

---

# LA INMATERIALIDAD DEL INTELECTO HUMANO<sup>1</sup>

---

*Carlos A. Casanova*  
*International Academy of Philosophy*  
*Pontificia Universidad Católica de Chile\**

Este artículo recoge una serie de argumentos con los que se demuestra que el intelecto humano como potencia del alma humana es incorpóreo. Los razonamientos se enmarcan en un contexto aristotélico, en el que se evitan los problemas tanto del dualismo como del materialismo.

*Palabras Claves: Intelecto, incorpóreo, verdad, intelección, principio de no contradicción, memoria intelectual, libre arbitrio.*



---

## THE IMMATERIALITY OF HUMAN INTELLECT

---

This paper presents a series of arguments to prove that the human intellect, as a power of the human soul, is incorporeal. Its framework is Aristotelian and so the reasoning avoids the problems inherent to dualism and materialism.

*Key Words: Intellect, incorporeal, truth, understanding, principle of non-contradiction, intellectual memory, free will.*

---

<sup>1</sup> Una versión previa de este artículo fue leída por Eduardo Piaccenza, en mi representación, en el *Congreso Venezolano de Filosofía* del año 2006, que tuvo lugar en Ciudad Guayana, Santiago, Chile. Correo electrónico: ccasanova@uc.cl

EL TEMA QUE VOY A CONSIDERAR EN ESTE ARTÍCULO probablemente requeriría preparar el terreno mostrando tanto que la concepción aristotélica de la unión del alma y el cuerpo excluye el dualismo (a pesar de que defiende la incorporeidad del intelecto), como las insuficiencias teóricas y prácticas a que conducen las hipótesis materialistas o dualistas. No creo que sería necesario, en cambio, en esta era del positivismo y el pragmatismo, responder a las hipótesis idealistas, aun cuando éstas son en realidad mucho más difíciles de refutar.

Sobre la exclusión del dualismo en la concepción aristotélica, permítaseme simplemente citar un texto de A. C. Crombie, que zanja la cuestión admirablemente:

*Fue en la cuestión de la interacción entre el cuerpo y la mente, entre la sustancia extensa absolutamente distinta y la sustancia pensante, donde el sistema cartesiano sacó a la luz el problema más insoluble para la filosofía mecanicista, y uno de los problemas que más profundamente ha afectado a toda la filosofía de la naturaleza desarrollada por los científicos, especialmente por los fisiólogos, desde el siglo XVII. Para la filosofía aristotélica no había, hablando estrictamente, ningún problema del cuerpo y la mente, porque el alma, el animus de los escolásticos, que incluía a la mente [...], era la "forma" del ser humano, y determinaba la naturaleza de la unidad sicofísica de la misma manera que la forma de un cuerpo inanimado determinaba su naturaleza. El problema surgió con la concepción mecanicista del cuerpo<sup>2</sup>.*

Sobre las insuficiencias teóricas y prácticas de los dualistas haremos unas breves alusiones al final de este escrito. Las limitaciones propias de este modo de expresión académica nos obligarán, en cambio, a abstenernos aquí de mostrar las contradicciones palmarias o callejones sin salida a que llegan autores tales como John Searle, Daniel Dennett, Steven Pinker, David Chalmers, Roger Penrose y otros. En una presentación aislada es mejor

<sup>2</sup> CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, Vol. II, p. 275. Un texto escolástico sumamente claro puede consultarse en: TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*, Marietti, Turín, 1959, n. 234. (Citado por MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La inmortalidad del alma humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 2008, pp. 112-113).

centrarse en argumentos constructivos, aunque la refutación sea también necesaria, sobre todo por razones retóricas. Pido a los lectores, entonces, que consideren seriamente los argumentos que me dispongo a dar, aun si parecen contrarios a la autoridad de tan ilustres nombres.

Hoy en día está de moda la «inteligencia artificial». Sin embargo, no pocos autores han señalado que hablar de «inteligencia» cuando el tema son computadoras es un sinsentido. Cualquier personificación de un sistema experto incurre en la «falacia del homúnculo». Una computadora no puede producir sino efectos físicos, tales como impulsos eléctricos o electrónicos en un cierto orden. Esos impulsos no tienen ningún *significado* si no hay una mente que se los atribuya. Para personificar la computadora, por tanto, hace falta incluir dentro de ella un pequeño hombre que dote de significado a los entes físicos. He allí el fundamento para una pregunta esencial: ¿qué es necesario para «dotar de significado a una realidad física»? Un poco de reflexión nos muestra que el necesario prerequisite para que dotemos de significado una realidad física y la convirtamos en un símbolo lingüístico es ser capaces de captar el *qué es* de las cosas. Éste va a ser nuestro principal punto de partida en la determinación de la inmaterialidad del intelecto en acto y de la potencia de la que emana.

## 1. El argumento de la reflexividad

Captar el *qué es* de algo supone captarlo como *ser*. Esto, a su vez, supone captarlo como *otro*, distinto de mí<sup>3</sup>. Y ello implica que cuando se conoce al otro se conoce a uno mismo simultáneamente. Es esta reflexividad plena lo más característico de la captación intelectual<sup>4</sup>. Y es lo que escapa a todos los argumentos que niegan el poder de la experiencia para darnos a conocer *lo que* son las cosas, desde Descartes hasta Kant.

Étienne Gilson ya señaló de modo suficiente que en Descartes las ideas toman el lugar del ser como *lo conocido*. Aquéllas pasan a ser el *objeto* de nuestra consideración, y se interponen como una pantalla entre nosotros y el mundo. A esta sustitución cartesiana del *objeto* del conocimiento, la crítica kantiana a la noción de verdad añade el implícito rechazo de la reflexividad de la inteligencia. La «adecuación entre el intelecto y el objeto» no es *verdad* si nosotros no conocemos dicha adecuación. Pero ese conocimiento es imposible si

<sup>3</sup> Edmund Husserl aceptaba esto sólo de los otros («sujetos trascendentales»), pero, como bien observó Edith Stein, no hay razón alguna para aceptar la alteridad de los otros sujetos si no hay razón para aceptar la alteridad del ser sensible en general. En efecto, los otros sujetos se nos dan en sus manifestaciones sensibles. (Cfr. *Potenz und Akt. Studien zu iener Philosophie des Seins*, ASW 18, 1998, p. 256. Citado por TERUEL, Pedro Jesús, «Edith Stein y el problema de la *Konstitution*», pp. 91-92. En: *Diálogo filosófico* 58 (2004), pp. 79-96).

<sup>4</sup> Los niños recién nacidos, y aun en el seno de la madre, tienen ya cierto poder de percepción, pero no intelectual. En tal etapa de desarrollo, los humanos percibimos otros seres e incluso podemos ser guiados por ciertas tendencias naturales (a reconocer rostros, por ejemplo), pero no percibimos plenamente la alteridad, que siempre presupone reflexión, al menos reflexión concomitante.

entendemos por *objeto* algo que está en las cosas y no en el intelecto, porque, según Kant, lo que conocemos es sólo lo que está en el intelecto<sup>5</sup>.

Alejandro Llano nos sugirió la respuesta al antedicho problema hace muchos años. Intentaremos presentarla, sin que puedan atribuirse a Llano los posibles defectos de nuestro razonamiento. Como los principios no se pueden probar, no intentaremos demostrar que conocer alguna verdad sea posible, sino mostrar cómo es posible. *Lo que* nosotros conocemos son las cosas mismas, aunque *aquello por lo que* conocemos sean entes de razón, tales como los conceptos y los juicios<sup>6</sup>. Hay, pues, un espacio metafísico más allá de las concepciones de nuestro intelecto. En ese espacio, se da un contacto entre las cosas y el intelecto<sup>7</sup>.

Podemos comparar tal contacto con lo que ocurre en la cera: así como las cosas dejan en ella un trazo de sí mismas, también dejan tal trazo en el intelecto. Las semejanzas de las cosas en el intelecto no son figuras, sino que pueden ser conceptos o juicios. Mas ocurre que cuando formamos un juicio de una cosa que no vemos estamos obviamente expuestos al error. El único modo de constatar si hemos errado o no al juzgar es volver a la experiencia. En ella, volvemos al contacto con las cosas. Pero en tal contacto nuestro intelecto no es como una cera que reciba una impresión de las cosas y agote su relación con las

<sup>5</sup> Cfr. KANT, I., *Critique of Pure Reason*, Macmillan and Co. (Toronto) y St. Martin Press (Nueva York), 1965, pp. 220 (Second Part, First Division, Book II, Chapter 2, Second Analogy of Experience) y 530 (Second Part, Second Division, Book II, Chapter 3, Section 7).

