la realidad sensible desde la unidad de la sustancia. Con esto no quiero decir que rechace la caracterización poliana de la abstracción. Pienso que mi postura no se opone a lo dicho por Polo. Lo positivo de mi postura frente a la de Polo es que no tiene en cuenta la temporalidad. Polo dice que la abstracción unifica pasado, presente y futuro, con lo que parece que lo presente también está tenido en cuenta en la abstracción. Aceptando esto, yo añado que la abstracción también se ejerce sin atender a la temporalidad, y además que este rasgo es previo a la consideración del tiempo. En este caso, afirmo que el abstracto es un conocimiento en presente, o en presencia. Pienso que vale la pena resaltar esta parte de la abstracción que puede quedar oculta cuando solo se atiende a su caracterización temporal.

Por otro lado, los objetos abstractos se pueden dar en cierta pluralidad. Quisiera destacar ahora los abstractos de las sustancias completas. No afirmo que la abstracción conozca la sustancia porque a este nivel no se puede, sino que la abstracción, en su nivel más elevado, depende de la

sustancia porque aporta una unidad que tiene su base física en ella. Por ejemplo, si conocemos el abstracto gato, no conocemos el gato como sustancia viviente, sino información relativa al gato que entendemos con una unidad (cuya base última es la realidad sustancial del gato). En la abstracción solo conocemos aspectos cualitativos de la realidad desde la que abstraemos, pero esos aspectos cualitativos los entendemos como unificados en un “algo”, que es su realidad sustancial.

Tal vez esto pueda parecer muy difícil de entender, y lo es, pero no por su complicación, sino al revés, por su simplicidad, de la que es difícil hacerse cargo. La abstracción suele pasar desapercibida porque no aporta información verdaderamente útil en nuestra vida (menos aún para la ciencia). No es que no lo sea, sino que no es relevante para los problemas y cuestiones a los que normalmente prestamos más atención. La abstracción conoce menos de lo que le solemos endosar, pero no es por ello inútil. Es un primer paso que debemos realizar si luego queremos proseguir con las siguientes operaciones. Por hacer una analogía, la importancia de la abstracción es similar a la que tiene la vista con los colores. Con la vista no razonamos en absoluto, pero los colores solo se perciben desde la vista.

Otra operación que tiene más aceptación es la generalización. Señalo que las dos abstracciones que propone Tomás de Aquino están más cerca de la generalización que de la abstracción tal como la he propuesto aquí. La generalización, con este nombre, se ha ejercido más desde la modernidad que tendió a desembarazarse de la terminología de la filosofía medieval. No obstante, la generalización se ha usado siempre ya desde Platón, e incluso antes. Desde luego, Platón la ejerce con rigor, y en Aristóteles está presente en muchos de sus planteamientos sistemáticos. En estos casos no nos solemos encontrar el término de generalización, pero una cuestión como los géneros y las especies de la filosofía clásica se mueve fundamentalmente en el plano de la generalización, o lo que también está muy relacionado con ello, la definición. Ya Platón intentó, con diferente éxito, la definición de diversas realidades.

La generalización es una operación por la que se comparan diversos abstractos y se obtiene lo que es común a ellos. Por ejemplo, considerando los abstractos perro y gato, podemos detectar que tienen algo parecido que los asemeja, y así obtener el objeto general animal. Generalizar es comparar contenidos abstractivos para descubrir lo que tienen de semejante. Por ejemplo, podemos decir que el objeto

general animal se caracteriza por los rasgos de la sensibilidad y de la capacidad de automovimiento que son comunes a todos los animales.

La generalización es una operación que plantea pocos problemas como tal, y es muy ampliamente aceptada. La generalización es básica en las ciencias y todos estamos más o menos acostumbrados a generalizar lo que sea. En este sentido, generalizar suele implicar aumentar el número de casos a los que se puede abarcar con un concepto o idea. El problema con la generalización no es su rechazo, sino percibir su carácter de operación. Esto entraña más dificultad porque, de entrada, no hay apenas gente, ni siquiera en sectores universitarios o científicos, que acepte e investigue acerca de las operaciones cognoscitivas. Se acepta la generalización, sí, pero como un rasgo general de parte del pensamiento.

El acto que conoce un acto

Dentro de los actos cognoscitivos, hay otro muy peculiar que hasta ahora no se le ha dado la suficiente atención. Se trata de los actos que conocen otros actos. En la filosofía medieval, este tipo de actos fueron denominados hábitos,

pero no los identificaron con mucha precisión. Parte del problema que tenían es que no descubrieron correctamente las operaciones cognoscitivas.

Ya hemos dicho que, al conocer, los actos quedan ocultos para resaltar los contenidos que son lo único que se destaca. Si vivimos inmersos en nuestros problemas cotidianos, es bastante probable que nunca hayamos echado de menos a los hábitos. Ciertamente, los hábitos mentales no son estrictamente necesarios para resolver problemas prácticos. No obstante, adquirir conciencia de los hábitos tiene bastantes repercusiones vitales, sobre todo a nivel personal.

