

REVISIÓN DE LA *TEORÍA REFLEXIVA* DEL CONOCER HUMANO

Universidad de Navarra

Juan Fernando Sellés

1. Planteamiento

Al hablar de diversos asuntos filosóficos, no pocas veces el debate se encauza por temas recurrentes y, al parecer, insuficientemente solucionados, pero importantes, puesto que de la posición que se sostenga respecto de ellos dependen consecuencias de relieve. De este estilo es la llamada *teoría reflexiva del conocer humano*, una hipótesis que se ha formulado en el marco de la *teoría del conocimiento humano*, disciplina filosófica en la que se enmarca este trabajo.

Aunque esta hipótesis es bastante conocida, a continuación se expondrá someramente su contenido, su historia, así como algunas de sus variantes, pues se ha planteado en varios niveles noéticos: uno, en el terreno de la *verdad*; otro, en el de los *actos* de conocer de la razón (los teóricos, los prácticos, etc.); no en los *hábitos* cognoscitivos; sí a nivel de la *facultad*; también en el de la *conciencia* y asimismo en el plano del *sujeto*. En cualquiera de esos niveles la teoría reflexiva viene a sostener que en todo conocer intelectual —aunque verse sobre otros asuntos— siempre se conoce el propio conocer, es decir, el mismo conocer se conoce a sí mismo en y por el mismo nivel noético que se ejerce. A veces esta hipótesis ofrece una notable ampliación: en cualquier acto de conocer se conoce implícitamente el mismo sujeto que conoce.

Por lo demás, el autor de este trabajo busca hacer partícipes a los defensores de la hipótesis de la teoría reflexiva del conocer humano de algunas de las preguntas que a él se le plantean al pensar en este punto, con el fin de agradecer sobremedida el esfuerzo de tales paladines, por si alguno de ellos tiene a bien responderlas y solucionarlas.

2. Breve historia de la teoría reflexiva

Al parecer todo comenzó con un escrito neoplatónico, el *Liber De Causis*, en el que se lee: «todo ser que conoce su esencia vuelve sobre ella según una vuelta completa»¹. Es probable que este texto hubiese pasado inadvertido o bastante relegado en la posteridad filosófica si no hubiese intercedido en su favor el joven Tomás de Aquino. A esa primera época tomista pertenecen dos referencias de su comentario *In Sententiarum*, en una de las cuales se afirma explícitamente la teoría reflexiva, y otra en *De Veritate*, en la que no se defiende claramente.

El primero de los textos del *Comentario a las Sentencias* dice escuetamente así: «con la misma operación pienso el inteligible y pienso que pienso»². Se afirma, pues, que el acto de conocer, además de conocer un objeto, se autoconoce. En el segundo pasaje se declara: «no se puede entender en alguna potencia la reflexión sobre su acto, sino por su acto, en el cual se hace la reflexión»³. Hasta aquí parece que es el acto el encargado de conocerse a sí mismo. Pero el párrafo continúa diciendo que antes es necesario que tal acto «esté terminado primero por su objeto propio, que es distinto del mismo acto de aquella potencia; de otro modo convendría proceder al infinito. Pues si el intelecto entiende que entiende, conviene que entienda que entiende algo; y si dices que entender es esto que es entender que entiende, todavía convendría poner otra cosa, y así hasta el infinito. Por tanto, es patente que el mismo inteligir no puede ser el primer objeto del intelecto»⁴. Por su parte, el célebre pasaje *De Veritate* I, 9, dice así: «El intelecto reflexiona sobre su acto no sólo según que conoce su acto, sino según que conoce la proporción de su acto a la cosa; la cual no puede ser cono-

¹ «*Omnis sciens essentiam suam est rediens in essentiam suam reditione complete*». *Liber De Causis*, propositio 15.

² «*Sicut eadem operationem intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*», *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2.

³ «*Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio*». *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. b, co.

⁴ «*... prius terminato per obiectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oporteret aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum obiectum intellectus*». *Ibid.*

cida a menos que sea conocida la naturaleza de su acto; la cual no puede conocerse a no ser que se conozca la naturaleza del principio activo, que es el mismo intelecto»⁵. Como se ve, en este pasaje Tomás de Aquino no declara explícitamente que sea el acto de conocer el que se conozca a sí mismo, sino que es el intelecto el que reflexiona sobre su acto.

En 1268 el fiel traductor del Doctor de Aquino, Guillermo de Moerbeke, descubrió que lo contenido en el *Liber de Causis* son extractos de la *Elementatio theologica* de Proclo. Por tanto, ya no se podrían atribuir, como antes, a Aristóteles⁶. Cuando Tomás comentó el célebre pasaje del *De Causis*, probablemente entre 1271-2, escribió: «... lo prueba así: cuando digo que el que sabe conoce su esencia, el mismo saber significa la operación inteligible. Por tanto, es claro que en esto que sabe conoce su esencia, vuelve, esto es, se convierte, por su operación inteligible a su esencia, a saber, entendiéndola. Y manifiesta que esto se debe llamar vuelta (*reditio*) o conversión (*conversio*) por el hecho de que, como el alma conoce su esencia, el que sabe y lo sabido son una cosa, y así, la ciencia por la que conoce su esencia, esto es, la misma operación inteligible, es de ella en cuanto que es cognoscente y es hacia ella en cuanto que es sabida. Y así se da allí cierta circu-

⁵ «(Veritas) cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur; quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur... Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. De Causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa». *De Ver.*, q. 1, 9 co.

⁶ «El *Liber De causis* fue a menudo considerado un auténtico texto aristotélico...; sin embargo, más a menudo ha sido citado como anónimo. Una vez que Moerbeke hubo traducido la *Elementatio theologica* de Proclo (terminada en Viterbo el 18 de mayo de 1268), el origen del *De Causis* fue inmediatamente reconocido como “extractos” tomados de Proclo, “especialmente”, puesto que todo el contenido en este libro (*De Causis*) se contiene en el otro de un modo mucho más pleno y trabajado». WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994, 436. «Considerado durante mucho tiempo, a pesar de algunas dudas, como perteneciente a Aristóteles... Todavía hoy no se conoce su autor con certeza, pero gracias a la traducción de Guillermo de Moerbeke, en 1268, de la *Elementatio Theologica* de Proclo... Tomás de Aquino fue el primero en identificarle como un filósofo árabe que debía mucho a la obra de Proclo». TORRELL, J.P., *Iniciación a Tomás de Aquino, su persona y su obra*, Pamplona, Eunsa, 2002, 240-1.

laridad que conlleva la palabra “volviendo” (*redeundi*), o “convirtiendo” (*convertendi*). Por el hecho de que según su operación vuelve a su esencia, concluye por último que incluso según su sustancia vuelve a su esencia. Y así se cumple la vuelta completa según la operación y la sustancia»⁷.

La teoría reflexiva de la verdad se suele apoyar en alguno de los textos precedentes. En cambio, en otros pasajes del *corpus* tomista en que se emplea la palabra *reflexio* es difícil respaldarla, porque en ellos tal término tiene un sentido *general*, pues se usa según múltiples acepciones: 1) El conocimiento del singular⁸. 2) El versar del intelecto sobre las potencias sensitivas⁹. 3) La vuelta del intelecto al fantasma¹⁰. 4) El conocimiento intelectual de la especie¹¹. 5) La vuelta del intelecto sobre sí hablando en términos generales¹². 6) La vuelta del intelecto sobre su misma potencia y la esencia¹³. 7) La relación del intelecto sobre su obra¹⁴. 8) La relación del alma sobre sí misma¹⁵; etc. En otros lugares del *corpus* el vocablo *reditio* sustituye al de *reflexio* con pluralidad significativa similar a la descrita en el párrafo anterior: 1) Las referencias del intelecto a las especies¹⁶. 2) La vuelta del intelecto sobre sí¹⁷. 3) Del intelecto sobre su acto¹⁸. 4) Del intelecto sobre su esencia¹⁹; etc.

⁷ *Super De Causis*, I, 15.

⁸ *Cfr. In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3 ad 1; *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3, co; *De Ver.*, q. 10, a. 5, co y ad 3; *In De Anima*, l. III; lec. 8, n. 14; *In Post Anal.*, l. I, cap. 38, n. 8; *S. Theol.*, I, q. 86, a. 4, co; *Ibid.*, I-II, q. 47, a. 3, ad 1.

⁹ *Cfr. In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3, ad 2; *Quodl.*, VII, 1, 3, co.

¹⁰ *Cfr. De Ver.*, q. 2, a. 6, co; q. 19, a. 2, co.

¹¹ *Cfr. De Ver.*, q. 10, a. 9, ad 10; *In Metaph.*, l. VI, lec. 4, n. 14.