<sup>6</sup> Alejandro Serani percibe este problema cuando dice que lo que conocemos es las cosas, no «representaciones de las cosas». Cfr. *El Viviente Humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 45.

<sup>7</sup> Por cierto que este contacto supone que la percepción sensorial no es un «intermediario» entre el intelecto y las cosas, sino sólo un instrumento necesario al intelecto para establecer su contacto inmaterial con las cosas. Como diría Zubiri, nuestros sentidos son inteligentes y nuestra inteligencia es sentiente. De nuevo Gilson fue quien me despertó de todas las absurdas construcciones neo-escolásticas acerca de la percepción, que establecen intermediarios entre el intelecto y las cosas hasta el punto de sustituir el *objeto* de nuestro conocimiento intelectual: éste sería el fantasma (entendido como un *constructo* de la imaginación) en lugar de las cosas. Josef Seifert, en su artículo «The Significance of Husserl's *Logical Investigations* for Realist Phenomenology and a Critique of Several 'Husserlian' Theses on Phenomenology», pp. 164 y 168 (en: *Seminarios de Filosofía* –Instituto de Filosofía, PUC– Vols. 17-18 –2004-2005–, pp. 133-190), sostiene de modo parecido que hay un contacto espiritual entre cognoscente y conocido. Muchos lectores modernos encontrarán difícil pensar en un contacto con el mundo que no pueda reducirse a la intermediación de los procesos fisiológicos que tienen lugar cuando sentimos. Para estos lectores, traigo aquí una consideración de interés: aun Popper aceptó que, aunque la comprensión del concepto de infinito está acompañada de un fenómeno cerebral, es claro que esa comprensión no puede reducirse a ese fenómeno (Cfr. POPPER, Karl y ECCLES, John, *The Self and Its Brain*, Springer International, Nueva York, 1977, p. 550). No veo por qué no pueda aceptarse en cuanto a la captación de la forma en lo sensible algo semejante a lo que ocurre en la consideración de la forma abstracta. En este punto quizá sea interesante un fenómeno señalado por Eccles: una estimulación cortical puede modificar la percepción de una leve estimulación cutánea si se realiza dentro de los siguientes 0.2-0.6 segundos, lo cual significa que la actividad neuronal necesaria para la percepción del estímulo cutáneo toma ese tiempo para formarse. Pero si se dan dos estimulaciones cutáneas sucesivas y luego la estimulación cortical, el sujeto percibe la segunda cutánea un tanto distorsionada, pero percibe las tres (cutáneas y cortical) y en la exacta secuencia temporal. Esto significa que hay una «antedatación» del segundo estímulo cutáneo con respecto a la actividad neuronal necesaria para percibirlo. (Cfr. *op. cit.*, pp. 258-259, 362 y 364). Eccles muestra otros fenómenos en los que el tiempo de las experiencias conscientes no coincide con el de la «maquinaria neuronal»: «la ralentización del tiempo experimentado en las emergencias agudas»; y la comprensión del discurso. (Cfr. *op. cit.*, pp. 362 y 530-531).

mismas en recibir esa impronta y tomar su forma en negativo. Cuando nuestro intelecto entra en contacto con la cosa y compara con ella el juicio que ha formulado previamente, su realidad no es agotada en recibir una nueva impronta. El intelecto puede «envolver» su relación con la cosa y comparar el juicio con ella. Una y la misma potencia tiene que recibir la forma conocida y juzgar *al mismo tiempo* sobre la conformidad, de modo semejante a como una y la misma potencia tiene que percibir al mismo tiempo la imagen visual y su olor para saber que ambas sensaciones emanan de la misma cosa<sup>8</sup>. Esto es posible porque el intelecto es reflexivo. Es decir, porque puede volver sobre su acto al mismo tiempo que lo realiza. Puede «conocer» y «conocer que conoce» en un solo acto. Esto, a su vez, tiene como requisito la total simplicidad. Las cosas materiales son extensas y tienen partes fuera de partes. Por ello no pueden ser reflexivas: la parte que recibe una acción no puede ser consciente al mismo tiempo de que la recibe. La cera, por ejemplo, se limita a tomar la forma del sello. No puede simultáneamente la parte que recibe el sello envolver esa relación, aunque una parte distinta pudiera hacerlo. En tal caso, la segunda parte envolvería al sello y a la primera parte, pero no recibiría al mismo tiempo la impronta. El sentido común que descubrió Aristóteles goza de cierta reflexividad, pero no completa. El animal –que tiene sentido común– no enteramente sabe que sabe: por ello no es del todo dueño de sus actos, aunque hasta cierto punto los dirija conforme a un instinto, no conforme a un juicio sobre lo bueno. El animal no posee *arte o téchne*. Sólo una realidad simple puede ser enteramente reflexiva. Ella puede, además, recibir la forma del sello sin tomar materialmente esa forma. Pero esto corresponde al siguiente argumento.

## 2. El argumento de la presencia inmaterial de las formas sensibles en la potencia intelectual

La conciencia animal se aproxima a veces de un modo desconcertante a la reflexividad propia del intelecto humano. Pero en ella la reflexión nunca es completa y, por esta causa, no hay propiamente hablando en los animales una «vida teórica». Aun los más avezados chimpancés, esos que recibieron crianza en el ambiente simbólico del laboratorio de los doctores Rumbaugh, Savage-Rumbaugh y Sevcik, son incapaces de considerar la naturaleza de las cosas en sí misma, sin un interés pragmático. Un claro e indisputable signo de este límite es que los chimpancés no poseen ciencia matemática. No conocen los otros seres en cuanto seres y absolutamente *otros*.

En los conceptos que constituyen el horizonte de la matemática y que son términos de sus principios, tenemos los más claros casos de la característica distintiva del conocer humano. La noción de circunferencia, por ejemplo, la abstraemos de lo sensible. Pero no es una simple «imagen vaga» de las muchas circunferencias que hayamos visto en nuestra vida. La definición que la geometría puede dar por reflexión sobre ese concepto es absolutamente precisa y puede ser la base para demostraciones rigurosas y universales.

<sup>8</sup> Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 184d-186a; ARISTÓTELES, *De Anima* III 2, 426b9-427a17. Debo la referencia explícita al ejemplo del sentido común y a estos textos a mi hermano, Carlos Julio.

Nuestro concepto no tiene nada de vago o difuso, aunque a veces sea vaga y difusa nuestra reflexión sobre él, como de modo artístico se mostró en el *Menón*<sup>9</sup>.

Cuando nuestro intelecto agente abstrae la formalidad de la circunferencia, nuestro intelecto posible la recibe despojada de materia concreta. Así, la figura que existe de un modo imperfecto en cualquier cosa concreta que podamos llamar «circular», existe en nuestra alma de un modo perfecto. Sólo en esta última la circunferencia tiene dos dimensiones y es una curva cerrada cuyos puntos todos son equidistantes de otro, llamado centro. La figura que existe en una sustancia plástica, gris, rugosa, es concebida como una mera línea en una extensión sin más determinaciones cualitativas que la figura y el tamaño. La forma que constituye un aspecto de la inteligibilidad potencial de una cosa concreta se convierte en un predicado de cualquier cosa que posea un aspecto inteligible de la misma especie e, incluso, en el modelo con el que nuestras manos pueden elaborar nuevos individuos de esa especie.

Este razonamiento se puede extender *mutatis mutandis* a cualquier concepción intelectual, matemática o no. Si podemos predicar un concepto de muchos individuos es porque, en la experiencia referida a algunos de esos individuos, captamos lo esencial y lo abstraemos de lo que corresponde a la materialidad concreta de cada uno de ellos<sup>10</sup>. Es por esto que la explicación que hace John Stuart Mill acerca del origen del principio de no contradicción es errónea, como señaló Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas*: no se trata de una «generalización» a partir de «hechos» al modo de una inducción empirista por la que nos quedaríamos con una «imagen vaga»<sup>11</sup>, sino que se trata de la intelección

<sup>9</sup> Cfr: 80-86.