Una equivocación que debemos prevenir respecto a los hábitos, es que sean una repetición de actos. Tampoco a nivel práctico es muy correcto equipararlo a una mera repetición para adquirir cierta habilidad o virtud. La vida práctica exige no pocas veces muchas repeticiones de acciones para la consecución de un objetivo, pero esto no debe llevar a caracterizar los hábitos por dicha repetición de actos. Entendidos así, los hábitos son muy aburridos. Los hábitos mentales, para distinguirlos de los prácticos, son iluminaciones de otros actos, o lo que es lo mismo, de las operaciones cognoscitivas. No hace falta una repetición de ellos para que se

dé un conocimiento habitual, aunque sea bastante frecuente la necesidad de una repetición de actos para la consolidación de los ya ejercidos. Por ello es muy normal la repetición en los estadios de la edad en los que estamos aprendiendo. Muchas veces nos damos cuenta de que no aprendemos algo la primera vez que nos lo enseñan y hacen falta múltiples repeticiones hasta que nos hacemos con ello.

Los hábitos mentales permiten una mayor evidencia y precisión sobre las operaciones cognoscitivas. En este nivel, las operaciones se clarifican porque son vistas desde un plano superior. Este nivel superior es un tipo de conocimiento no intencional. Ya al hablar del ser hemos dicho que se trata de un conocimiento no intencional y, efectivamente, se puede decir que se conoce a través de un hábito. Esto tiene su importancia porque los hábitos desvelan realidades superiores que no son meramente objetivas. El siglo pasado ya registró una serie de filósofos que han sido conscientes de la insuficiencia del conocimiento objetivo. Por ejemplo, Heidegger se dio cuenta de que el pensamiento objetivo no era capaz de acceder al ser. De esto tuvo una clara evidencia pues dedicó gran parte de su vida a comprender este acceso. Pues bien, el conocimiento habitual viene a dar razón de la insuficiencia del conocimiento objetivo. No

afirmamos que el conocimiento objetivo sea inválido, porque es útil para todos los sectores a los que llega, sino que si se absolutiza este conocimiento, es decir, si se niega que sea posible un conocimiento superior, entonces se nos cierran campos de la realidad necesarios para la vida humana porque son espacios a los que tiene derecho por capacidad propia. Por supuesto que es posible rechazar este plano superior porque si no se aclaran este tipo de actos, su acceso es un tanto difuso. En cualquier caso, pienso que todo el mundo, mejor o peor, realiza a su modo este tipo de actos. Por nuestra parte, subrayamos la evidencia que conlleva la realización de los hábitos mentales, y añadimos que los hábitos no hay por qué reducirlos a unas ideas, sino que se pueden ejercer con la ampliación de conocimiento que implican.

La conciencia

Dentro del conocimiento habitual, hay uno muy básico que es el de la conciencia. Uno de los sentidos habituales de la conciencia es el darse cuenta de algo. Pasamos a ser conscientes de algo cuando eso que ya sabíamos se pone en el centro de la atención, habitualmente con más relaciones e implicaciones que las que se veían previamente.

La conciencia también puede ser la de darnos cuenta de que estamos pensando. Así, de este modo, ya estamos ejerciendo un hábito intelectual. Solo podemos saber que estamos pensando si iluminamos el acto de pensar que estábamos realizando. En este caso, lo importante ya no es el contenido del acto cognoscitivo previo, sino la realidad del propio acto. En muchas ocasiones no insistimos en este tipo de conocimiento porque tampoco creemos que se pueda profundizar en ellos, con lo que volvemos a los contenidos de los actos previos.

Dentro de la conciencia, hay uno que tiene su interés para los temas que estamos tratando. Es la conciencia que adquirimos cuando queremos pensar en algo que no es real, que tiene realidad solo en nuestro pensamiento. Creo que todos hacemos esto, una o muchas veces. Bien, pues al poner nuestra atención en nuestro pensamiento, ejercemos, tal vez sin darnos cuenta, que lo primero que hacemos es ser conscientes de que atendemos a lo que no es real extramental, es decir, nos centramos en el propio pensamiento. Esto es un claro acto de conciencia. Aunque habitualmente no nos damos cuenta de ello, siempre es posible fijarnos en este paso y ponerlo en el foco de nuestra atención.

La posición mental y la posición extramental

Este acto básico de conciencia consiste en poner la atención en el propio pensamiento, o en la imaginación. Desde este acto tenemos el poder de poner pensamientos que no tienen más realidad que la de ser ficciones de la imaginación.

Resaltamos el paralelismo de este acto de conciencia con el que vimos en la primera parte por el cual conocíamos el ser de la realidad, y que todo lo asociado a ese ser es real fuera de nuestra mente. Ahora es muy parecido solo que, en vez de asociar a la realidad, lo unimos a nuestro propio pensamiento. Estos actos son bastante aceptados (no así su interpretación), pues a aquellas personas que no son capaces de distinguir la realidad externa de la propia, se las suele diagnosticar como enfermas.