¹² *Cfr. In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, co y ad 3; *Ibid.*, d. 27, q. 1, a. 2, sc. 4; *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 3, qc. a, ad 2; *De Ver.*, q. 1, a. 9, co; *In Metaph.*, l. V, lec. 11, n. 7; *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 6, ad 1; *Ibid.*, q. 31, a. 5, co; *Ibid.*, II-II, q. 34, a. 6, ad 1.

¹³ *Cfr. De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 2.

¹⁴ *Cfr. S. C. Gent.*, l. IV, cap. 11, n. 6.

¹⁵ *Cfr. In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

¹⁶ *Cfr. In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3 co; *De Ver.*, q. 10, a. 5 co.

¹⁷ *Cfr. In De Anima*, l. I, lec. 7.

¹⁸ *Cfr. In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3 co; *De Ver.*, q. 10, a. 5 co; *Ibid.*, q. 10, a. 9 co.

¹⁹ *Cfr. In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3; *De Ver.*, q. 1, a. 9 co; *Ibid.*, q. 2, a. 2, ad 2; *Ibid.*, q. 10, a. 9 co; *In De Div. Nominibus*, 15.

Dada la amplitud significativa del vocablo *reflexio* en el *corpus* tomista, esto no fue motivo de polémica para los grandes comentadores. Tampoco para algunos concedores del tomismo que hablan —como el de Aquino— de reflexión del conocimiento en general (mencionar aquí sus nombres sería excesivo). Con todo, la polémica en torno a este punto es antigua, pues ocupa, por ejemplo, varias páginas en la obra de Agustino Nifo (aprox. 1470-1538)²⁰, un comentador de Aristóteles y Averroes un tanto ecléctico. Pero la han defendido en el s. XX Boyer²¹, De Finance²², Derisi²³, Fabro²⁴, Cardona²⁵, Millán Puelles²⁶, Llano²⁷, Segura²⁸, Sainte-

²⁰ AUGUSTINUS NIPHI MEDICES PHILOSOPHI SUESSANI, *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque, In tres libros Aristotelis De Anima nuperrime acuratissima diligentia recognita*: his demum omnibus, pro studiosis ad quae situ digna invenienda, Locupletissimus Index literarum serie congestus nuper additus est. Quorum diligens novissima castigatio legendi patebit, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1559, 663-666.

²¹ «Le jugement est par essence un acte de réflexion, un retour de l'intelligence sur elle même...; c'est dans le jugement que l'homme accomplit cette réflexion. Le jugement est cette réflexion en acte», «Le sens d'un texte de Saint Thomas: De Veritate, 1, 9», *Gregorianum*, 5 (1924) 427-428.

²² «El juicio supone en efecto una reflexión; y es a ella a la que el espíritu debe la conciencia de su acuerdo con el objeto, que define la verdad formal». DE FINANCE, J., «Cogito cartesien et reflexion thomiste», *Archives de Philosophie*, XVI/2 (1946) 176.

²³ «En todo juicio hay implícitamente una reflexión, que aprehende esta conformidad y que podría explicitarse así: conozco, veo que mi inteligencia se conforma o identifica intencionalmente —o no— con la realidad». DERISI, O.N., «La Verdad II. La Verdad en la inteligencia humana», *Sapientia*, XL (1985) 86.

²⁴ «La reflexión de que ordinariamente se habla en los textos tomistas al tratar del conocimiento intelectual de lo singular, no debe considerarse una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que acompaña ordinariamente (*in actu exercito*) a todo acto de entender», FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978, 338.

²⁵ «No hay verdad lógica hasta que el entendimiento no percibe la adecuación de su acto cognoscitivo con el objeto; pero esa percepción no se realiza mediante un nuevo acto, sino en virtud de la reflexión *in actu exercito*... El intelecto conoce su propia verdad..., por la reflexión concomitante que acompaña necesariamente a su acto normal». CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969, 51-53.

²⁶ «La trascendencia intencional va unida a la autoconciencia subjetiva. Ni existencial ni esencialmente son aislables la una de la otra. Ambas se dan en un acontecimiento único, indivisible, y no cabe pensarlas sino en tanto que son dos dimensiones de un sólo y mismo acto». MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, 179.

²⁷ «La verdad, por lo tanto, ha de conocerse en el mismo acto, acto en el que se capta la cosa conocida, y la naturaleza del cognoscente». LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984, 181.

²⁸ «No sólo es posible sino que es imprescindible que la inteligencia, en el acto de juzgar, conozca su adecuación; lo que sólo es factible si, en el mismo acto, sin sucesión temporal alguna es capaz de “reflexionar”, aunque no temáticamente, sobre su propia operación». SEGURA, C., «La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, XV (1982) 274. Cfr. asimismo en especial: 275, 278 y 279. Cfr. también el libro que dedica por entero a tal menester cuyo eje es la citada referencia de *De Veritate* I, 9: *La dimensión reflexiva de la verdad*, Pamplona, Eunsa, 1992.

Marie²⁹, Toribio³⁰, etc. En cambio, en contra de ella escribió Silvestre de Ferrara (1474-1526)³¹, y en el siglo XX la han rechazado Webert³², Arnou³³, Polo³⁴, Putallaz³⁵, Haya³⁶, Murillo³⁷, etc. Webert, por ejemplo, admite que se trata de dos actos. Los restantes autores, que se trata de un acto y de un hábito.

Tomás de Aquino hablaba en ocasiones de dos actos³⁸, sin especificar la índole de ellos. No obstante, son muchos los pasajes de las últimas obras de Tomás de Aquino en los que se lee que un acto es el conoce un objeto, mientras que otro acto distinto es el que conoce al precedente acto. Por ejemplo: «Uno es el acto en el que el entendimiento entiende la piedra y otro aquel en el que entiende que la entiende»³⁹. Esto da pie a considerar que el Aquinate había abandonado la teoría reflexiva por considerarla neoplatónica y no debida a una «autoridad» de tanto relieve como fue la del «Filósofo». Por lo demás, —como

²⁹ «Elle (la reflexio) peut être simultanée au mouvement de l'intentionnalité directe et constituer avec lui l'unique acte de connaissance. La loi de l'activité spirituelle n'est donc ni l'intentionnalité seule, ni la seule réflexivité, mais l'une et l'autre à la fois et, faut il ajouter, l'une par l'autre". "Intentionnalité et réflexivité"», *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Napoles, VI (1977) 507.

³⁰ «El juicio, además de constituir una identificación intencional, es una adecuación conocida, es decir, en él se da una reflexión donde se conoce la proporción del acto cognoscitivo a la cosa». TORIBIO, I., «Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal», *Sapientia*, XLI (1986) 54.

³¹ *La reflexión «non (est) quod cognitio veritatis sit proprie et simpliciter actus reflexus, secundum eandem speciem actus»*. SILVESTRE DE FERRARA, *In S. C. Gent.*, I, 59, VI, ed. Leonina, vol. XIII, 169.

³² «Hay dos actos distintos, uno directo, reflexivo el otro. Santo Tomás nota que la operación es más fácil de discernir en la inteligencia. Para cada objeto diferente, hay un acto distinto». WEBERT, J., «*Reflexio. Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas*», *Melanges Mandonnet*, I (1930) 311.

³³ «L'intellect de l'homme connaît la vérité pour autant qu'il fait reflexion sur lui-meme... Si l'intellect de l'homme peut arriver à connaître le vrai, c'est donc en faisant un retour sur lui-meme». ARNOU, R., «*La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*», *Gregorianum*, III (1971) 283-284.

³⁴ «El hábito intelectual es la *reditio* posible». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1985, 233; *Lo intelectual y lo inteligible*, «*Anuario Filosófico*» 15 (1982) 131.

³⁵ Cfr. PUTALLAZ, F. X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1991, 201.

³⁶ Cfr. HAYA, F., *Tomás de Aquino contra la crítica*, Pamplona, Eunsa, 1992, 215 ss.

³⁷ Cfr. MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, Pamplona, Eunsa, 1998, 283.

³⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 22, a. 14 co; *S. Theol.*, III, q. 25, a. 3 co; *S. C. Gent.*, IV, cap. 11, n. 6.

³⁹ *S. Theol.*, I ps., q. 87, a. 3, ad 2.

el mismo Tomás expuso— la imagen de la *circularidad* del pensar sobre sí no es apropiada para describir el conocimiento porque: a) el círculo no tiene principio ni fin, mientras que la inteligencia sí; b) la inteligencia se parece más a la quietud que al movimiento; c) implica partir de lo que no se conoce para llegar a lo que se conoce⁴⁰.

3. ¿«Reflexión de la verdad sobre sí»?