<sup>10</sup> Como es obvio, en esta obra no aceptamos el nominalismo, ni en matemática ni en ninguna otra área. Quizá valga la pena traer brevemente algunos argumentos que consideramos definitivos: si bien las voces de las palabras son convencionales o institucionales, los significados no lo son, como es fácil colegir del hecho de que es posible la traducción. Es verdad que la traducción no es fácil casi nunca y sólo raramente puede ser perfecta. Pero este hecho puede explicarse por medio de observaciones semejantes a aquella de Aristóteles según la cual los conceptos son infinitos mientras las palabras son finitas, razón por la cual es imposible evitar la equivocidad. Las diversas tradiciones incluyen diversos significados –más o menos cercanos– bajo la misma voz. También ocurre que algunas realidades son inaccesibles a algunas tradiciones y no a otras. Piénsese en las especies animales americanas, desconocidas por los europeos del siglo XVI. Este tipo de explicaciones de la dificultad de la traducción es, sin duda, mucho más plausible que una concepción nominalista. Por otra parte, un «signo» como la palabra, tiene que ser «leído» en un acto de comprensión. El entender en acto es tal acto de comprensión, que se identifica con la intelección en acto del concepto. Pero si éste fuera un «signo», se requeriría un segundo acto de comprensión, e iríamos al infinito, como bien señaló John O'Callaghan en su obra *Thomist Realism and the Linguistic Turn* (University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2003). En este punto mi obra *Racionalidad y justicia. Encrucijadas políticas y culturales* –ULA-UCAB, Caracas-Mérida, 2004– contiene un error, pues llama al concepto «signo natural». Además, una «convención» o un «acto» o «resultado institucional» no sería posible sin intelecciones previas, que consisten, precisamente en la consideración actual de conceptos. En el apéndice sobre Popper refutaremos alguna de las objeciones fundamentales de los humeanos. Pero un tratamiento sistemático de este tema sólo podría darse en una filosofía de la ciencia natural y en una filosofía de la matemática, que no corresponde hacer ahora.

<sup>11</sup> Cfr. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas* (Revista de Occidente, Madrid, 1976), «Prolegómenos a la lógica pura», capítulo V, § 25. (cit., pp. 87 y ss). En el capítulo 2 de la Investigación Segunda de las «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», §10, Husserl apunta este problema central del empirismo de la tradición lockeana: «[...] falta por completo en Locke la distinción entre representación en el sentido de representación intuitiva (fenómeno, 'imagen' que tenemos en la fantasía) y la representación en el sentido de representación significativa» (*ibidem*, p. 312). Pero la explicación de Husserl acerca de la naturaleza de nuestras «especies inteligibles»

de la formalidad o actualidad del ente y de lo otro (o el no ente), de las cuales se sigue con necesidad el principio. El problema de Mill es que no acepta que haya inteligibles reales ni que los podamos captar los seres humanos. Por ello tiene que decir: «puede bien ser posible o no que [el principio] fuera alterado por la experiencia, pero la condición de nuestra existencia nos niega la experiencia que sería necesaria para alterarlo»<sup>12</sup>. Sobre esta opinión, que no puede refutarse por violar el primer principio de cualquier demostración, hablaremos más abajo.

La forma de las cosas sensibles existe en ellas en materia concreta, pero es recibida sin materia concreta en nuestra inteligencia, en el acto mismo de «concebir» y «entender» o «juzgar». Ahora bien, lo que se recibe se recibe según el modo del recipiente. Entonces, el intelecto posible ha de ser incorpóreo, igual que su acto. El intelecto agente, causa de la inmaterialización de la forma, con más razón ha de ser incorpóreo<sup>13</sup>.

Es verdad, sin embargo, que nuestros conceptos no están despojados de toda materia, sino que los conceptos de realidades físicas poseen materia sensible, aunque general; y los conceptos de realidades matemáticas poseen materia inteligible. Así, por ejemplo, la «nariz chata» no podemos entenderla sin pensar en un determinado tipo de materia, la nariz, que tiene un cartílago y piel, etc. En cambio, «cóncavo» también tiene un cierto sujeto (parecido a la *res extensa* de Descartes), pero no un sujeto que tenga una naturaleza

---

o conceptos tampoco es satisfactoria. En efecto, como buen matemático transformado en lógico, postula que hay un «correlato de la validez de un juicio», pero no una formalidad real que haga a un juicio verdadero, no sólo «válido». Y postula también que la «verdad» depende de aquel correlato. Es decir, corta la dimensión metafísica del juzgar, que se aplica a la inteligibilidad de las cosas reales y concretas, y se queda sólo con las relaciones de validez que se pueden dar en las conexiones entre las entidades intencionales. Por ello puede decir que las especies, tal como existen en muchas mentes, significan una sola e idéntica cosa aunque se multipliquen numéricamente, *del mismo modo que "la especie rojo" y "las rayas que existen en este papel [...] 'tienen' todas ese mismo rojo"* (Cfr., sobre todo esto, capítulo 4 de la Investigación Primera de las «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», §31, p. 288). Hay aquí un error capital, que pre-anuncia el famoso giro idealista de Husserl: en realidad, las rayas reales son inteligibles sólo en potencia, no existe en ellas el «universal» rojo en acto, sino formalidades reales de lo sensible (sobre este punto, cfr. *Summa contra Gentes*, *ibidem*, nn. 9-10), y los conceptos en las diversas mentes humanas son individuos de la especie separada (es decir, abstraída a partir de los individuos rojos), que es el significado de «rojo» (lo cual fue observado por santo Tomás en su polémica con quienes sostenían la unidad del intelecto posible, y explicado metafísicamente: cfr. *Summa Contra Gentes*, libro II, capítulo 75; y también en el *De Ente et Essentia*). Por ello, la relación del rojo de las rayas y la relación del concepto con la «cosa» significada no es la misma. —A menos que se considere que cuando uso la palabra «rojo» su significado procede de una unión de ella con una suerte de idea separada al estilo fregeano (semejante al platónico, aunque no igual, pues Platón admitía que en nuestras almas había conceptos, semejanzas inteligibles de las formas separadas, como es fácil ver en *Fedón*, 100), o se ofrezca una solución semejante. Mas Husserl explícitamente excluye en el texto citado la existencia de la cosa significada en un cielo platónico o en la Mente de Dios, y por aceptar la noción humeana de experiencia implícitamente niega que haya esencias inteligibles en lo sensible o que las podamos conocer los hombres. En realidad, me parece que su solución al problema se asemeja más a la de Averroes que a la de Platón, aunque el averroismo husserliano sea idealista: lo significado, «el correlato de la validez de un juicio», se hallaría en el sujeto que trasciende a todos los sujetos empíricos.

<sup>12</sup> STUART MILL, John, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, p. 491. Citada por Husserl de esta manera incompleta en *loc. cit.* (1976), Prolegómenos, capítulo 5, § 25, p. 89.

<sup>13</sup> Puede verse un esbozo de este argumento en John Eccles. Cfr. *The Self and Its Brain*, *op. cit.*, p. 376. Antonio Millán Puelles expresamente sostiene este modo aristotélico de comprender la intelección humana: hay en lo sensible esencias inteligibles que los sentidos no perciben, que para hacerse inteligibles en acto han de ser «abstraídas» de los individuos sujetos al conocimiento sensorial. Cfr. *La inmortalidad del alma humana*, *op. cit.*, p. 164.

determinada. Estas «materialidades» se dan en nuestros conceptos porque, hablando con mayor precisión de la que hemos empleado, lo que captamos intelectualmente de modo inmediato y directo (no reflexivo) es la esencia de lo sensible, que incluye materia. Pero, precisamente, cuando captamos lo esencial, dejamos de lado la concreción de la materia real, y dejamos también de lado la potencialidad propia de la materia prima. De este modo, la esencia de lo sensible cae en nuestro intelecto de un modo más actual, en un sentido al menos, del que tiene en su existencia natural. Cae, además, como una noción simple que tiene que encarnarse en alguna imagen cualquiera de nuestra fantasía, pero que puede encarnarse en cualquiera que corresponda a la especie. Sin embargo, es realmente la esencia de lo sensible lo que cae en nuestro intelecto, aunque lo haga según un modo nuevo de ser. Por esta razón es preciso aclarar que la forma sensible es tan imperfecta que no puede existir sino con una pluralidad de partes extensas. Ello implica que dicha forma necesita de la materia prima para ser, aunque ella misma sea actual respecto de la materia e inteligible en potencia. Su misma inteligibilidad puede ser actualizada por la virtud de una inteligencia actual. La materialidad general y la materialidad inteligible corresponden a la forma corpórea que ha sido actualizada en su inteligibilidad pero cuyo ser en la naturaleza requiere de materia concreta. Entonces, el hecho de que entendamos la esencia o la forma de lo sensible con materia general o inteligible no implica que nuestro intelecto posea materia en su existencia natural (pues nada posee tales materias, general o inteligible, en su existencia natural: o se posee materia concreta o no se posee materia), sino sólo que el ser de la forma corpórea está esencialmente ligado a una cierta materialidad, que puede entenderse como reducida a un «tipo» porque participa del acto de la forma, y en cuanto la dicha forma se hace inteligible en acto<sup>14</sup>.