Por tanto, este acto de conciencia básico sobre el propio pensamiento permite lo que podemos llamar el poder del poner, en este caso lo que solo está en nuestra cabeza. Interesa destacar este poner, porque dijimos que el conocimiento del ser no es conocimiento intencional de algo, sino un acto que redunda en el intelecto como posición extra-

mental. Aquí debemos decir que los filósofos que han hablado más de poner, o del conocer como poner, son los modernos, especialmente a partir de Kant. Para este autor, la realidad exterior es incognoscible por lo que el pensamiento tiene la función primordial de poner tanto lo externo como lo interno. Para Kant, el pensamiento ejerce su actividad al margen de la realidad, aunque pueda hacer referencia a ella: en cualquier caso, la realidad es ignota y todo el peso del conocimiento se hace exclusivamente desde el lado del pensamiento. Nuestra postura diverge de la de Kant porque sí aceptamos que la realidad pueda ser conocida. Es más, sostengamos que, sin realidad, el pensamiento es incapaz de conocer (ya dijimos que la primera operación intelectual es la abstracción que atiende hacia la realidad exterior, y no es la única).

La comprensión del ser como posición extramental no es un acto unilateral del pensamiento, sino que este, mirando hacia fuera, reconoce el ser que mantiene toda la realidad física (el universo). Por ello, también se advierte que este ser es completamente ajeno a nuestro pensamiento, y que no es un producto del mismo. Este ser es tan distinto (a nosotros) que, incluso, no es posible asirlo mentalmente y menos controlarlo tal como podemos hacer con el resto de

la realidad física. Muy al contrario es lo que ocurre con la conciencia de nuestro pensamiento donde todo queda a nuestra disposición. En la mente ponemos y quitamos libremente, modificamos o mantenemos, ya sea según nuestro capricho, o bien de acuerdo a unas leyes a las que nos sometemos.

De esta manera, apuntalamos por el lado de la teoría cognoscitiva una cuestión metafísica, reforzando la idea de que un progreso en la gnoseología debe implicar una ayuda a las otras ciencias, al menos a las filosóficas.

La conciencia del *sum*

Volviendo a la tesis cartesiana que introdujimos al principio, vamos a entrar más de lleno en su contenido. Descartes afirma “pienso luego existo”, o “pienso luego soy” que es equivalente. Existir significa aquí ser. Una primera cosa que llama la atención es la escasez de descripción de este *sum*. Esta carencia tiene su origen en que esta sentencia está justo en el comienzo de su método, pero el método no parece decir mucho acerca de ello salvo, tal vez, que es *res cogitans*, algo que tampoco satisface mucho. Por esta ausencia de notas, el *sum* cartesiano tiene una cierta semejanza con el ser

parmenídeo. Parménides encuentra más notas de su ser, pero este no deja de ser un bloque monolítico e inamovible. El *sum* cartesiano, nos parece, es bastante parecido a una pared que impide el paso tras ella.

¿Por qué Descartes pone el ser justamente detrás del pensar? Porque en otro caso, el número de intermediarios se le podría multiplicar hasta el infinito, corriendo el grave riesgo de que nunca se pudiera alcanzar el ser (el fundamento). Si comparamos con nuestra propuesta “pensado luego pienso”, no ponemos el ser detrás del contenido del pensamiento. No decimos “pensado luego existo” que tal vez sea válida, pero donde el ser engulliría la realidad del acto cognoscitivo, quedando este último en el reino de lo ignoto. Descartes infiere directamente el ser porque corre un grave riesgo de regresión: si hubiera dicho “pienso luego A”, donde A es distinto del *sum*, entonces cabría añadir “luego B, luego C, ...” y así indefinidamente. Eso sí, el acceso tan directo al *sum* tiene el aspecto negativo de que su caracterización es sumamente escueta. El *sum* paga el precio de que la expansión del pensamiento se aleja del *sum* a medida que va progresando, y en este sentido se queda bastante aislado.

El *sum* y el intelecto agente

El *sum* cartesiano también se puede poner en paralelo al intelecto agente aristotélico. Al fin y al cabo, el intelecto agente es también el ser del pensar, o al menos puede serlo. Si aceptamos esta última afirmación, podemos comparar el ser de Descartes con el ser pensante de Aristóteles. De primeras no tenemos muchas diferencias porque en ambos casos, los rasgos que los caracterizan son muy pocos.

La diferencia más notable es que el ser de Aristóteles es lo previo al pensamiento, mientras que el ser de Descartes es lo que viene después. No olvidemos que el ser para Descartes es lo que se averigua después de una inferencia. Para Aristóteles, el intelecto agente también proviene de una deducción: si es cierto que conocemos, lo que es muy evidente, hay algo que conoce (eso conocido es dado pasivamente a algo, el intelecto posible) y por ello hace falta el intelecto agente que active el conocimiento porque lo pasivo no se puede poner asimismo en acción (ya que de otro modo no sería un principio pasivo). Aristóteles se apoya en la estructura de la realidad física que se articula en la materia y en la forma para postular en alma dos principios análogos. Desde luego, Aristóteles no apela a un conocimiento directo del

intelecto agente, y razona de manera semejante a como hace Descartes. No obstante, subrayamos la posición anterior del intelecto agente respecto del pensamiento con relación al posicionamiento segundo del ser cartesiano.