Algunas veces se emplea la expresión «dimensión reflexiva de la verdad» en teoría del conocimiento. Pero tal vez no sea una locución muy afortunada, porque Tomás de Aquino sostiene que la verdad «pertenece a aquello que el intelecto dice, no a la operación por la cual dice aquello»⁴¹. Distingue, pues, entre el *acto* de conocer y el *objeto* conocido, y mantiene que la verdad no es el acto, sino el objeto conocido. Para él, la «reflexión» no puede ser del objeto conocido sobre sí porque éste es *enteramente intencional*. Afirma, además, que a la «reflexión» de la potencia sobre su acto *precede* naturalmente el acto de la potencia que versa sobre su objeto⁴². Nótese que no dice «reflexión del acto sobre sí», sino «reflexión de la potencia sobre su acto». En otros textos semejantes enseña que «la acción de nuestro intelecto en primer lugar tiende a esas cosas que se aprehenden por los fantasmas, y después vuelve a conocer su acto; y ulteriormente hacia las especies y los hábitos y las potencias y la esencia de la misma mente»⁴³. Y en algunos, que «a la reflexión de la potencia sobre su acto precede de modo natural el simple acto mismo de la potencia tendiendo directamente a su objeto, al igual que veo en primer lugar el color que veo que yo veo»⁴⁴.

⁴⁰ Cfr. *In De Anima*, l. I, lec. 8, nn. 12, 16, 17, 18 y 19.

⁴¹ *S. C. Gent.*, l. I, cap. 59, n. 2.

⁴² «*Reflexionem potentiae super actum praecedat naturaliter simplex actus ipsius potentiae in suum obiectum directe tendens*». *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, sc. 4; Cfr. también: *Quodl.*, VIII, 9, 1 co; *S. C. Gent.*, l. III, cap. 26, n. 10.

⁴³ *De Ver.*, q. 10, a. 9, co.

⁴⁴ *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, sc. 4. Cfr. asimismo: *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 3, co; *De Ver.*, q. 10, a. 5, co. *In De An.*, l. I, lec. 7, n. 16.

Que el objeto conocido sea *fin* de la operación inmanente tiene una implicación tomista neta: dado que «el acto es finalizado por el objeto: así, cualquier potencia en primer lugar se dirige al objeto que a su acto»⁴⁵, o sea, si la potencia se dirige *después* a su acto que a su objeto, no se dirige a ambos *a la vez*. Si el pensar de Tomás al respecto fuese otro, ¿se hubiese molestado tantas veces en reiterar que los actos se conocen por los objetos, las potencias por los actos, y la esencia del alma por las potencias? Es más, ¿por qué mantuvo esta misma tesis en el conocer sensible? En efecto, afirma que el conocimiento del objeto es previo al del acto⁴⁶, y concreta, por ejemplo, que «es imposible que lo primero visible sea el mismo ver, ya que todo ver es de algún objeto visible»⁴⁷. Por tanto, ¿se puede sostener que sea el mismo acto el que conozca al objeto a la vez (*simul*) que se conoce a sí mismo? Para Tomás, «es patente que el mismo entender no puede ser el primer objeto del intelecto»⁴⁸.

Al *objeto conocido* (no al *real*) se le denomina en algunos pasajes del *corpus* tomista «*intentio*», porque éste es *intencional*. En cambio, el acto de conocer no es intencional, sino real, aunque se trata de una realidad especial, puesto que es inmaterial. Además, es del objeto del que se predica que «antes del objeto (*real*) y de la potencia cognoscitiva, se exige la actual cognición de la *intentio cognoscentis* o bien por el sentido, o bien por el intelecto»⁴⁹. La tesis contraria, a saber, la que defiende que es el *mismo acto* el que es intencional respecto de lo real fue inaugurada por Escoto⁵⁰ y la encontramos moderna-

⁴⁵ *Quodl.*, VIII, 9, 1co. Cfr. también: *De Ver.*, q. 10, a. 9 co.

⁴⁶ Cfr. *Quodl.*, VIII, 9, 1 co; *In De Anima*. I. II, lec., 6, n. 7; *S. Theol.*, I, q. 26, a. 2, ad 2; *Ibid.*, I, q. 87, a. 3 co.

⁴⁷ *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1, ad 2. Cfr. asimismo: *In De Anima*, I. II, lec. 13, n. 1; *De Malo*, q. 2, a. 3.

⁴⁸ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. b, co.

⁴⁹ *In II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 6.

⁵⁰ Cfr. MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto: una transformación del aristotelismo*, Pamplona, Eunsa, 1994, 274. Cfr. también: MANZANO, I., «Estructura ontológico-cognoscitiva de la relación del conocer al objeto según Escoto», *Verdad y Vida*, 32 (1974) 159-195.

mente en Frege⁵¹, Brentano⁵², Husserl⁵³, Scheler⁵⁴, Heidegger⁵⁵, etc. y recientemente, por ejemplo, en Millán Puelles⁵⁶.

Es clásico indicar que la intencionalidad cognoscitiva es de *semejanza*. Pero si se opina que la intencionalidad corre a cargo del acto, cabe preguntar: ¿a qué se asemeja éste? Si el acto es una realidad y las cosas externas son reales, habrá que admitir que el parecido se da entre dos realidades distintas. Pero si son distintas ¿acaso el parecido puede ser *entero*? Además, ¿no necesitaremos de otra realidad cognoscitiva para comparar el parecido entre dos realidades? Si se responde negativamente, ¿basta el propio acto para compararse a sí mismo y a lo real? Pero ¿qué quiere decir que un acto se compare consigo mismo? Y ¿qué significa que un acto se compare con lo real? Si lo hace, ¿conocerá lo real como es, o sólo por comparación consigo? Ahora bien, si es el mismo acto el que se asemeja a la realidad o se compara con ella, ¿para qué admitir que el acto forma o presenta un *objeto pensado*? ¿Qué ganaría formándolo? ¿No sería éste más bien un obstáculo para la directa comparación entre dos realidades? Si lo que se presenta —por reflexivo— es el acto, no el objeto pensado, ¿para qué admitir el objeto pensado? ¿No sería esto multiplicar los entes sin necesidad? Y de ser así, ¿qué distinción media entre esta hipótesis y la intuición voluntaria de Ockham? ¿Sólo que quienes la defienden la atribuyen a la razón, mientras que el *Venerabilis Inceptor* la predicaba de la voluntad?

En suma, lo conocido, la idea, la verdad, es *pura* o *enteramente* intencional. Si se admite la reflexión sobre sí en lo conocido, se elimina la intencionalidad (lo cual equivale a

⁵¹ Cfr. FREGE, G., «Der Gedanke», *Kleine Schriften*, Hildesheim, Olms, 1967, 343-4.

⁵² Cfr. BRENTANO, F., *Psicología*, Trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935, 27-28; *Die Abkehr von Nichtrealen*, Francke Verlag, München, 1966, 336; *Ibid.*, 95. Cfr. al respecto: CHIRINOS, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, Pamplona, Eunsa, 1994, 237-238. Cfr. también: 79-96.

⁵³ Cfr. HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza, 1982, en especial, la Quinta Investigación: «Sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”».

⁵⁴ Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003, 48. Cfr. asimismo: FERRETTI, G., *Fenomenología e antropología personalística*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, 154.

⁵⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Madrid, Trotta, 2003, parágrafo 4.

⁵⁶ «El acto mismo de tender hacia él». MILLÁN PUELLES, A., *op. cit.*, 366.

incurrir en idealismo). De manera que hay que concluir este apartado sosteniendo que «el objeto *qua* objeto no es reflexivo»⁵⁷, sencillamente porque es *completamente* intencional, y, por definición, la «la intencionalidad no es reflexiva»⁵⁸.

4. ¿Reflexión del acto de conocer sobre sí?

Antes de pasar a aludir a los actos cognoscitivos intelectuales, podríamos referirnos a los *actos de conocer sensibles*, pues si también éstos son *operaciones inmanentes*, se puede preguntar si son reflexivos. En concreto: ¿Se toca el tocar? ¿Se gusta el gustar? ¿Se huele el olfatear? ¿Se oye el oír? ¿Se ve el ver? ¿Se siente el sentir del sensorio común? ¿Se imagina que se imagina? ¿Se recuerda el recordar sensible? ¿Los actos de la cogitativa se valoran a sí mismos? Tal vez se admita que los sentidos no pueden dar el giro reflexivo sobre sí porque están dotados de un soporte orgánico que lo impide. Pero esa respuesta no es coherente, porque no se pregunta acerca de la reflexividad de los órganos, sino sobre la reflexividad de los *actos* de los sentidos, los cuales son *inmateriales* (ej. el ver no se ve, ni pesa, ni mide, ni tiene cualquier otra característica de la realidad física). Ahora bien, si no son físicos, ¿por qué tales actos no son reflexivos?

Además, en los sentidos advertimos que los actos de algún sentido superior versan sobre los actos de otros sentidos inferiores (ej. el sensorio común o percepción sensible siente los actos de los sentidos externos: así percibimos que vemos, que oímos...). Si eso acaece en la sensibilidad, ¿no puede darse esto a nivel racional? En suma «la sensibilidad nunca es reflexiva. Sea interna o sea externa, esa tesis es válida para todas las sensaciones. No hay ninguna sensación acerca de ella misma»⁵⁹. Si los actos de los sentidos no son «autointencionales» o «autoremitentes», ¿por qué se suponen reflexivas las operaciones racionales, que también son *inmateriales*? Pero dado que la hipótesis de la teoría reflexiva no se ha planteado

⁵⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, ed. cit., 111.