Para remarcar más la conclusión de la inmaterialidad del intelecto a partir de la inmaterialidad de la forma entendida, pensemos en un ejemplo muy claro. En una demostración geométrica solemos usar figuras visibles, que dibujamos en el papel, como triángulos. Pero, desde luego, la demostración no se refiere a esos triángulos sensibles y concretos, sino a todo triángulo. Necesitamos las imágenes concretas, pero sabemos que el razonamiento se refiere a otras realidades<sup>15</sup>. Los conceptos que entran en el raciocinio son inmateriales y, por ello, predicables de cualquier individuo en que se realice –de modo más o menos perfecto– la esencia en que consiste el concepto. ¿Dónde existen esos conceptos? ¿En qué lugar están «depositados»? Ellos existen sólo en el intelecto. Pero no pueden encontrarse en ningún «lugar» físico, porque son inmateriales. No pueden relacionarse con ningún cuerpo como con un continente. El «lugar de las especies» o conceptos ha de ser, por tanto, inmaterial.

Por otra parte, cuando una cosa material recibe una forma de modo perfecto se convierte en lo que es esa forma. Las materias del óvulo y el espermatozoide se transforman en un nuevo animal en el momento de la concepción, y desde entonces *reciben* una nueva

<sup>14</sup> Debo haber comprendido este punto mejor al *De Ente et Essentia* de Santo Tomás, en el capítulo III de la Edición Leonina, y a una discusión del mismo con el profesor Rafael Tomás Caldera.

<sup>15</sup> Para entender bien este punto, recomiendo al lector que relea cuidadosamente el libro VII de la *República*.

especie animal porque pasan a *ser* esa especie. En nuestro intelecto existen las formas de todas las cosas sensibles y, sin embargo, nuestro intelecto no se convierte en ninguna de ellas. Empédocles se equivocaba cuando escribía que con lo caliente conocemos lo caliente y con lo frío lo frío. Nuestro intelecto no recibe las formas de modo material<sup>16</sup>, y puede recibir las formas de todo lo sensible, precisamente porque su naturaleza es distinta a la de todas las cosas corpóreas. Como diría Aristóteles, si podemos conocer todos los colores

<sup>16</sup> Nuestro intelecto recibe las formas, como diría Santo Tomás de Aquino, de modo «intencional». Cfr. *In Aristotelis Libros De Anima Expositio* II, lección 24, nn. 551-553; y III, lecciones 7-8, Marietti, Turin-Roma, 1948. Quizá sea éste el lugar adecuado para hacer una observación que conecte estas reflexiones con la tradición fenomenológica. Paul Natorp y Edmund Husserl sostuvieron por años una controversia íntimamente ligada a lo que aquí se dice. El primero, con razón, señalaba que en la experiencia cognoscitiva (en la percepción sonora, por ejemplo) no hay una conciencia del sonido y otra de la escucha, sino que «el sonido resuena en mis oídos» y «yo oigo el sonido», no son dos hechos sino un solo hecho expresado sin embargo de dos maneras diferentes» (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br., 1888, p. 5). El segundo, suponiendo la tradición cartesiana en que ambos se inscribían, respondía que «es cierto que el oír no puede separarse del oír el sonido, como si continuase siendo algo sin el sonido. Pero con esto no se ha dicho que no deban distinguirse dos cosas: el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de la percepción)» (*Investigaciones Lógicas -op. cit.-*, p. 500. Investigación Quinta, capítulo 2, § 14). En la mente de Husserl, la sensación sería una «vivencia», mientras el sonido sería un objeto intencional, aunque ambos sean diferentes objetos de conciencia (cfr. *ibidem*, pp. 502-504). Ante esto Natorp señaló que, según Husserl, la subjetividad es, a todas luces, una segunda objetividad del mismo tipo que la habitualmente mentada y coordinada con ella (*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tubinga: Mohr-Siebeck, 1912, p. 281). Ya antes había dicho el mismo Natorp, tal como lo cita Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, que no podemos tener una representación del yo, porque «toda representación que nos hiciésemos del yo convertiría a éste en un objeto. Pero cuando lo pensamos como objeto hemos dejado de pensarlo como yo» (*loc. cit.*, capítulo I, § 8, p. 485, que cita la *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*). A lo cual, finalmente, respondería Husserl que si no puede haber una reflexión sobre el conocimiento, entonces toda psicología es una creación arbitraria y sin base (cfr., con palabras diferentes, *Gesammelte Werke -Husserliana*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994-, *Briefwechsel* V, p. 110. Tuve noticia de esta controversia gracias al análisis de José Ruiz Fernández, y de él tomé parte de las citas de Natorp. Cfr. «Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp», en especial pp. 212, 213, 214, 218 y 221-222. Publicado en *Investigaciones fenomenológicas* 5 (2007), pp. 209-223). Esta controversia, en la que ambos, Natorp y Husserl, identifican indebidamente la «existencia para mí» del objeto con «mi conciencia de él» (*Investigaciones lógicas -op. cit.-*, p. 500), nos permite traer a la memoria del lector que, según Aristóteles, el cognoscente y lo conocido en acto en cierto modo se identifican y pueden ser distinguidos según la razón, de manera semejante a como decía Natorp. Pero lo conocido no es un «fenómeno», sino las cosas mismas. La forma de la cosa presente en el que conoce de un modo inmaterial es la forma del cognoscente. Sin embargo, en el caso del intelecto, a diferencia del caso de los sentidos, el acto del cognoscente no se agota en la recepción inmaterial de la forma. Los sentidos externos y el sentido común o los sentidos «perceptivos» son distintos de los «tesoros sensoriales», lo cual no ocurre en el caso del intelecto, como bien vio Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentiles* (cfr. Libro II, capítulo 74, n. 10). Por ello, el intelecto, al tiempo que atesora esa forma mediante la constitución del concepto, puede envolverla y hacer una reflexión concomitante. Más tarde puede hacer una reflexión aparte, y darse cuenta de que en sí mismo se atesoran o se pueden atesorar las formalidades «de todas las cosas», lo cual apunta a su incorporeidad, como estamos viendo. Mas todo esto es posible porque lo conocido no es un «objeto» diferente del «sujeto», al estilo cartesiano, sino un ser, un individuo que posee la formalidad más radical de modo análogo a como también la posee el cognoscente. En la metafísica clásica, a diferencia de la cartesiana, no hay una oposición radical entre «sujeto» y «objeto». Edith Stein, por volver a usar en su sentido tradicional (no en el sentido heideggeriano) la noción de «ente», podría haber superado esta oposición sujeto-objeto. Sin embargo, no parece haber conocido que en la reflexión concomitante lo conocido y el acto del cognoscente es la misma cosa, aunque con diferente razón. Tampoco parece haber conocido que el conocimiento intelectual no se da en el tiempo, propiamente hablando, pues, como decía Aristóteles, es lo mismo conocer y haber conocido: no hay un «acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia», no hay un proceso continuo, sino un salto instantáneo. Sobre las doctrinas de Stein, cfr. «Knowledge, Truth, Being», pp. 66, 68 y 69. En: *Knowledge and Faith*, ICS Publications, Washington, 2000, pp. 65-73.

por la pupila es porque la pupila es incolora; si podemos conocer todos los cuerpos con el intelecto, es porque éste es incorpóreo.

El modo inmaterial de ser de las formas en el intelecto es además la causa por la que con una sola forma, ciencia o disciplina conocemos los contrarios. El conocimiento de la salud es también el conocimiento de la enfermedad; el de la luz es también de lo oscuro; el de la justicia, de la injusticia, etc. Cuando las formas existen materialmente, un opuesto excluye al otro en la misma medida en que se da el primer opuesto. Por otra parte, mientras la excelencia de un objeto sensible (como la poderosa luminosidad del sol) puede deshacer la armonía en que se basan los órganos de los sentidos, la consideración de un inteligible muy excelente nunca puede privarnos del intelecto, sino que –más bien– ayuda a hacer más fina nuestra capacidad de comprender<sup>17</sup>.