Esto tiene su interés porque en Aristóteles el intelecto es la explicación (causa) del pensamiento. En Descartes esto no es así, sino que el ser del *cogito* no pasa de ser una inferencia que no aclara la relación entre ambos. El carácter terminal del *sum* cartesiano es irremediable puesto que solo accedemos a ello a través de una deducción. El intelecto agente, sin embargo, no es tan terminal porque es la explicación del pensamiento: el pensamiento se da desde el intelecto agente. Esto que acabamos de decir puede que no lo ilumine todavía suficientemente, y por ello debemos añadir que el conocimiento habitual, actos que iluminan otros actos, permite una ulterior profundización en este tema: cabe saber más acerca del intelecto agente.

Sobre el intelecto agente también se puede decir que durante los siglos posteriores a su introducción por Aristóteles no ha tenido mucho espacio en su estudio. Más atendido en la filosofía medieval, cayó en el total olvido en la filosofía moderna y contemporánea. Ni siquiera en la vuelta

a Aristóteles que promovió Brentano en Alemania a principios del siglo pasado, puso al intelecto agente dentro del foco de atención. A pesar de renovar el interés por la intencionalidad, que luego sería aprovechada por la fenomenología, el intelecto agente no tuvo un lugar destacado, aun cuando la intencionalidad sea una noción próxima al intelecto agente. Tal vez, el intelecto agente no dejara de ser para ellos una noción terminal, como el *sum* cartesiano, que no ofrecía posibilidades teóricas de desarrollo por parte del pensamiento.

Para nosotros, el intelecto agente aristotélico resuelve mejor el problema de la regresión al infinito que el *sum* cartesiano. Ya dijimos que el *sum* viene justo después del pensar, evitando de esta manera la aparición de una cadena infinita de eslabones que postergara indefinidamente al ser. Respecto al intelecto agente se puede decir exactamente lo contrario: su posición primera permite explicar la operatividad infinita del pensamiento. Es por el intelecto agente que no falta el pensar, además aportando una pluralidad operativa que deshomogeneiza el pensamiento. Precisamente, porque el intelecto agente no se equipara al pensamiento, caben distintas formas (actos) de pensar. Por tanto, el intelecto agente explica la infinitud del pensar, es decir, nunca

dejamos de pensar, y la variedad del pensamiento, lo que hemos llamado las distintas operaciones cognoscitivas que no son unificables, salvo que lo hagamos perdiendo sus objetos propios.

La cuestión del sujeto

Junto al *sum* cartesiano, se ha desarrollado otra idea que se encuentra ampliamente aceptada. Es la noción de sujeto que realiza el conocimiento, y todos los actos del hombre en general. El pensar en la modernidad se convierte en yo pienso, o en general, el sujeto piensa. Esta idea tiene también un aspecto bastante consistente que parece muy difícil de ser rechazado. Es más, es como la base de la antropología cuyo acceso es posible por los actos humanos.

Sin embargo, en la filosofía clásica no se tuvo en cuenta la estructura sujeto-objeto que ha cristalizado en la modernidad. Se achaca a la filosofía griega y medieval que no puso atención en el sujeto y solo atendió a los objetos (al objeto). Ciertamente con esto no se quiere decir que los griegos o los medievales ignoraran quien ejerce los actos humanos, sino que no pusieron en el foco de atención de la investigación al sujeto de dichos actos.

Pienso que esta omisión no es casual porque, efectivamente, en la realización de los actos cognoscitivos el sujeto no aparece. Con esto queremos denunciar la invalidez de la estructura básica del conocimiento como una relación de un sujeto con un objeto que es conocido. Ver que el sujeto, al igual que el *sum* cartesiano, impide ver la realidad del acto cognoscitivo que sustenta lo conocido. Introducir el sujeto en el conocer es imponer un elemento que no es evidente de suyo. Ante lo conocido puede que haya un sujeto como propone la modernidad, o puede haber un acto cognoscitivo como afirmamos nosotros en continuidad con la filosofía clásica.

Tal vez esto pueda desorientar a alguien frente a nuestra postura. En tal caso, podrían objetarnos, ¿qué es lo que conoce?, ¿el acto? ¿Es que no hay nadie que conozca? Ciertamente hay un alguien que conoce y al que se le puede dar el nombre de sujeto, pero en nuestro caso no soldamos ese sujeto al objeto conocido. Entonces, podrían insistir ¿dónde está el sujeto? Desde nuestra postura, más que preguntar por el sujeto, preferimos fijarnos en la entidad del acto de conocer. ¿Dónde se sustenta el acto de conocer? En el intelecto agente que nunca se desvincula de dicho acto.