⁵⁸ *Ibid.*, 191.

⁵⁹ POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009, 133. Y agrega: «ningún sentido siente su propia operación, su propio acto». *Ibid.*, 134.

—de momento— a nivel sensible, pasemos a revisarla únicamente a nivel racional.

Si este postulado se refiere al *acto* de conocer racional, se defiende que algún (o todo) acto cognoscitivo de la razón es reflexivo sobre sí mismo, es decir, que se autoconoce. Según este postulado, un acto de conocer racional, a la vez que conoce cualquier otro asunto (real o mental) conoce que está conociendo. Algunos de los defensores de esta hipótesis la predicán de algún acto de conocer racional particular (en especial, el juicio); otros, de todos. La ventaja que parece tener esta conjetura es que si en el mismo acto se conoce el propio acto y un objeto pensado (ideas, asuntos reales, etc.), se simplifica el problema de acudir a otros actos para dar cuenta cognoscitiva del propio acto de conocer. Como se ve, lo que juega en esta posición es el principio ockhamista de economía (en este caso noética), o, dicho positivamente, el intento loable de simplificar el conocer humano.

Sin embargo, si en el ser humano existen tantas dimensiones que puede hablarse sin reparo de complejidad, se puede preguntar si el conocer humano es simple, o está asimismo conformado por múltiples dimensiones. De ser simple, se puede pensar que el conocer puede coincidir con lo conocido, o sea, el *acto* con el *objeto*. Pero si un acto conociera el objeto pensado a la par que se conociera a sí mismo, se podría preguntar cómo es capaz de discernir ambos asuntos, con el agravante de que un objeto pensado es *ideal (intencional)*, mientras que un acto de conocer es *real (no intencional)*. Además, lo que se conoce según objetos pensados son realidades *materiales*, pero el acto de conocer es *inmaterial*. Unos se conocen abstrayendo; el otro no se puede abstraer, puesto que no es sensible. Postular que el acto se autoconoce ¿no implica negar la distinción entre *método* cognoscitivo (el «verdadear», verbo) y el *tema* conocido (lo «verdadero», nombre) a cualquier nivel? Según este parecer ambos asuntos serían una única realidad: el acto sería el cognoscente y lo conocido. Pero ¿acaso esa tesis no niega la *distinción real* —en este caso en el conocimiento— que caracteriza a toda criatura, pues *idéntico* en sentido real sólo es Dios?

Por otra parte, si un acto de conocer se conociera a sí mismo, no requeriría de otra instancia cognoscitiva para dar

razón de sí. Pero entonces, ¿sobraría eso que unos llaman *conciencia racional* o «conciencia concomitante»⁶⁰ de nuestros actos? o ¿acaso tal conciencia sería propia del mismo acto? Ahora bien, a esa «conciencia» se atribuye el saber si un acto de conocer ha conocido según verdad o según error, de manera que sin ella, o sea, sólo con la *autointencionalidad* de un acto, ¿seríamos capaces de darnos cuenta de que nos hemos equivocado? ¿Cómo podríamos salir del error? Además, si se dice que todo acto es «autointencional», se está considerando que lo intencional en el conocer es el propio *acto*, no el *objeto* conocido por él. Pero esto es interpretar los actos del conocer como si de los actos de la voluntad se tratase, pues es claro que en la voluntad lo intencional son los *actos*, ya que los actos volitivos no forman ningún objeto intencional y son ellos mismos los que se inclinan o adaptan a los bienes reales. En rigor, ¿no es esta interpretación un desliz hacia el *voluntarismo*? Para los que buscan apoyo en alguna autoridad filosófica, cabe añadir que, para Aristóteles, el descubridor del acto de conocer (*enérgeia*), no parece que esa opinión sea correcta, porque si el estagirita afirma que “el acto no puede desearse a sí mismo porque nada le falta”⁶¹, es de suponer que también afirmase que «el acto de conocer no puede conocerse a sí mismo porque nada le falta como luz cognoscitiva».

Si se supone en el acto de conocer una *doble intencionalidad*, una respecto del objeto pensado y otra respecto de sí, cabe preguntar: ¿por qué hay dos intencionalidades, si hay un sólo acto? Además, ¿cómo es posible que el objeto conocido sea intencional, si se admite que lo intencional es el acto de conocer?, ¿en qué se distinguen ambas intencionalidades? Añádase que, si todo acto de conocer se autoconoce, como «conocer» en *teoría del conocimiento* significa «activar», «presentar», «iluminar», ¿acaso tal acto se activa, presenta, ilumina a sí mismo al autoconocerse? Pero ¿para qué se activa, si es acto?, ¿para qué presentarse si lo suyo es presentar lo otro?, ¿no oscurecerá lo otro en la medida en que se presenta a sí mismo?, ¿para qué se ilumina si es luz?

⁶⁰ Cfr. HERNÁNDEZ GIL., A., «La reflexividad del conocimiento», *Verdad y Vida*, 43 (1985) 201-202.

⁶¹ *Física*, I. I, cap. 9, (BK 192 a 20-21).

A lo indicado se pueden sumar más cuestiones, pues si el acto conoce el objeto a la vez que a sí mismo: ¿conoce a ambos «por igual», o a uno más que a otro? Si se responde que «por igual», se niega la *jerarquía* en el conocer humano, y entonces todo lo conocido vale lo mismo y está en el mismo plano. Si se contesta que conoce más a uno que a otro, se respeta la jerarquía, pero ¿cómo es esto posible, si usa para ambos la misma intensidad cognoscitiva, el mismo acto? Si se postula que conoce más al objeto que a sí mismo, o a la inversa, en ambos casos ¿por qué? Si se dice que se conoce más a sí mismo porque un acto es una realidad y, por tanto, es superior a un objeto conocido (que no es real), si se conoce «intencionalmente» a sí (puesto que se predica de él la intencionalidad), ¿por qué al conocerse a sí mismo no forma un objeto pensado, es decir, una idea? Si se acepta que forma de sí una idea para conocerse, ¿cómo será posible saber qué es un acto real?, ¿no implica esto incurrir en el *representacionismo*? Más aún, si se supone la doble intencionalidad del acto, ¿por qué el objeto pensado formado para conocer la realidad física es *universal y abstracto*, mientras que el acto se conoce como *particular y concreto*? Por otra parte, si el acto no forma objeto para autoconocerse, ¿cómo es posible que conozca a la vez «objetivamente» formando objeto y experiencial o «inobjetivamente» a sí mismo sin formar nada, si se trata de un único acto? Demasiadas preguntas sin posible solución apuntan a que, de seguro, estamos ante un planteamiento deficiente.

Por tanto, cabe concluir que «ninguna operación es reflexiva estrictamente»⁶², porque «la reflexión es otra operación, la cual no es reflexiva respecto de sí. Si fundimos operación y reflexión, perdemos de vista los actos cognoscitivos superiores a las operaciones»⁶³. Esa otra «operación» es un *hábito*⁶⁴: «La operación no es reflexiva, pues conoce el objeto, pero la ope-

⁶² POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, ed. cit., 222. El texto sigue así: «Aquí juega el discernimiento entre operación y objeto. La operación conoce formando; lo que forma es la intencionalidad, pero la operación no se forma a sí misma». Y más adelante añade: «La intencionalidad no es una vuelta al acto, sino un versar sobre algo distinto del acto». *Ibid.*, 225. «La reflexión no anuda la operación con la intencionalidad: eso sería curvar la intencionalidad». *Ibid.*, 229.

⁶³ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984, 283.

⁶⁴ «La operación es manifestada por un acto cognoscitivo superior a ella, es decir, por un hábito». POLO, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, 108.

ración no se conoce objetivamente, no es objetivable; solamente tenemos noticia de ella si es iluminada y si esa iluminación es un acto intrínseco en la facultad; eso es un hábito»⁶⁵.

5. ¿Qué comportaría que los actos racionales fueran reflexivos?