Quizá convenga añadir dos palabras para explicar por qué los párrafos anteriores no son susceptibles de ser acusados de «psicologismo» por un representante de la tradición fenomenológica. Este cargo entrañaría que se da en ellos una confusión entre lo conocido y los entes de razón por los que conocemos, y que se atribuye a un acto del sujeto una necesidad que se da en lo conocido, o a los seres reales una contingencia que se da en el acto de conocimiento<sup>18</sup>. Nada de esto es el caso. En primer lugar, precisamente en los párrafos anteriores se distingue muy bien *lo conocido* de *aquello por lo que se conoce*. Lo primero es el ser y la formalidad real, lo segundo es el concepto. En segundo lugar, no se atribuye al sujeto la necesidad de lo conocido. Se dice, de hecho, que en lo conocido puede haber conexiones necesarias que, sin embargo, dependen de una condición. Por ejemplo: es necesario que un triángulo sea una figura geométrica, pero si no hubiera cantidad dimensiva no habría figura geométrica alguna ni, por tanto, triángulo alguno. En cambio, el ojo del alma que recibe una forma real, pero la recibe sin condiciones particularizantes, se revela como algo incorpóreo que, por tanto, tiene una necesidad mayor que lo conocido. Una vez que llega a existir por un acontecimiento contingente, es absolutamente necesario, aunque sea con necesidad *ab alio*. En tercer lugar, el hecho de que la formulación por parte del hombre de verdades necesarias como las de las matemáticas (necesarias en el sentido indicado) sea un acontecimiento contingente, no afecta para nada la necesidad intrínseca de *lo que se significa* en esos juicios.

<sup>17</sup> Por supuesto todas estas observaciones están tomadas tanto de Aristóteles (*cf.* *De Anima* III 4) como de su discípulo Tomás de Aquino (*cf.* *Summa contra Gentes*. Libro II, capítulos 49-51). Ellos dan otros muchos argumentos, pero ahora no hace falta recogerlos todos. Popper da un argumento semejante: nuestra mente puede hacer demostraciones relativas al concepto de «infinito», como la euclidiana acerca de los números primos. Pero el infinito no puede existir en acto en la materia, como es obvio. Así que aunque la comprensión del infinito esté probablemente acompañada de un proceso cerebral, es claro que ella trasciende al cerebro: *cf.* POPPER, Karl y ECCLES, John, *The Self and Its Brain*, *op. cit.*, pp. 549-550. Lo mismo podría decirse de los universales, que podrían incluir infinitos individuos.

<sup>18</sup> *Cf.* SEIFERT, Josef, «The Significance of Husserl's *Logical Investigations* for Realist Phenomenology and a Critique of Several 'Husserlian' Theses on Phenomenology», *op. cit.*, pp. 170-175.

### 3. El argumento tomado de la esencia misma del *ver* y *juzgar* intelectual

Nuestro conocer el principio de no contradicción incluye el conocer que no depende de las «conexiones cerebrales». Si alguien dijera que un cambio evolutivo en nuestro cerebro podría producir una especie para la que dicho principio podría quedar «superado», sabemos que ese alguien comete un enorme error. Que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto es una verdad absolutamente necesaria, aunque no lo sea el modo humano de formularla o incluso de llegar a conocerla. Si una especie no conociera este principio sería simplemente porque estaría desprovista de todo entender. Y si no lo presupusiera en su actuar sería porque estaría desprovista de todo conocer y sería completamente pasiva: no *actuaría*. Aun si nuestro cerebro fuera destruido del todo, el principio seguiría siendo válido. Y si nuestro cerebro funcionara suficientemente para que pudiéramos entender algo<sup>19</sup>, en esa intelección se supondría el principio<sup>20</sup>.

No hay un secreto algoritmo material del que dependa nuestro *ver* el principio y *juzgarlo* como verdadero, como ingeniosamente apuntó Roger Penrose. Tampoco existen procesos materiales no algorítmicos de los que dependa el entender, por razones semejantes, aunque no aplicadas a este otro caso por el mismo autor. Afirmar una tal sub-estructura corpórea constituiría una implícita negación del entender. Inteligir es, por tanto, un acto inmaterial y ha de ser realizado por una potencia inmaterial.

J. B. S. Haldane sostuvo un argumento semejante: «si mis opiniones son el resultado de procesos químicos que tienen lugar en el cerebro, ellas están determinadas por las leyes de la química, no por las de la lógica»<sup>21</sup>. Popper asume este argumento y lo modifica ligeramente para mostrar la irreductibilidad de la conciencia a la física: la validez de una inferencia lógica no puede reducirse a su utilidad desde el punto de vista de la supervivencia de un todo complejo existente por mera evolución azarosa. Hay, pues, dos clases de realidades, las naturales y las de razón<sup>22</sup>.

Para comprender más claramente lo dicho en los párrafos anteriores, será útil considerar una clásica crítica que se ha dirigido contra el psicoanálisis y otros modos erróneos

<sup>19</sup> Sobre la presuposición del principio en cualquier intelección, *cfr.* *Metafísica*, Gamma 3. Como ya dijimos, nuestro intelecto necesita de la imaginación, y ésta del cerebro. Por esto podemos enloquecer como consecuencia de una lesión cerebral. Mas nuestro entender va más allá de la imaginación. Sobre la conexión entre opiniones que sostengan, por una parte, una supuesta mutabilidad de los principios y, por otra, la materialidad del intelecto, *cfr.* *Metafísica*, Gamma 5, 1009b12-33.

<sup>20</sup> *Cfr.*, un razonamiento semejante pero referido a toda proposición verdadera, FREGE, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic. A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Northwestern University Press, Evanston, 1968, § 77.

<sup>21</sup> Citado por Popper en *The Self and Its Brain*, p. 75. Aparentemente Haldane se retractó de su argumento como de un error. (*Cfr. ibidem*). La formulación no es perfecta, porque, en realidad, no hay leyes de la química si no hay intelecto que las formule. Mas, sobre todo, porque no se trata de un problema de «leyes» o de «lógica», sino de un problema metafísico: no puede haber verdadera comprensión intelectual si ella puede ser alterada no por un cambio del ser conocido, sino por una modificación del cerebro. Esta imperfección es patente en Popper, porque él niega que haya verdadera comprensión de seres externos a la conciencia, aunque afirme que existen diversos tipos de leyes. Esta negación de las captaciones intelectuales está preñada de materialismo, pero ahora no podemos detenernos a explicar por qué.

<sup>22</sup> *Cfr.* POPPER, Karl y ECCLES, John, *The Self and Its Brain*, *op. cit.*, pp. 75-81.

semejantes de concebir la conciencia. Ésta, de acuerdo con Sigmund Freud, puede explicarse por medio de la interacción del *id*, el *ego*, el *super-ego* y la realidad, y tal interacción está controlada por instintos, entre los que Freud enumera la libido, el instinto de agresión o de muerte, y el instinto de autoconservación. Toda la conciencia, así, puede entenderse como una superestructura del inconsciente o el preconscious<sup>23</sup>. La actividad intelectual, por ejemplo, es concebida como una actividad del *yo* preconscious dirigida a cumplir «su función constructiva», con la que enlaza «la exigencia instintual y el acto destinado a satisfacerla», «trata de prever las consecuencias de los actos propuestos» «previa orientación en el presente y utilizando experiencias interiores», «por medio de acciones espirituales o «tanteos»»<sup>24</sup>. El *super-ego*, que representaría la cultura acumulada en el pasado, resultaría de la liquidación del complejo de Edipo, de modo que sólo la intensidad de la libido que animaba a ese complejo o, más exactamente, el miedo a perder el amor, explicaría que las exigencias morales y religiosas nos parecieran derivarse no de la sociedad o la educación, sino de una fuerza superior<sup>25</sup>. Con razón, los críticos se han preguntado si Freud defiende que tal análisis es *verdadero* y *científico*. La respuesta, desde luego, es que de esto no hay duda: Freud se considera a sí mismo el culmen de la ciencia. Sostiene, en efecto, de modo expreso que el psicoanálisis es ciencia y que establece, por tanto, la verdad de las cosas, leyes psíquicas que explican los fenómenos conscientes: «Toda ciencia reposa en observaciones y experiencias alcanzadas por medio de nuestro aparato psíquico; pero como nuestra ciencia tiene por objeto precisamente ese aparato, dicha analogía toca aquí a su fin. En efecto, realizamos nuestras observaciones por medio del mismo aparato perceptivo, y precisamente con ayuda de las lagunas en lo psíquico<sup>26</sup>; completando las omisiones con inferencias plausibles y traduciéndolas al material consciente. Así, establecemos, en cierto modo, una serie complementaria consciente para lo psíquico inconsciente. La relativa certeza de nuestra ciencia psicológica reposa sobre la solidez de esas deducciones, pero quien profundice esta labor comprobará que nuestra técnica resiste a toda crítica»<sup>27</sup>. De aquí se sigue una extraña paradoja: la ciencia es parte de la vida consciente; ¿por qué, pues, serían los científicos una excepción a las supuestas leyes del psicoanálisis? ¿Por qué ellos, y sólo ellos, podrían actuar movidos por amor a la verdad mientras todos los demás seres humanos actuarían movidos por los otros impulsos? ¿Por qué su «actividad intelectual», para ponerlo en términos freudianos, no se reduce a ser intermediaria entre los instintos de