La aparición del sujeto cognoscitivo en Descartes supuso la eliminación de la intencionalidad cognoscitiva que no tenía lugar entre el sujeto y el objeto conocido. Esta postura se ha mantenido así en la mayor parte de la filosofía moderna y contemporánea, a excepción de los que han aceptado la intencionalidad que reintrodujo Brentano. El sujeto absorbe en sí al intelecto agente y a la intencionalidad, y pone la atención de la investigación en el propio sujeto o en el contenido del objeto, sin percibir los elementos intermedios que se encuentran en el conocer y en otros actos.

El sujeto como tal puede ser aceptado porque el intelecto agente puede ser visto desde esa perspectiva, pero no podemos admitir la estructura sujeto-objeto como la base de la gnoseología. No podemos decir que el sujeto conozca directamente el objeto porque al objeto le corresponde directamente un acto cognoscitivo que como tal no es el sujeto. No negamos la existencia de un sujeto, o de un alguien que conoce, sino la conexión directa del sujeto con el objeto, o que el objeto solo pueda ser entendido cuando hay un sujeto que lo conoce. En este caso estaríamos haciendo una simplificación que deprime la teoría del conocimiento ya que impide descubrir los actos que están en su base. Descartes, en

su día, no negó los actos cognoscitivos, pero los equiparó a los objetos: tantos unos como otros eran *res cogitans*.

Frente a la solidez del sujeto que es visible por todos, se puede contraponer lo etéreo de la intencionalidad. Siempre se ha afirmado la oposición, con razón, de los planos de la intencionalidad y de la realidad física, siendo la primera como algo que no tiene entidad. Desde luego no tiene entidad física, pero sí que tiene entidad: la del intelecto agente del que depende. Intencionalidad e intelecto agente son dos nociones próximas que se sostienen mutuamente. Si se desprecia una, la otra queda en el aire. Aquí hemos hecho poca mención de la intencionalidad, pero es otro aspecto clave que claramente participa en los actos cognoscitivos. La noción de sujeto, al fin y al cabo una noción general, no sirve para encarar correctamente la teoría del conocimiento. Por supuesto que conoce un alguien, pero este no debe ser introducido en el conocer antes de tiempo. La atención del sujeto, o del alguien, es algo que debe ser investigado en la antropología. En nuestro caso, afirmamos que una buena teoría del conocimiento es de gran ayuda para el buen desarrollo de la antropología.

La proximidad de *sum* e intelecto

Tal vez, después de lo anteriormente expuesto, pueda surgir el pensamiento de que entre el *sum* cartesiano y el intelecto aristotélico no haya tanta diferencia. De hecho, si damos por bueno el intelecto agente, entonces la tesis “pienso luego existo” tiene que ser correcta. En este sentido no tengo reparo en aceptarla. Pero debemos tener en cuenta que es el *sum* cartesiano el que debe asimilarse al intelecto agente, porque el intelecto agente es una noción más profunda (que el *sum* cartesiano).

Respecto del “pensado luego existo” cartesiano, no rechazamos tanto la tesis que puede ser defendida sin dificultad, sino su carácter fundamental de idea que sea el origen del conocimiento sistemático y seguro de la verdad. En Aristóteles no hay tal pretensión con el intelecto agente. Aristóteles solo trata de conocer mejor la realidad en una profundidad que no se da a primera vista. Por nuestra parte, rechazamos el intento sistemático del conocimiento absoluto de la realidad a base de (un sistema) ideas. La propuesta de una pluralidad operativa impide detenerse en un sistema absoluto, porque nadie nos asegura que no se pueda progresar en un mejor conocimiento de estas operaciones. Si esto es

así, esos avances repercutirán en el conjunto de las ideas y en su verdad.

Admito que se pueda plantear un sistema parcial de ideas, pero este debe ser revisado según se va adelante en el conocimiento. Creo que esto es algo que hacemos todo el mundo de una manera o de otra, en cualquiera de los sectores en los que tomamos decisiones, o en los que vivimos solo por el gusto de teorizar. Plantear comprensiones es algo muy humano y corriente. Tratar de dar una comprensión cierta y absoluta de la realidad es otra cosa muy diferente, algo que se ha intentado en la filosofía, y que todavía mueve algunas investigaciones filosóficas en la actualidad.

El progresar incierto del pensar

Por nuestra parte, hablando filosóficamente, nos parece que la actitud que proponemos del ejercicio de actos cognoscitivos para el desarrollo de la teoría del conocimiento se mueve en un plano muy diferente al que propuso Descartes con su “pienso luego existo” como método de eficacia absoluta. El ejercicio de los actos requiere primero darse cuenta de su pluralidad que no es evidente hasta que se distinguen suficientemente dos o tres de ellas.