Atendiendo al *corpus* tomista (al que se podría dotar de añadidos), al estudiar los actos racionales, contamos, en primer lugar, con el de *abstraer*; luego, los propios de la llamada «razón formal», entre ellos, el de *generalizar*; los de la «razón total» o «teórica», a saber, los del *concepto*, *juicio* y *raciocinio* o demostración; los de la «razón práctica»: la *deliberación*, el *juicio práctico* y el *imperio*, (precepto o mandato)⁶⁶. Podemos atender a esos actos racionales y examinar brevemente la teoría reflexiva en cada uno de ellos. De ordinario, los autores que defienden la hipótesis reflexiva se ciñen a atribuir esa teoría a algún acto, en especial al juicio (teórico y práctico), pero no faltan quienes, como Fabro⁶⁷, la atribuyen a todos los actos de la razón. Atendamos a cada uno de ellos y preguntemos si la teoría reflexiva es coherente con su índole.

a) *El acto de abstraer*. Si lo propio del acto de abstraer es *universalizar* ¿qué significará que este acto sea reflexivo respecto de sí? ¿Tal vez que al conocerse el acto se abstraiga a sí mismo y devenga universal? Pero, por una parte, ¿cómo se va a abstraer si el acto no es sensible? Y por otra, ¿cómo se va a universalizar si se tiene que conocer como un acto concreto? Si se conociese a la par que abstrayese, habría que admitirle dos funciones o dos dimensiones en el acto. Pero de ser así, ¿en virtud de qué se disciernen los dos cometidos? Y a la par, ¿cómo distinguir los abstractos de los actos de abstraer? Si se respondiese que el acto conoce que él tiene esos dos asuntos, ese saber sería distinto de una de las dos tareas que se le asignan al acto —el de formar abstractos y el de conocerse a sí—. Pero admitir esta hipótesis ¿no conlleva abrir un proceso al infinito?

⁶⁵ POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 80.

⁶⁶ Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de las operaciones y objetos del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

⁶⁷ Cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, ed. cit., 338.

b) *Los actos de la «abstracción formal»*. Esta vía se va alejando progresivamente de la realidad física, es decir, generaliza. A ella pertenecen, según el de Aquino, disciplinas como la lógica, las matemáticas, la sofística, la retórica, etc. Por tanto, habría que preguntar si hacer lógica y darnos cuenta de que la hacemos depende del mismo acto; si «matematizar» y darnos cuenta de esta actividad mental son el mismo acto; etc. De responder que una cosa es conocer que «matematizamos» y otra «matematizar», ¿en qué radica la habilidad del acto para realizar a la par funciones tan heterogéneas? Además, si un acto generaliza objetos, ¿cómo podrá generalizarse a sí sin dejar de ser acto concreto? ¿Cómo podrá realizar a la vez dos misiones antagónicas? Por otro lado, si el acto no se *conmensurara* estrictamente con la idea general conocida, sino que en él hubiese —como postula, por ejemplo, Millán-Puelles para todo acto de conocer⁶⁸— una «dimensión» de acto para conocer la idea, y otra «dimensión» para conocerse a sí mismo, ¿acaso una de las dos «dimensiones» no será ciega para conocer la otra? Obviamente sí. Pero entonces, si una «parte» es sólo consciente de sí, ¿cómo será consciente de las ideas conocidas? Además, como las ideas generales no son reales, mientras que un acto de conocer sí lo es, ¿cómo puede tener conciencias tan distintas un acto, que por serlo es simple? De suponer que el acto conoce ambas a la vez, ¿conoce a la par lo ideal y lo real?, ¿cómo los discierne?

c) *Los actos de la «abstracción total»*. El acto de concebir es el primero. Algunos partidarios de la hipótesis de la reflexividad la admiten en este acto⁶⁹. Es notorio que quien concibe nota que concibe, pero de ahí a afirmar la «*reflexio*» del acto sobre sí mismo parece haber un «pequeño» salto. En efecto, ¿el acto de concebir se concibe? Si lo propio de este acto es concebir *sustancias* físicas, es decir, *causas materiales* vinculadas «*ad invicem*» con *causas formales*, ¿se concibe el

⁶⁸ «No hay, pues en esta conciencia ni duplicidad de objetos ni duplicidad de intelecciones, porque ella misma se da como una dimensión de un acto único cuya otra dimensión es formalmente objetiva por dirigirse a algo que no es ese mismo acto». MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, 332.

⁶⁹ Cfr. ISAAC, J., «Sur la connaissance de la vérité», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948) 349; MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, ed. cit., 176-181; LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, ed. cit., 100.

acto a sí mismo como concausal?, ¿acaso el acto es una sustancia?, ¿está dotado de causa material o formal? Para Tomás de Aquino se *concibe* la causa formal imbricada en pluralidad de causas materiales: «*unum un multis*». El acto de concebir es uno, pero ¿es muchos? Por tanto, ¿cómo se conoce a sí a la vez que el «*unum in multis*»? ¿se conoce como «*unum*» a la par que conoce el «*unum in multis*»? Entonces, ¿conoce dos «*unum*» heterogéneos sin confundirlos; uno inmaterial (el acto) y otro físico (la causa formal)? Y si se dice que el acto de concebir tiene dos dimensiones, una que concibe lo real físico y otra autocognoscitiva, ya que ambas son completamente diversas, es obvio que una no puede conocer a la otra. Pero entonces cabe preguntar: ¿con cuál de las dos dimensiones se sabe que el acto tiene dos dimensiones?

El acto del juicio teórico es el segundo. ¿El juicio «reflexiona» sobre sí? Boyer fue, al parecer, el primero que lo afirmó⁷⁰. Le siguieron De Finance⁷¹, Isaac⁷², Hoenen⁷³, Millán Puelles⁷⁴, Cardona⁷⁵, Sainte-Marie⁷⁶, Connel⁷⁷, Segura⁷⁸, Llano⁷⁹, Derisi⁸⁰, Toribio⁸¹, De Vicente–Choza⁸², etc. Ahora bien, si lo propio de este acto es juzgar, ¿qué puede significar que el jui-

⁷⁰ Cfr. BOYER, Ch., «Le sens d'un texte de Saint Thomas: De Veritate, 1, 9», *Gregorianum*, 5 (1924) 427-428.

⁷¹ Cfr. DE FINANCE, J., «Cogito cartésien et reflexion thomiste», *Archives de Philosophie*, 16/2 (1946) 176.

⁷² Cfr. ISAAC, J., *op. cit.*, 341.

⁷³ Cfr. HOENEN, P., *La Theorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Roma, U. Gregoriana, 1953, 9. Cfr. asimismo su libro: *Reality and Judgement Acording St. Thomas*, Tiblier, Chicago, 1952.

⁷⁴ Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La estructura*, ed. cit., 179; *Ibid.*, 348.

⁷⁵ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969, 51-53.

⁷⁶ Cfr. SAINTE-MARIE, J. de, «Intentionalité et réflexivité», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Napoles, VI (1977) 507.

⁷⁷ Cfr. CONNEL, D., «S. Thomas on Reflection adn Judgement», *Iris Theological Quarterly*, 45 (1978) 234-247.

⁷⁸ Cfr. SEGURA, C., «La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 15 (1982) 274. Cfr. asimismo: 275, 278 y 279, y su libro *La dimensión reflexiva de la verdad*, Pamplona, Eunsa, 1992.

⁷⁹ Cfr. LLANO, A., *op. cit.*, 179; *Ibid.*, 181.

⁸⁰ Cfr. DERISI, O.N., «La Verdad II. La Verdad en la inteligencia humana», *Sapientia*, 40 (1985) 86.

⁸¹ Cfr. TORIBIO, I., «Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal», *Sapientia*, 41 (1986) 54.

⁸² DE VICENTE, J., - CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1992, 149.

cio se convierta en su propio juez? Además, si —como se dice— en el juicio se conoce explícitamente por primera vez la *verdad*, ¿acaso es la misma verdad la que el juicio conoce de lo real que la verdad del propio juicio? En efecto, el juicio, como toda realidad, tiene su propia verdad (o falsedad), pero ¿un mismo acto conoce a la vez verdades distintas sin confundirlas? Añádase que también se dice que es propio de este acto negar. Ahora bien, si la negación del acto versa sobre él, ¿se anularía el acto? ¿Qué puede significar que un acto niegue no sólo objetos, sino que se niegue? Y si se considera que tiene dos dimensiones noéticas, una, con la que juzga lo real, y otra con la que se conoce a sí, ya que son heterogéneas ¿por cual de ellas conoce que tiene las dos?