<sup>23</sup> «El interior del yo, que comprende ante todo los procesos cogitativos o intelectivos, tiene la cualidad de preconscious». FREUD, Sigmund, *Compendio del Psicoanálisis*, p. 3390. En: *Obras completas de Sigmund Freud*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1975. Tomo IX, pp. 3379-3418.

<sup>24</sup> *Cfr. ibidem*, p. 3413.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 3418.

<sup>26</sup> En nota explica el traductor que lo psíquico quiere decir evidentemente «la serie de los fenómenos psíquicos conscientes».

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 3388. Más adelante Freud atribuye esta capacidad única de reflexión de los seres humanos al lenguaje, pero le niega a éste la capacidad de expresar esencias reales, con lo cual parece negar también el carácter de ciencia a cualquier ciencia... («Esta complicación [de la reflexión] es obra de la función del lenguaje, que conecta sólidamente los contenidos yoicos con restos mnemónicos de percepciones visuales y, particularmente, acústicas»: p. 3390).

libido, destrucción o auto-conservación, por una parte, y los actos destinados a satisfacerlos, por otra?

Análogas preguntas podrían dirigirse a quienes postulan que tienen una «ciencia» del sistema nervioso, que «verdaderamente» ha descubierto que nuestros pensamientos no son más que epifenómenos de reacciones químicas neuronales. Si todos los actos conscientes son meras máscaras o instrumentos pragmáticos de impulsos inconscientes, entonces el *entender* no es tal. Del mismo modo, si una reacción química en mi cerebro es la naturaleza del entender, entonces, un cambio en esa reacción sin ningún cambio en el ser entendido produciría un cambio en el entender. Es decir, el entender no sería tal<sup>28</sup>.

#### 4. Varias clases de memoria

Henri Bergson con su obra *Materia y memoria* es quien inspira la primera parte de este cuarto grupo de argumentos<sup>29</sup>. Los seres humanos poseemos dos tipos de memoria. Una gracias a la cual, por ejemplo, recitamos un poema aprendido hace muchos años, quizá en la niñez. Podemos hasta haber olvidado el proceso de memorización y pensar que conocemos el poema de modo innato. Este tipo de memoria puede ser semejante a los cambios físicos que se producen en el disco duro de una computadora cuando guardamos un archivo. El cerebro puede ser el lugar donde se almacenen los versos. Posiblemente el recuerdo de un lenguaje como sistema de voces simbólicas sea de la misma especie que el recuerdo del poema. Conozco el caso de un español que, después de haber vivido por décadas en Japón, sufrió un derrame cerebral y olvidó por completo el idioma japonés.

Pero cualquier cosa que se encuentra en la materia está en el presente. El pasado y el futuro sólo existen en el alma, y de modo particular en el intelecto. Aun los efectos de causas que desaparecieron hace siglos o milenios existen en el presente. Pueden contarnos *a nosotros* acerca de su origen, pero ese origen no existe ya, excepto en la Mente Eterna de Dios. Los cambios en el disco duro o en la química o la constitución física del cerebro son en el presente. También las imágenes que aparecen en una pantalla o las que evoca nuestra alma valiéndose de esos cambios. El pasado no existe en la materia.

El otro tipo de memoria recuerda no el poema que aprendimos, sino el tiempo en que lo aprendimos. Con ella podemos conocer el pasado *en cuanto pasado*. También en este punto el alma animal es un intermedio entre la materia inerte y nuestro intelecto. Los brutos pueden adquirir experiencia y hábitos que demuestran que recuerdan el pasado. Pero ellos no lo recuerdan *en cuanto pasado*, sino con propósitos pragmáticos. Por eso no tienen ellos *historia*. La historia es un privilegio humano, tanto como la matemática. Por ella somos nosotros también un intermedio, pero entre el mero pasar de la materia y la eternidad de Dios.

<sup>28</sup> En *Sobre el hombre* (Alianza Editorial, Madrid, 1986), atribuido por Ignacio Ellacuría a Xavier Zubiri, se vio bien que el entender es de una naturaleza esencialmente distinta a lo corpóreo. Sin embargo, sorpresivamente, no se sacó la consecuencia necesaria: el intelecto humano es incorpóreo. En lugar de ello, el libro se entrampó en un mar de contradicciones: *cfi: Sobre el hombre*, pp. 60, 74, 87, 465-469 y 476.

<sup>29</sup> Debo a Daniela Mihaljevic el conocimiento que tengo de este aspecto de la obra de Bergson.

Para ser más precisos, del mismo modo como nuestro intelecto no puede conocer sin la imaginación, no podemos recordar el pasado sin imágenes semejantes a las que se conservan en la memoria por la que recitamos un poema o en la de los animales. Pero nuestro intelecto puede evocar a voluntad esas imágenes con un interés puramente cognoscitivo y, por lo mismo, hacer historia, escrita o no. Es este ser capaz de evocar cuando y como queremos lo que es distintivo del ser humano<sup>30</sup>, y lo que nos muestra que un poder cognoscitivo de nuestra alma no es prisionero del «ahora» material.

Tal poder es el intelecto que, de acuerdo con santo Tomás, conoce los seres presentes y atesora también esa presencia. Mientras el nivel sensitivo de conocimiento necesita de dos poderes distintos, uno para los seres presentes y otro para atesorar, el nivel intelectual reúne en un solo poder ambas funciones<sup>31</sup>. Pues bien, tal poder que atesora el pasado *en cuanto pasado* no puede ser material o tener órgano corpóreo. Las imágenes evocadas necesitan del cerebro, mas su «ubicación» en un tiempo pasado no puede existir en la materia. Precisamente la razón más profunda para decir que el conocimiento y el atesorar pertenecen a un solo poder es que las realidades espirituales están al menos hasta cierto punto libres del mero pasar. Un concepto no puede decirse propiamente «pasado» ni «futuro»<sup>32</sup>. La presencia de concepciones inmateriales en nuestra alma es la causa próxima de nuestra historicidad, aunque la causa última sea la eternidad de Dios<sup>33</sup>. Por esa presencia, las imágenes del pasado de un *ser* (que es *algo* y *uno*) pueden reunirse bajo la *historia* de ese ser, sea éste una entidad colectiva (como el *cosmos* o una sociedad) o un individuo (como *Juan*). Reconocemos una sustancia o un agregado de sustancias que sufren los cambios y

<sup>30</sup> En el *De Memoria et Reminiscencia*, capítulo 2 (453a5-14), se dice que sólo el hombre tiene reminiscencia, sólo el hombre puede buscar una memoria perdida, porque sólo al hombre compete deliberar. Como añade Santo Tomás en su comentario, los otros animales se mueven por un cierto instinto natural, y no por deliberación (cfr. lección 8, nn. 1-2). Recordemos que los chimpancés de Köhler necesitaban ver físicamente de modo simultáneo o cuasi-simultáneo el instrumento y el objetivo, o haberlo asociado una multitud de veces, para llegar a la intuición de usar un instrumento para alcanzar un objetivo.

<sup>31</sup> Cfr. *Summa contra Gentes* II, capítulo 74; *De Anima* III 4, 429a27-29: el intelecto es el «lugar de las especies [o conceptos]».