Por otra parte, está avanzar en esta línea, tratando de delimitar cada vez mejor estas operaciones y lograr el conocimiento de otras nuevas. En nuestro lado, no es posible el conocimiento absoluto y cierto porque no sabemos en el inicio cuáles sean estas operaciones y cómo sean. El progreso tiene su parte de inseguridad que hace necesario tener la precaución de avanzar con cuidado, y sobre todo de rectificar cuando se vea necesario.

Se me podría decir que si yo ya sé cuáles son estas operaciones, entonces las puedo enseñar a cualquiera sin dificultad. Esto es posible, pero solo hasta cierto punto. La investigación en la teoría del conocimiento permite caracterizar mejor las operaciones cognoscitivas (no creo que se pueda llegar a tener un conocimiento absoluto sobre ellas) y, por ello, se puede escribir sobre estas cuestiones para difundir su comprensión. Sin duda, pero al mismo tiempo hemos de decir que la lectura sobre los actos cognoscitivos no asegura necesariamente su ejercicio. Aquí queremos salirnos del plano objetivo en el cual nos solemos mover cuando hablamos de la verdad.

Para empezar, el ejercicio de los actos intelectuales se hace desde el plano de la libertad. Ciertamente, leer sobre

los actos cognoscitivos nos ayuda a dirigirnos hacia esa actitud. Pero, al mismo tiempo, ya subrayo que la comprensión objetiva (como ideas) de la teoría cognoscitiva no basta para dar el paso a lo que se propone en este libro. Luego, además, conviene insistir en esta dirección para que esta actitud vaya tomando cuerpo y, por ello, más peso en nuestra vida. Ante este esfuerzo, se podría objetar que no es de ninguna manera necesario. Desde luego, para la propia vida que realizamos ordinariamente no es necesario en absoluto. Lo único que ocurre, en este último caso, es que nos seguiremos moviendo en una comprensión ideal (mental) de la realidad, la que cada uno se haya fabricado; pero si no nos dedicamos a la filosofía no hay ningún inconveniente. Si nos dedicamos a la filosofía, el rechazo a esta actitud cierra la posibilidad de hacer una filosofía que no sea objetiva, es decir, dado solo en las ideas puesto que estas serían entonces el único material del que disponemos para hacer filosofía.

Ver que la actitud operativa sigue el impulso dado por Descartes en su método, pero esta actitud es más precisa y por ello más limitada (no hay conocimiento en bloque de toda la realidad). No es una actitud idealista porque no rechaza la realidad, ni que haga falta un método especial (sistema) para poder hacernos con ella. Las operaciones cognos-

citivas las hacemos naturalmente, y por ello podemos conocer la realidad y teorizar sobre ella. Lógicamente, si no reflexionamos sobre ellas y no las caracterizamos cada vez mejor, entonces se infiltran innumerables errores, que por otra parte no nos impiden vivir, sino solo tener un cierto desconocimiento sobre la realidad.

La actitud crítica sobre la posibilidad del conocimiento de la realidad ha hecho daño a la filosofía puesto que la ha sometido a una prueba insuperable. Esta prueba no se puede resolver porque, como tal, no es acertada. Después de varios siglos con una actitud moderna o crítica sobre la realidad, ya nos vamos dando cuenta de que el mucho cavilar no logra crear un puente para pasar del pensamiento a la realidad. Los que niegan el acceso a la realidad como punto de partida, luego no pueden llegar a esa realidad y entonces afirman su incognoscibilidad. Esta actitud pone en el pensamiento la pesada carga de explicar la realidad, concluyendo con bastante pesimismo que lo que no se puede pensar entonces no existe.

La actitud realista se esfuerza por comprender la realidad, y siempre está dispuesta a descubrir nuevas cosas que antes no sabía. Nuestro conocimiento siempre es parcial y

mejorable, y la realidad exterior que está ahí fuera de nuestra cabeza nos regala con nuevos contenidos. Ciertamente, muchos de ellos ya están ahí desde hace mucho tiempo, y la realidad los conserva permitiendo que nosotros los adquiramos poco a poco.

Por otra parte, también debemos apuntar que la actitud operativa del conocimiento se ha dado siempre en la filosofía, desde Aristóteles al menos. Luego ha sido también ejercida por Tomás de Aquino y por otros muchos como Escoto y Ockham. En estos casos, se tenía en la cabeza que dichas operaciones servían para conocer la realidad.

Panorama actual de la teoría del conocimiento

La rectificación de la tesis cartesiana “pensado luego existo” comporta, por mi parte, que en la filosofía moderna y contemporánea se han dado pasos importantes hacia una mejor teoría del conocimiento. Desde luego, no rechazamos los pasos realizados por la filosofía griega y medieval que han puesto las bases de esta ciencia. Tampoco quiero decir que esas rectificaciones sean fáciles. Ya he tratado de poner en relieve algunas de ellas en mi tesis doctoral *La operación de la generalización y de la negación*.

En la actualidad, ha tenido un peso importante en este progreso la fenomenología desarrollada el siglo pasado, especialmente en Alemania, que produjo una investigación muy seria en este campo. No obstante, eso no dio lugar a una distinción de las operaciones cognoscitivas. Tal vez sea este su mayor déficit.