El acto del raciocinio o demostración es el tercero. Aunque este acto esté menos perfilado en la filosofía clásica (por demasiado equiparado a su expresión lógica silogística y a su manifestación lingüística argumentativa), se dice que lo suyo propio es demostrar. Pero de ser reflexivo, ¿se demuestra a sí mismo a la par que demuestra otras cosas? ¿Acaso su puesta en escena no será un impedimento para demostrar otras realidades? Lo propio de los actos de conocer es presentar asuntos heterogéneos a sí mismos precisamente porque ellos se ocultan. El conocer es muy humilde: no pasa factura de lo que hace. Además, los actos se conmensuran con sus objetos o temas conocidos. Postular que en el mismo acto se den dos dimensiones ¿no conculca la conmensuración?

d) *Los actos de la razón práctica*. Atendamos ahora a la hipótesis de la teoría reflexiva en los actos de esta vertiente de la razón. El primero es el *acto de deliberar*. Si lo propio de este acto es deliberar, ¿no indicará la teoría reflexiva atribuida a este acto que el acto delibera sobre sí? No obstante, ¿qué significado tiene deliberar sobre el deliberar? El siguiente acto es el *acto del juicio práctico*. Es comúnmente aceptado que este acto conoce el *bien*. Pero si este acto fuera reflexivo, conocería su propio bien además del bien real, pues este acto, como toda realidad, es cierto bien. Es claro que no coinciden ambos bienes, el real y el del propio juicio práctico. Por tanto, cabe preguntar: ¿cómo los distingue? Por lo demás, es admitido que lo que hace este acto es *destacar* una alternativa entre las varias

propuestas por el acto de deliberar. Pero de ser reflexivo, ¿se destacaría a sí sobre las demás alternativas? Añádase que destacar lo práctico y factible es trazar un *propósito*. De aceptar la reflexividad, ¿habría que admitir que este acto se toma a sí mismo como un proyecto? ¿Qué significado tiene esto? El último acto de la razón práctica es el *imperio* (precepto o mandato). Lo propio de este acto es mandar la acción ética y productiva a realizar. Pero si admitimos la reflexividad en este acto, ¿acaso se mandará el acto a sí mismo? Si se insinúa que en este acto hay dos conocimientos, uno que es imperante de la acción y otro que es sólo cognoscente del propio acto, ¿cómo surgen de un acto cognoscitivo dos conocimientos divergentes? ¿Es un acto que funciona por «partes»? ¿un segmento de acto para mandar, y otro trozo de acto como autoconciencia? Pero si los actos son, como tales, simples (por carecer de potencialidad), ¿es posible «trocearlos»? Además, de ser doble su conocer, la distinción real entre las dos dimensiones cognoscitivas sería jerárquica, es decir, sería superior el conocer de la autoconciencia que el de imperar la acción (o al revés), y esto parece romper la unidad del acto porque admitir dos intensidades noéticas es lo mismo que admitir dos conoceres. Más aún, de admitir dos dimensiones cognoscitivas en el mismo acto, ¿por qué no admitir más, tres, cuatro, etc.? Y lo mismo respecto de los asuntos conocidos. De hecho, algún autor admite que en el mismo acto se conocen tres asuntos diversos: el objeto, el acto y el sujeto⁸³.

Tanta paradoja sin solución impulsa a concluir, si no se desea sucumbir a la perplejidad, que, en definitiva, «los actos intelectuales no son reflexivos»⁸⁴; «ningún acto creado se conoce a sí mismo»⁸⁵; «como el *esse intentionale* es distinto del *esse reale*, “intencionalizar” el acto es desrealizar el acto»⁸⁶, es decir, negar su índole.

⁸³ Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, 352-3, 272.

⁸⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, 64.

⁸⁵ *Ibid.*, 224.

⁸⁶ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, *ed. cit.*, 228.

6. ¿Reflexión de la facultad sobre sí? ¿Reflexión de la conciencia sobre sí?

a) *¿Es la facultad de la razón autoreflexiva?* Algunos autores hablan —como el mismo Tomás de Aquino— de la *reflexión en general del entendimiento sobre sí mismo*. Tal interpretación se encuentra, por ejemplo, en Allers⁸⁷, Rolland-Gosselin⁸⁸, Arnou⁸⁹, etc. En muchos pasajes del *corpus* tomista se afirma que es propio de las dos potencias espirituales del alma humana (*inteligencia y voluntad*) referirse a sí mismas y referirse una a otra. Esas expresiones generales no ofrecen problema, porque pueden significar que la razón se refiere con algunos de sus actos a otros actos suyos. Con todo, en el *corpus* del Aquinate no se suele afirmar la circularidad de los *actos* de conocer sobre sí, ni menos de los *actos* del querer sobre sí, porque si los mismos actos voluntarios son intencionales respecto del bien, declarar que sean circulares, equivaldría a negar su intencionalidad propia y la inclinación natural de la voluntad al bien, lo cual supone poner en entredicho las bases objetivas de la ética y política. Pero esta circularidad del acto de querer sobre sí también se ha afirmado recientemente, aunque en esto no nos detendremos, porque estamos en teoría del conocimiento, no en teoría de la voluntad. En el caso del conocer, es manifiesto que la inteligencia conoce sus propios actos y los objetos pensados por éstos. Pero de esto no parece coherente inferir las siguientes conclusiones: a) que los objetos se refieren a sí mismos; b) que los actos se refieren a sí mismos; c) que los hábitos adquiridos se refieren a sí mismos; d) que la inteligencia se refiere a sí misma como potencia. Este último constituiría su grado superior de “conciencia”. Examinémoslo.

c) *¿Es la conciencia reflexiva?* De suponer que la conciencia sea reflexiva, parecen surgir varios inconvenientes. Uno de ellos, que se abre el proceso al infinito, pues si se supone que hay conciencia de conciencia, ¿no habría que admitir

⁸⁷ Cfr. ALLERS, R., *El conocimiento intelectual*, Madrid, Morata, 1920, 75.

⁸⁸ Cfr. ROLLAND-GOSSELIN, M.D., «Note sur la théorie thomiste de la vérité», *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 10 (1920) 230.

⁸⁹ Cfr. ARNOU, R., «La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de Saint Thomas», *Gregorianum*, 3 (1971) 283-284.

una tercera conciencia que fuese consciente de «la conciencia de conciencia»? Si se responde que no hace falta multiplicar las conciencias porque hay una única conciencia que es consciente de sí a la par que es consciente de otros asuntos pensados, ¿no implica esto admitir que una conciencia es *doblemente* consciente, es decir, que es *dos* conciencias? Otro obstáculo que ofrece dicha hipótesis es que la conciencia sería su propio *fin* y, en consecuencia, la reflexión sobre sí debería ser *completa*. Pero, de serlo, se llegaría a un término y, por tanto, sería *finita*, incapaz de crecer más y, sobre todo, inhábil para ser elevada sobrenaturalmente. Pero ¿concuera esto con la índole del conocimiento humano, el cual es susceptible de crecimiento irrestricto merced a los hábitos adquiridos? ¿Es compatible con la elevación sobrenatural?

Estos contrasentidos impelen a advertir además, que, si la facultad reflexionara sobre sí, el yo no podría conocer su facultad de la razón. Por esto y por lo indicado, conviene concluir, en síntesis que «no es admisible la iluminación de los fantasmas si no se acepta también la iluminación de las operaciones *por* los hábitos adquiridos, y la de éstos *por ver-yo*, pues si se admite la iluminación menor hay que admitir la mayor»⁹⁰. Por lo demás, «Una cosa es que sin conciencia no podamos notar un acto, y otra identificar todo acto con la conciencia»⁹¹.

7. ¿Son los hábitos reflexivos?

«El acto se conoce antes que el hábito»⁹², afirmaba Tomás de Aquino. Si el hábito se conociera a sí a la par que a aquello de que es «principio» (los actos), ¿no se debería conocer *a la vez* que el acto? De atender —también desde un punto de vista clásico (al que asimismo se le puede dotar de añadidos)— la índole de varios hábitos cognoscitivos tenemos que atender, primero, al *abstractivo*; luego, a algunos de la «razón formal» como el *matemático* y el *lógico*; también a los de la «razón total»: el hábito *conceptual* y el *de ciencia* o *judicativo*;

⁹⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, ed. cit., 55, nota 49.

⁹¹ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, ed. cit., 283.

⁹² *De Ver.*, q. 10, a. 9, ad 5.

y asimismo, a los de la «razón práctica»: el de *eubulia* o saber deliberar, el de *synesis* o saber juzgar en común; el de *gnome* o saber juzgar *ad casum*, el de *prudencia* o saber imperar y el de *arte* o saber hacer. También habría que abordar los hábitos superiores: el de la *sindéresis*, o sea, el conocimiento, activación y gobierno de todas nuestras facultades; el de los *primeros principios*, o conocer abierto a los principios reales fundamentales; y el de *sabiduría*, o conocer abierto a la intimidad personal alcanzando a conocer a la propia persona inmersa en la totalidad de lo real⁹³. Si atendemos brevemente a los hábitos cognoscitivos, cabe preguntar qué sucede si se admite también en ellos la teoría reflexiva. Si tal hipótesis no se admite en los hábitos, habrá que dar razón de por qué éstos no son reflexivos, siendo así que la reflexión se predica de las operaciones inmanentes.