<sup>32</sup> Esta afirmación es muy clara y aceptada por todos en matemática. No así en biología, donde la teoría de la evolución ha servido para escudar doctrinas ideológicas materialistas. Sobre la existencia de causalidades formales a pesar de la posible evolución de las especies no puedo más que remitir a otra obra: *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*. Los autores materialistas más honrados admiten que la selección natural no es más que un programa de investigación o que sólo con dificultad puede explicar la aparición de las especies y, sobre todo, de la conciencia. Así Karl Popper en *The Self and Its Brain* (cfr. pp. 442-444, 446-448, 560-561 y 566); y así Roger Penrose en *The Emperor's New Mind* (Oxford University Press, Nueva York, 1989), quien juzga viable la introducción del conocido «principio antrópico» como una suerte de teleología de la evolución, y quien –sin embargo– prefiere una explicación más naturalista, dejando claro que nuestro actual insuficiente conocimiento de la realidad física hace implausible la selección natural como única explicación de la teleología evolutiva: tendremos que seguir esperando a que *en el futuro*, por fin, las leyes aún no descubiertas nos expliquen cómo fue posible el desarrollo evolutivo del cosmos (cfr. pp. 414-416 y 433 y ss.).

<sup>33</sup> Una vez más las imágenes platónicas del existir temporal como existir entre las «Ideas» y la «*chóron*» nos dan una clave y metáfora importante de la condición humana. Porque las «Ideas» son la substancialización de nuestros conceptos. Entre los conceptos, por otra parte, hay que distinguir, siguiendo el comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio y el libro VI de la *Metafísica*, entre los metafísicos, matemáticos y físicos, en orden decreciente de intemporalidad. Muchos de los conceptos prácticos son aún menos estables que los físicos. Además, hay que tener en cuenta que no es lo mismo concebir que explicar lo concebido.

el paso del tiempo. Y no podríamos reconocer la sustancia sin reconocer el *qué es* de la entidad de que se trate. Por esto, si nuestro conocimiento fuera sólo sensible, nuestra conciencia se disolvería en el mero pasar, como bien vio Platón en el *Teeteto*.

La completa incapacidad de las construcciones empiristas para explicar nuestra percepción del tiempo es una prueba más de que el empirismo nominalista es falso. De acuerdo con Hume, por ejemplo, cuando oímos cinco notas musicales, el hecho de que ellas se aparezcan a la mente de modo sucesivo es lo que nos da la impresión y la idea temporal: «desde la sucesión de las ideas e impresiones formamos la idea del tiempo»<sup>34</sup>. Como muy bien objetó William James a semejante explicación empirista de nuestra percepción del tiempo: «Una sucesión de sensaciones, en sí y por sí misma, no es una sensación de sucesión»<sup>35</sup>.

En verdad, si no pudiéramos captar inteligibles reales en lo sensible, si nuestra percepción fuera puramente sensorial como quieren los empiristas, Cratilo estaría en lo correcto: nos disolveríamos en un mero devenir<sup>36</sup>. Hume no era lo bastante serio para sacar esta consecuencia, pero Nietzsche sí lo era. La superficialidad de las construcciones empiristas corre el riesgo de ser corroída por una suerte de metafísica que persiga una hipótesis hasta sus últimos derivados, y los hombres que tienen la valentía de enfrentar esos derivados merecen con mayor justicia el sustantivo «hombre»:

*Hay que rechazar "fuera del tiempo". En un instante particular de una fuerza, se da una condicionalidad absoluta de la redistribución de todas sus fuerzas: no puede mantenerse en reposo. "Cambio" es parte de la esencia, y por ello también lo es la temporalidad —que, sin embargo, no es más que una afirmación conceptual más de la necesidad del cambio*<sup>37</sup>.

*La filosofía, en el único estilo que aún concedo existe, como la forma más general de historia, es un intento de describir de alguna manera el heraclíteo llegar a ser y de abreviarlo con algunos signos (por decirlo de algún modo, de traducirlo y momificarlo en una suerte de ser ilusorio)*<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, I.II.3. Debo la referencia a un coloquio que ofreció Sean Kelly ante el Departamento de Filosofía de la Universidad de Notre Dame.

<sup>35</sup> JAMES, William, *Principles*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1981, pp. 590-592. Debo nuevamente la referencia a Sean Kelly. Kant, por supuesto, observó igualmente que el tiempo no es reductible a una sucesión de sensaciones, pero postuló que era una forma *a priori* de la sensibilidad.

<sup>36</sup> En el texto nos referimos más a los seres distintos de nosotros que captamos, porque si se negara que captamos la sustancialidad de éstos, habría que negar también la sustancialidad del yo que se conoce por reflexión. Pero, por supuesto, en toda memoria o recuerdo hay una captación implícita del yo que recuerda (como en toda captación actual), y del yo como un ser con identidad sustancial, como señala acertadamente Antonio Millán Puelles en *La inmortalidad del alma humana*, *op. cit.*, p. 125. Es verdad que un accidente cerebral podría causar una amnesia grave que impidiera el recuerdo de la identidad personal en la niñez, por ejemplo, porque, como se dijo, todo recuerdo necesita de las imágenes que tienen base cerebral, pero las causas materiales no podrían explicar, en cambio, la captación de la identidad cuando ésta es posible.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge University Press, 2003, p. 21.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Idem.*, p. 26.

John Eccles señala otro aspecto de los fenómenos de memoria que es relevante en el contexto actual. El ser humano es capaz de recordar a voluntad. Este proceso es sorprendente porque supone que de alguna manera sabemos de antemano el tipo de información que estamos buscando en los archivos materiales de nuestro cerebro: por este motivo podemos reconocer la información que estamos buscando, y descartar las imágenes que vienen a nuestra mente pero no corresponden de modo exacto con lo que queremos. Este conocimiento es lo que Eccles llama «memoria de reconocimiento» y lo atribuye a lo que él llama «la mente auto-consciente», que equivaldría a lo que aquí llamamos «intelecto»<sup>39</sup>. Casi sobra decir que el argumento de Eccles recuerda con viveza al *Menón* y al *Fedón*, y usa para probar la inmaterialidad del intelecto no sólo el recuerdo de verdades universales y necesarias, sino aun de verdades particulares y mudables. Queda la duda de si los animales no pueden hacer esto mismo. En general parece claro que ellos no pueden recordar a voluntad, sino que son movidos por la corriente de sus representaciones mentales. Mas el hecho de que algunos chimpancés hayan mostrado alegría cuando han ideado un modo de alcanzar una fruta muy alta (la experiencia del *eureka*)<sup>40</sup> nos mueve a ser cautelosos en el atribuir esta operación (que claramente no es del todo material) a una potencia espiritual.

## 5. Cuasi-reducción al absurdo

Un modo de probar una verdad consiste en mostrar que la proposición contradictoria lleva a consecuencias que son claramente falsas. En el caso de la inmaterialidad del intelecto, contamos con un experimento mental que, combinado con una experiencia histórica, nos proporciona la deseada prueba. Hans Kelsen en su *Teoría pura del Derecho*<sup>41</sup> kantianamente afirma que las cadenas causales físicas son, por definición, infinitas<sup>42</sup>. La mecánica cuántica le plantea ciertos problemas, porque el indeterminismo significa que puede haber un hecho azaroso que dé origen a un nuevo tipo de entidad y que, por tanto, inicie una cadena causal<sup>43</sup>. Pero él evita el obstáculo aclarando que, *de acuerdo con la física clásica*, las cadenas causales físicas son infinitas por definición. Establecido este principio, procede a negar los motores inmóviles de Aristóteles, tanto Dios como el alma. Ésta, una vez más, sigue la suerte de Aquél; la imagen participa en el destino de su patrón. Hecho lo anterior, Kelsen afirma que todas las acciones corporales de los seres humanos son efectos de cadenas causales infinitas. El movimiento de mis miembros no procede de una cadena causal finita cuyo origen sea una decisión incausada físicamente. Tal decisión, si la hay, no es más que un fenómeno cerebral causado por un estímulo o por algún otro cambio

<sup>39</sup> Cfr. POPPER, Karl y ECCLES, John, *The Self and Its Brain*, op. cit., pp. 400.

<sup>40</sup> Cfr. PENROSE, Roger, *The Emperor's New Mind*, op. cit., p. 426.

<sup>41</sup> KELSEN, Hans, *Pure Theory of Law*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1970.

<sup>42</sup> Cfr. KELSEN, Hans, op. cit., pp. 90-91. Cfr. KANT, I., *Critique of Practical Reason*, Capítulo I, I- Sobre la deducción de los principios de la razón pura práctica, pp. 158-159. (En: *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, Garland Publishers INC., Nueva York-Londres, 1976).