De los filósofos más recientes, destacamos sin duda a Polo que es el que, me parece, ha puesto esta distinción operativa en un nivel que permite una ganancia importante para toda la filosofía. En Polo, las operaciones cognoscitivas empiezan a ser delimitadas con unos rasgos que ayudan a ser aceptados, porque están en la línea de la comprensión de la realidad. De hecho, resaltamos que Polo escribió 4 volúmenes para expresar su propuesta que incluyen las operaciones que nosotros hemos presentado, con mucha más extensión, y otras más que ni siquiera hemos mencionado. No obstante, aviso de que la obra poliana no es de fácil lectura, sobre todo en sus escritos más importantes. Es por ello que el presente libro ha sido expuesto en un formato bastante sencillo, sin entrar en apenas discusiones, de forma que se haga más visible el fondo de estos planteamientos.

La filosofía y la libertad

Un último punto tiene que ver con la libertad. Algo que ya hemos mencionado en un apartado anterior. La filosofía cartesiana trató de alcanzar una verdad absoluta que tuviera la fuerza de convencer a cualquier persona medianamente sensata. Ya hemos dicho que, hasta el día de hoy, esto no ha sucedido, habiendo tenido lugar grandes esfuerzos, como el realizado por Hegel, para alcanzar este objetivo. El resquebrajamiento posterior de la filosofía hegeliana, dejó en una mala posición a la filosofía en general, en cuanto que cayó sobre ella la sospecha de que no era capaz de captar la realidad. El culmen de esta actitud la sustentó con gran brillantez Nietzsche, quien propuso como gran verdad el poder de la propia voluntad por encima de cualquier otra idea teórica. Esta postura, sin embargo, tampoco ha sido tan ampliamente aceptada, aunque es muy posible que sea uno de los modelos en el que se mueve parte de la sociedad actual, por ejemplo, en la actividad política.

La filosofía, sin embargo, a pesar de estos obstáculos, en la actualidad ha ido avanzando, aunque de una manera un tanto fragmentada. Es decir, hay diferentes grupos que investigan la filosofía con independencia de otros grupos, con

los que muchas veces no tienen el menor interés en interactuar (no encuentran puntos comunes que les sirvan para dialogar). Este cauce sigue adelante, pero a su vez, también subsiste en la sociedad una opinión negativa sobre la filosofía por su incapacidad de dar una propuesta unificada. Esta opinión tiene su origen en el desencanto acaecido por el fracaso de los grandes sistemas filosóficos del siglo XIX. El ciudadano de a pie, incapaz de entender las discusiones de los especialistas, algunas de ellas virulentas, primero deja a un lado el saber filosófico, para finalmente pasar a una postura escéptica ante ella.

Pienso que estas actitudes provienen del afán de la modernidad por un saber totalmente absoluto al que todos nos deberíamos plegar, y que desgraciadamente no tuvo lugar. Debemos añadir que este pesimismo filosófico ha existido desde unas épocas muy remotas de la historia de la filosofía, hasta tal punto que ha tenido su propia sustentación filosófica, y que este apoyo teórico siempre se ha considerado como una actitud filosófica. En la filosofía moderna, la decepción proviene del esfuerzo ingente que se ha realizado para alcanzar esta verdad absoluta, y también por el inmenso desarrollo de las ciencias que ha situado a la humanidad en un lugar tal que parece increíble que haya cosas

que no podamos saber. Este posicionamiento tan sólido de la ciencia desconcierta a la gente respecto al saber fracturado de la filosofía.

Ante todo esto, por mi parte, creo que conviene afirmar que el desarrollo de la filosofía ha sido también enorme, especialmente en los últimos siglos. Para mí, la fragmentación de la filosofía no plantea ninguna dificultad respecto a su valor, precisamente por el papel de la libertad del que dispone todo ser humano. Una verdad filosófica absoluta constreñiría la vida de los hombres en aspectos bastante esenciales de sus vidas, porque la filosofía investiga cuestiones profundas como qué es la realidad en la que vivimos o cómo debemos comportarnos. La libertad de cada hombre le permite decidir si quiere atender a los conocimientos filosóficos, o prefiere estar al margen de ellos. Y si decide echar mano de la filosofía, puede elegir dentro del amplio espectro de posiciones. No creo que todas las posiciones filosóficas sean equivalentes, puesto que unas tienen un mayor alcance que otras pero, al menos, muchas de ellas ofrecen reflexiones profundas sobre distintas actitudes frente a la vida. No olvidemos, además, que cuando alguien se decide por una opción filosófica, normalmente lo hace desde la ignorancia. Solo después de tiempo y trabajo es cuando consigue

el bagaje para poder decidir críticamente frente a lo que ha tenido la oportunidad de conocer. Para mí, tomar en serio la libertad en la filosofía comienza respetando su pluralidad. Todas suponen un avance mayor o menor en la reflexión, y esto también es compatible con tener y defender una postura determinada.