Si se atribuye a los hábitos la reflexividad, se puede preguntar en concreto a cada uno de estos hábitos qué significa que sean reflexivos. Pero, para no multiplicar las preguntas, podemos prescindir de aludir a la mayor parte de ellos, esbozando sólo alguna cuestión para los superiores: a) Si la *sindéresis* activa —conoce— a la inteligencia y a la voluntad, y se sostiene que es reflexiva, ¿se autoactiva? ¿Para qué necesitará hacerlo si —como hábito innato que es— ya es activa? ¿Acaso será ella misma una potencia? Pero de serlo, ¿cómo podrá ser un *hábito innato*, pues «hábito» —a distinción de «potencia»— denota perfección? Y si se autoconoce, ¿no se verá a sí de la misma naturaleza que a las potencias sin serlo? b) Si el *hábito de los primeros principios* conoce los primeros principios reales a la par que es reflexivo, ¿se conoce a sí mismo como un primer principio real? Pero ¿cómo lo podrá ser, si lo real es primero que su conocimiento? ¿No nos deslizaríamos hacia el idealismo? c) Si el *hábito de sabiduría* conoce los temas reales más altos a la vez que se autoconoce, ¿acaso él es un *tema* real superior, o no es más bien un *método* cognoscitivo? Si el hábito de sabiduría fuese reflexivo ¿no se tomaría a sí como *fin*, es decir, no se buscaría ser sabio por serlo, en vez de serlo por conocer los temas más altos?

⁹³ Cfr. mi trabajo: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.

Con todo, La teoría reflexiva no se suele ocupar de los *hábitos* (adquiridos e innatos). Los autores que la defienden no suelen aludir a ellos en sus escritos. ¿Por qué no se les presta atención? Como para los defensores de la «*reflexio*», lo más cognoscitivo son los *actos*, tienden a interpretar los *hábitos* cognoscitivos como menos cognoscitivos o más potenciales que tales actos. En ese sentido los hábitos estarían a medio camino (no real, sino cognoscitivo) entre la *facultad* y los *actos*. Pero si la potencia sin actualizar no conoce, y los actos son lo cognoscitivo, ¿qué puede significar *noéticamente* un hábito que ni es potencial (porque activa, perfecciona a la potencia) ni conoce como un acto? En definitiva, habría que preguntar: ¿un hábito conoce o no conoce? Si no conoce, gno-seológicamente está de más. Ahora bien, *natura nihil fecit frustra*. Pero si conoce, ¿qué conoce? Si conoce lo mismo que los actos pero menos, el hábito está de sobra, y hay que insistir en que la naturaleza (también la intelectual) nada hace en vano. En efecto, si el hábito conoce menos que el acto, o sea, más desvaidamente, a medio gas, ¿para qué sirve tener hábitos si se conoce más con los actos? De nuevo, *vana natura*. Con todo, ¿cómo compaginar esta opinión con el que los hábitos no son pasivos⁹⁴ y con que, según Tomás de Aquino, son lo último de la potencia⁹⁵, es decir, lo más perfecto?

Para el de Aquino la diversidad de los hábitos la conocemos por medio de los diversos actos, y la de éstos, por los diferentes objetos. Por su parte, por el conocimiento de los hábitos accedemos a conocer las distintas *potencias*. Ahora bien, si preguntamos acerca de la distinción jerárquica entre estos elementos noéticos, Tomás no duda en responder que las *operationes inmanentes* son superiores a sus *objetos*, porque no son —como aquéllos— intencionales, sino reales. Considera que los hábitos son *principio* de los actos⁹⁶, y que son lo último de

⁹⁴ «Las virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del intelecto, que son principios de operaciones sin pasión». *S. C. Gentes*, l. I, cap. 93, n. 3.

⁹⁵ *Cfr.* *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, a, co; *Ibid.*, d. 23, q. 2, a. 3, c, co; *De Vir.*, a. 1, ad l; *S. Theol.*, I-II, q. 56, a. 1, sc.

⁹⁶ «El hábito es principio del acto». *S. Theol.*, I, q. 79, a. 13, co; *Cfr.* también: *In I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 5; *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, co; *De Ver.*, q. 10, a. 9, rc. 7; *Ibid.*, q. 10, a. 9, co. *S. Theol.*, I, q. 93, a. 7, co; *Ibid.*, I-II, q. 49, a. 3, ad 1; *Ibid.*, I-II, q. 78, a. 2, ad 2; *In De An.*, l. II, lec. 1, n. 6.

la potencia, su perfección⁹⁷. Por lo demás, si se pregunta si las potencias son superiores a los hábitos, el de Aquino podría responder afirmativamente. Ahora si ordenamos «noéticamente» esa jerarquía, hay que sostener que los objetos se conocen por los actos y los actos u operaciones inmanentes por los hábitos adquiridos.

De manera que, por lo indicado, y a modo de sintética conclusión, cabe sostener que, en último término, «el conocimiento habitual no es reflexivo sino intuitivo. Intuir, iluminar desde arriba (desde el intelecto agente) es mucho más que una reflexión»⁹⁸. Los hábitos racionales adquiridos iluminan o manifiestan los actos racionales, cada hábito, a sus respectivos actos, pero los hábitos no se iluminan o conocen a sí mismos. Para conocer los hábitos racionales adquiridos que poseemos tenemos que acudir a un conocer superior a ellos y más íntimo: el hábito innato de la *sindéresis*. Pero éste, y los demás hábitos innatos, todavía dependen —son instrumentos suyos— del conocimiento superior humano: el conocer en acto o intelecto agente.

8. ¿Es reflexivo el intelecto agente? ¿Cabe reflexión del sujeto sobre sí?

a) *¿Es reflexivo el acto de los actos de conocer?* El *intelecto agente* es el mayor descubrimiento aristotélico en teoría del conocimiento⁹⁹, puesto que es lo más activo y elevado del conocer humano y condición de posibilidad de la activación del intelecto pasivo o razón (*tabula rasa*). En el orden noético, este descubrimiento del estagirita es equivalente al suyo de *acto* y la *potencia* en el orden ontológico. Este hallazgo ha tenido a lo largo de la historia muchas interpretaciones, la mayor parte de las cuales no se han ajustado a la mente del pensador griego. En efecto, algunos comentaristas lo han asimilado a una «potencia» o *facultad*, cuando Aristóteles habla claramen-

⁹⁷ «La virtud intelectual es cierta perfección del intelecto para conocer». *S. C. Gentes*, I, I, cap. 61, n. 6.

⁹⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV., Pamplona, Eunsa, 2004, 33, nota 17.

⁹⁹ *Cfr.* al respecto mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos* (I), Pamplona, Eunsa, 2012.

te de un *acto*. Otros lo han extrapolado en una «sustancia externa» (Dios, un ángel, etc.), cuando en el *De Anima* III, 5 se habla de la *naturaleza humana*. Otros afirmaron que es un «hábito» (adquirido o innato), cuando en el pasaje citado el término «hábito» aparece a título comparativo. Otros, en el s. XIII, y sobre todo a partir del nominalismo negaron su existencia. Desde Ockham hasta ahora la opinión que ha prevalecido (sin oposición crítica seria) es que no tenemos dos intelectos sino una sola inteligencia. Ahora bien, si la inteligencia es nativamente una potencia pasiva ¿cómo se activa?, ¿tal vez espontáneamente?, ¿por contacto con la realidad física?, ¿por la inmutación de los sentidos?, ¿acaso lo sensible puede inmutar lo inmaterial? Pero estas cuestiones, aunque interesantes, nos alejan de nuestro propósito. De manera que tanteemos si el intelecto agente puede ser reflexivo.

Las funciones que tradicionalmente se han atribuido al intelecto agente son la de *abstraer* y la de *activar* a la inteligencia en su inicio y en su crecimiento progresivo —aunque también se le ha asignado alguna otra de mayor envergadura—. Pero, aún tratándose de esas dos, si ahora se le aplica la teoría reflexiva, habría que preguntar: si el *intellectus agens* abstrae, ¿se abstrae también a sí? ¿Debe abstraerse si él no es sensible? Y si no se abstrae, ¿se conoce a sí mismo sin abstraer a la par que abstrae? De ser así, ¿alberga dos conoceres en uno? Por otro lado, si activa a la inteligencia, ¿se autoactiva? No obstante, ¿para qué activarse si nativamente es acto? ¿Para ser más acto?

b) ¿Es el sujeto reflexivo? Por otra parte, de admitir la distinción real tomista *actus essendi-essentia* y advertirla en *antropología*, tal vez se acepte que la *intimidad personal* equivale al *acto de ser* que cada quién es, mientras que a la *esencia humana* pertenecen las facultades (con sus hábitos, virtudes y actos). De acuerdo con eso, se puede emplazar —por nativamente activo— el intelecto agente a nivel personal. Pero como *persona* indica *apertura personal* a personas distintas, ¿Qué implica predicar la teoría reflexiva a ese nivel? Obviamente, que uno se conoce con «*reditio completa*». Ahora bien, ¿es la noción de «autoconciencia completa» compatible con la apertura personal? Si cada quién puede conocerse progresivamente hasta llegar a saberse de modo entero, ¿cómo surge el

conocer de la ignorancia? Además, si el giro reflexivo lo ejerce el ser humano, y al final acaba conociéndose enteramente, ¿no está de más el que Dios le pueda revelar quién es a la persona humana? La ventaja que supone la hipótesis reflexiva es que parece simplificar la cuestión del propio conocimiento, pues viene a decir que si el más interesado en conocerse a sí es uno mismo, ¿para qué complicar las cosas apelando a los demás o al ser divino? ¿Acaso no es experiencial que uno se sabe abierto a su intimidad? Sin embargo, el riesgo que subyace bajo esta opinión reside en que, pese a que uno alcance naturalmente a conocerse parcialmente, tal conocimiento no parece ser completo en solitario, a menos que cada persona humana se vea como un invento propio. Por lo demás, el conocimiento que Dios tiene de sí tampoco es reflexivo¹⁰⁰.