Es por esto, que me aparto de la postura de Descartes de la filosofía en tanto que busca encontrar un conocimiento absoluto de la verdad. Esta actitud pone a la libertad en un difícil lugar. Mi postura frente a los actos cognoscitivos es que ayudan al conocimiento de la realidad, pero pueden ser rechazados por el que quiera; y además la profundización en estas cuestiones es progresiva: por tanto, aun aceptando esta doctrina caben diversas interpretaciones, avances, etc., que hacen muy difícil que tenga lugar un corpus filosófico único y cerrado. Por supuesto, además habría que ver el papel de la libertad en la filosofía que no es evidente desde las primeras bases de la teoría del conocimiento. En cualquier caso y con todo respeto a la libertad, pienso que la teoría del conocimiento puede ser de gran ayuda para la filosofía y para la vida de las personas.

Epílogo

En esta obra hemos tratado de poner en evidencia algunas afirmaciones que han sido bastante aceptadas a lo largo de estos siglos por un buen número de filósofos.

Recuerdo que las ideas que están en el fondo de este escrito no han sido desarrolladas por mí, sino por el filósofo Leonardo Polo. Mi objetivo ha sido exponerlo con la mayor sencillez posible para que sea accesible a un público más amplio.

Con este planteamiento cognoscitivo no he querido decir que me mueva una intención de verdad absoluta. Estoy dispuesto a rectificar lo mismo que propongo modificar otras ideas. Nadie tiene el monopolio de la verdad, por lo que nos resulta muy conveniente a todos, la de estar en acuerdo y en desacuerdo con lo que digan terceras personas.

Mi intención con este escrito, más que pontificar desde mis puntos de vista, es exponerlos para que puedan dar lugar a una discusión crítica de estas cuestiones. Entiendo que quien los rechace absolutamente no tenga el menor interés en mayores averiguaciones. A este no le puedo decir nada. A quienes aceptan que esta obra tenga algo de interés, les animo a exponer sus ideas ya sean a favor o en contra de lo aquí expuesto, o las modificaciones que consideren oportunas. Todo es bienvenido mientras sea bien dicho.

En esta obra hemos llevado a cabo la rectificación de dos sentencias filosóficas, una de la filosofía clásica y otra de la filosofía moderna. La tesis clásica era “la sustancia es”. Hemos dicho que el ser no se corresponde directamente con la sustancia porque implica una introducción del ser (plano metafísico) dentro del análisis físico de la realidad que lo interrumpe y lo tergiversa. La rectificación ha distinguido primero el acto de ser como independiente de la sustancia, y como lo primero conocido en la realidad. El ser es conocido por el intelecto como posición extramental de la realidad física. No decimos que “el ser sea posición extramental” porque no conviene usar la estructura predicativa con el ser. El plano judicativo está a un nivel inferior que el plano metafísico. Por otra parte, decíamos que podemos sustituir la

tesis “la sustancia es” por “la sustancia ocurre”. El ocurrir de la sustancia se hace al interno del resto de las causas físicas, y no da a la sustancia ningún sesgo de estabilidad, puesto que puede ser que la sustancia ocurra o deje de ocurrir, sin plantear ningún problema metafísico.

La rectificación de la afirmación moderna, fue la frase de Descartes “pienso luego existo (o soy)”. Aquí también denunciamos una introducción demasiado prematura del ser que impide descubrir la mayor riqueza que tiene lugar en nuestra parte espiritual. En Descartes, la inferencia del *sum* respecto del pensar da lugar a un ser personal rígido que apenas es investigable. El intelecto agente de Aristóteles da más juego por ser la explicación del pensar (no solo una deducción de ella). Con esta rectificación metafísica (mejor dicho antropológica), se cambia la sentencia “pienso luego existo” por “pensado luego pienso”. Dijimos que no rechazamos absolutamente la tesis cartesiana pero, en cambio, no aceptamos su metodología con intención de saber absoluto. Desde nuestra tesis, una consecuencia bastante directa es la pluralidad operativa. Un objetivo de la teoría del conocimiento es, desde este ángulo, caracterizar las distintas operaciones con las que conocemos. Aristóteles ya lo hizo muy bien con las operaciones sensibles, pero luego se quedó

corto con las operaciones intelectuales. A lo largo de la filosofía tampoco ha habido un progreso muy importante hasta finales del siglo pasado donde se han clarificado puntos de cierta envergadura. La ventaja de este método para la filosofía es que cualquiera puede comprobar su bondad si está dispuesto a hacer el esfuerzo por distinguir dichas operaciones. Al principio, ejercer las operaciones cognoscitivas puede suponer vencer una gran resistencia porque se hace raro e inasequible, y por toda la inercia que se encuentra en contra de ellas que nos impulsa a pensar como siempre lo hemos hecho. Con el tiempo, pienso, que estas barreras irán progresivamente desapareciendo, y en general esta actitud se irá extendiendo más a medida que, al principio, algunos lo vayan desarrollando, ya que así para el resto les irá siendo cada vez más fácil.