En otro orden de realidad humana, lo que en la filosofía moderna se denomina *yo* no equivale al *acto de ser* personal, pues conocemos bien el yo, pero no sabemos en rigor y de modo completo quien somos. Esto indica que el yo pertenece a la *esencia* humana. Ahora bien, ¿acaso el yo es reflexivo? tampoco parece, porque «el yo pensado no piensa»¹⁰¹. ¿Acaso el yo es el tema del acto de ser personal? Si lo fuera, el fin del *acto de ser* sería lo inferior a él e impersonal: la *esencia* humana. Pero ¿es esto coherente? ¿Se podría reconocer la persona en aquello suyo que no es ella?, ¿en lo que de ordinario se llama «personalidad»?

En síntesis, si se sostiene que el sujeto humano es reflexivo respecto de sí, sujeto y reflexión se identifican. Pero «si esa identificación se intenta, aparecen las siguientes preguntas ¿sobre qué versa la autorreflexión?, ¿respecto de qué es reflexión?, ¿qué es lo alcanzado por la reflexión?»¹⁰². En efecto, la reflexión versaría sobre sí, lo cual carece de sentido. Además, «el acto de ser personal no es compatible con la reflexión, pues ésta es una clausura y la persona una intimidad abierta»¹⁰³.

¹⁰⁰ «La intimidad divina no cierra sobre sí misma en términos *reflexivos*». POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, pro manuscrito, 295.

¹⁰¹ POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 173.

¹⁰² POLO, L. *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, ed. cit., 59.

¹⁰³ *Ibid.*, 61. En otro lugar añade: «si la persona fuese reflexiva quedaría aislada, se cerraría sobre sí misma». *Persona y libertad*, ed. cit., 138.

9. A modo de conclusión

Ningún acto de conocer puede ser reflexivo sobre sí porque ello equivaldría a identificar el conocer con lo conocido, es decir, a volverlos indiscernibles. De ser ello posible, en la medida en que un acto se manifestase a sí mismo no presentaría lo conocido, y en esa medida no sería conocer. El acto es la presencia, es decir, el presentar. Si fuese a la vez el presentar y lo presentado, el acto se volvería objeto conocido, y como tal, dejaría de ser acto de conocer. El acto de conocer es la presencia que presenta lo otro a fuerza de no presentarse ella a sí misma, o sea, de pasar oculta: «si la presencia no se ocultara, sería presente, objetiva; pero entonces la objetividad del mundo sería tautológica y el objeto, único (no habría pluralidad objetiva, sino sólo presencia; se conocería un sólo objeto: la presencia)»¹⁰⁴, lo cual, obviamente, no ocurre.

Si, para conocer lo conocido, un único acto de pensar tuviese que dar noticia de sí, en la medida en que la diese, no la daría de lo conocido. El ocultamiento del propio presentar juega a favor de lo presentado. El conocer no hace ostentación de sí. ¿Cabe que un acto tenga dos dimensiones noéticas: una que verse sobre sí y otra sobre un objeto conocido distinto? No, porque si el presentar se autopresentase, no se conmensuraría con el objeto presentado; de no hacerlo, no lo conocería. Si el acto de conocer tuviese dos dimensiones cognoscitivas, presentar al objeto conocido a la vez que se presenta a sí mismo, hay que preguntar lo siguiente: ¿por medio de cual de esas dos dimensiones conocemos que el acto tiene esas dos dimensiones? La respuesta sería que, obviamente, no lo sabemos por medio de la dimensión que presenta al objeto, porque se agota presentándolo; pero, ¿se pueden conocer las dos dimensiones por medio de la dimensión con la cual el acto se presenta a sí? Tampoco, porque en la medida en que se presenta a sí mismo no presenta el objeto conocido, pues ambos conocimientos son, por distintos, excluyentes. De modo que la pregunta acerca de cómo se sabe que el mismo acto tiene dos dimensiones noéticas carece de respuesta, lo cual indica que está mal formulada, es decir, que el planteamiento es erróneo.

¹⁰⁴ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, ed. cit., 129.

Tras las múltiples preguntas (susceptibles de proliferación) formuladas en este trabajo y en diversos frentes sobre *la teoría reflexiva del conocer humano*, cada quien, libremente, puede sacar las conclusiones que le parezcan pertinentes. Pero como hay que terminar, un trabajo repleto de interrogantes bien puede sintetizarse —contando con la paciencia del lector—, en dos cuestiones a fin de facilitar la tarea conclusiva: si en el hombre existe una distinción real, y ésta se mantiene en el conocimiento humano (como realidad humana que es), ¿no será que el conocer —*método*— que conoce al conocer —*tema*— es distinto de éste? Pero si no se admite dicha distinción ¿qué hemos adelantado respecto del proverbio de Empédocles según el cual lo semejante se conoce por lo semejante¹⁰⁵?

BIBLIOGRAFÍA

- ALLERS, R., *El conocimiento intelectual*, Madrid, Morata, 1920.
- ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- ARNOU, R., «La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de Saint Thomas», *Gregorianum*, 3 (1971) 273-295
- AUGUSTINUS NIPHI MEDICES PHILOSOPHI SUESSANI, *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque, In tres libros Aristotelis De Anima nuperrime acuratissima diligentia recognita: his demum omnibus, pro studiosis ad quae situ digna invenienda, Locupletissimus Index literarum serie congestus nuper additus est. Quorum diligens novissima castigatio legendi patebit*, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1559.
- BOYER, Ch., «Le sens d'un texte de Saint Thomas: *De Veritate*, 1, 9», *Gregorianum*, 5 (1924) 424-443.
- BRENTANO, F., *Psicología*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969.
- CONNEL, D., «S. Thomas on Reflection and Judgement», *Iris Theological Quarterly*, 45 (1978) 234-247.
- CHIRINOS, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- DE FINANCE, J., *Cogito cartesien et reflexion thomiste*, en *Archives de Philosophie*, XVI/2 (1946); todo este número de la revista está dedicado a publicar este trabajo de dicho autor.

¹⁰⁵ Cfr. TEOFRASTO, *De sensibus*, 10.

- DE VICENTE, J., - CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1992.
- DERISI, O.N., « en la inteligencia humana», *Sapientia*, XL (1985) 5-8.
- FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.
- FERRETTI, G., *Fenomenología e antropología personalística*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.
- FREGE, G., «Der Gedanke», *Kleine Schriften*, Hildesheim, Olms, 1967.
- HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Madrid, Trotta, 2003.
- HERNÁNDEZ GIL, A., «La reflexividad del conocimiento», *Verdad y Vida*, 43 (1985) 201-212.
- HOENEN, P., *du jugement d'apres d'Aquin*, Roma, U. Gregoriana, 1953.
- HOENEN, P., *Reality and Judgement According*, Tiblier, 1952.
- HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza, 1982.
- ISAAC, J., «Sur la connaissance de la vérité», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948) 337-350.
- Liber De Causis*, Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, A. Pattin Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 2000.
- LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984.
- MANZANO, I., «Estructura ontológico-cognoscitiva de la relación del conocer al objeto según Escoto», *Verdad y Vida*, 32 (1974) 159-195.
- MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
- MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto: una transformación del aristotelismo*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- , *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.
- , *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984.
- , *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1985.
- , “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 15 (1982) 103-132.
- , *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 2004.

- POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, pro manuscrito.
- , *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999.
- , *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009.
- , *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- PUTALLAZ, F. X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991.
- ROLLAND-GOSSELIN, M.D., «Note sur la théorie thomiste de la vérité», *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 10 (1920) 222-234
- SAINTE-MARIE, J. de, «Intentionalité et réflexivité», *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Napoles, VI (1977) 501-511.
- SCHELER, M., *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003.
- SEGURA, C., «La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, XV (1982) 271-277.
- , *La dimensión reflexiva de la verdad*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de las operaciones y objetos del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.
- , *El intelecto agente y los filósofos (I)*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- , *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- SILVESTRE DE FERRARA, In S. C. Gent., I, 59, VI, ed. Leonina, vol. XIII.
- TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones (De sensibus)* Barcelona, Anthropos, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1989.
- TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia, Corpus Thomisticum*, en <http://www.corpusthomisticum.org/>
- TORIBIO, I., «Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal», *Sapientia*, XLI (1986) 47-54.
- TORRELL, J.P., *Iniciación a Tomás de Aquino, su persona y su obra*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- WEBERT, J., «Reflexio. Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas», *Melanges Mandonnet*, I (1930) 281-325.