<sup>43</sup> Cfr. FRIEDMAN, Kenneth. «Is Intertheoretic Reduction Feasible?», en: *The British Journal for the Philosophy of Science*, 33, 1982, pp. 17-40.

físico o químico. Los movimientos corporales son, por tanto, hechos naturales brutos. Esto equivale a la negación del intelecto y los fines como origen de las acciones humanas y la postulación de la base corpórea como causa de las mismas.

De tales axiomas se sigue que la sociedad en todas sus dimensiones es un hecho natural. En efecto, la redacción de leyes, sentencias o cualquier otro movimiento de nuestras manos, lengua o lo que sea constituyen movimientos corporales. Pero en esos movimientos reside todo vínculo comunitario. Aun los pensamientos fenoménicos son efectos físicos. Kelsen exceptúa de este naturalismo una sola cosa: el Derecho, que constituiría la única ciencia del espíritu. En él se manifestaría el *Deber* kantiano que nos ordenaría obedecer a la autoridad que resultara de los hechos naturales brutos. Todo Ordenamiento sería el resultado de hechos naturales que llamamos «revoluciones». Éstas establecen una nueva constitución y procedimientos para determinar las diversas autoridades y grados de normas, desde las más generales hasta los decretos administrativos y las sentencias. Por encima de cada constitución se encuentra la Norma Fundamental, el *Deber* kantiano reinterpretado de la manera indicada. Sólo, pues, el reconocimiento de la necesidad de la naturaleza que todo lo rige en el mundo corpóreo y el someterse a este *Deber* sería una dimensión metafenómica de la Humanidad (no de los sujetos individuales que, al fin y al cabo, son fenoménicos), de la que el jurista tiene el privilegio de ser la única manifestación.

De acuerdo con todo lo anterior, no hay normas ni decretos ni sentencias justos o injustos<sup>44</sup>. Si alguien considera «justos» un Orden jurídico o una norma es sólo porque su temperamento lo arrastra a participar de la ideología «conservadora». Si alguien los considera «injustos», es porque participa de la ideología «revolucionaria». Un verdadero científico deberá obedecer sólo a la Razón y no dejarse seducir por ideologías<sup>45</sup>. Así, un verdadero

<sup>44</sup> Daniel Dennett y Steven Pinker coinciden en casi todo con Hans Kelsen. Ellos no reservan nada para la dimensión del «Deber», sin embargo. Al mismo tiempo, con una filosofía naturalista extrema, pretenden explicar todos los fenómenos sociales y psicológicos. Por ello abren un espacio para el *lenguaje* sobre el libre arbitrio y la responsabilidad personal. *Nosotros* (quienes detentan el poder en una comunidad cualquiera) determinamos qué es justo y qué es un crimen. Pero «justo» y «crimen» significan aquí lo que nos conviene a *nosotros*. Queremos promover el primer tipo de acciones, y amenazar con penas a quienes realicen el segundo tipo, de modo que el miedo haga más infrecuentes las acciones que nos molestan. En el fondo, pues, no hay nada realmente «justo» o «criminal» (ellos añadirían: «en el sentido metafísico de estas palabras»). Una consecuencia obvia sería la siguiente: Núremberg no fue sino un subproducto del resultado de la guerra. Los «crímenes» que se castigaron allí fueron crímenes porque los nazis perdieron la guerra. En ninguno de los dos autores hay, por tanto, un salto de las reglas de la biología a las reglas éticas, como el que reconoce Karl Popper y veremos en el apéndice dedicado a él. Ambos, además, piensan que para aplicar medidas de seguridad a un ser humano que por razones biológicas o sociológicas pueda considerarse «peligroso» no es necesario que dicho ser humano haya cometido un delito o cuasi delito: el *criminal nato* del que hablaron los criminólogos positivistas italianos del siglo XIX, Lombroso y Garófalo, *por fin*, recibirá su «merecido», será arrojado en la cárcel o sometido a tratamiento psiquiátrico por el mero hecho de existir. Dennett, animado por una inteligencia excepcional, reconoce que en nuestra mente hay «estándares» platónicos irreducibles a lo que encontramos en el mundo natural (lo cual podría abrir un espacio para el salto de la biología a la «cultura»), pero despacha la consideración de los mismos atribuyendo su existencia a nuestra «actividad creadora», sin sacar de ellos la consecuencia necesaria: es insostenible el craso naturalismo que él mismo suscribe. Cfr. DENNETT, Daniel, *Freedom Evolves*, Viking Press, Nueva York, 2003, pp. 10, 21, 273, 287, 289-302 y 303-304. PINKER, Steven, *The Blank Slate*, Viking Press, Nueva York, 2002, pp. 44, 177, 179-185.

<sup>45</sup> Sobre todo lo atribuido a Hans Kelsen hasta aquí, cfr. *op. cit.*, pp. 75-76, 85-89, 91-99, 101-107, 193 y ss., 221 y ss.

jurista deberá obedecer el Ordenamiento sin importar su contenido. Como corolario, no admitiría «lagunas» en el Ordenamiento. Cada vez que un juez declarara que hay una laguna no sería porque no hubiera una solución prevista, sino porque la solución prevista le parecería tan absurdamente injusta que pensaría que no pudo ser deseada por el legislador. Mas ya hemos visto que no habría soluciones justas o injustas. Por tanto, tampoco habría lagunas<sup>46</sup>.

Hans Kelsen era judío, Presidente del Tribunal Constitucional Austríaco e inclinado al socialismo. Cuando los nazis se anexaron Austria, tuvo que huir a los Estados Unidos. Sus enseñanzas seguramente fueron bien aprovechadas por los invasores. Nada más conveniente para destruir la posible resistencia de los juristas que el pensamiento que éstos pudieran albergar de que es necesario someterse al Poder establecido de hecho, sin importar cuál fuera éste ni cuál fuera el contenido de sus órdenes. Por supuesto que los nazis demandaban más: no pura «neutralidad», sino sometimiento espiritual. Mas, ¡cuán fácil posiblemente sería saltar de la neutralidad incolora por la que nadie estaría dispuesto a morir al entusiasmo revolucionario de los nuevos amos!

Negar que haya leyes justas o injustas es un resultado de la hipótesis de la infinitud de las cadenas causales físicas. Ningún ser humano en uso cabal de su razón estaría dispuesto a aceptar dicho resultado, si entendiera exactamente lo que entraña. Núremberg tuvo razón cuando condenó a los criminales nazis, y la defensa de éstos (obediencia a la autoridad y a la ley, vínculo derivado de un juramento) no era excusa para sus crímenes. Si una ley estableciera que todo adulto de treinta y cinco años debe liquidar a sus padres, dicha ley sería injusta y quienquiera que la desobedeciera obraría justamente.

Si las necesarias consecuencias de la hipótesis son contrarias a hechos tan evidentes que pueden tildarse de absurdas, es claro que la hipótesis es falsa. Tiene que haber motores inmóviles que den inicio a la cadena causal que acaba con los movimientos corporales voluntarios. Tal motor inmóvil es, de acuerdo con Aristóteles, el alma. Pero un motor estrictamente inmóvil no podría ser cualquier potencia del alma. Sólo una potencia incorpórea puede ser un tal motor. Porque las potencias que tienen base corpórea realmente son movidas *per accidens* por los cambios de esa base, que están vinculados a cambios previos. Por esto, para que la hipótesis de las cadenas causales infinitas sea falsa en el caso de la acción humana y pueda haber acciones justas o injustas y seres responsables de ellas, los hombres tenemos que ser capaces de obrar conforme al intelecto. La comprensión del fin no es un epifenómeno de una reacción química que se dé en el cerebro<sup>47</sup>.

Los experimentos de Wilder Penfield, en los que el científico estimulaba la corteza cerebral y causaba movimientos musculares de los pacientes parecen mostrar con claridad, desde la neurofisiología, lo que estamos sosteniendo en esta sección. Después de cada experiencia, Penfield preguntaba a los pacientes por qué habían movido el músculo, y ellos

<sup>46</sup> Sobre las lagunas, *cf.*: KELSEN, Hans, *op. cit.*, pp. 245-250.

<sup>47</sup> Popper afirmó explícitamente que el determinismo es incompatible con la ética. No afirmó tan claramente, en cambio, que el intelecto sea en verdad incorpóreo, con un ser que trasciende al del cerebro. *Cf.*: *The Self and Its Brain*, *op. cit.*, pp. 169 y 560.

invariablemente respondían que ellos no lo habían movido, que Penfield lo había hecho<sup>48</sup>. Quizá podamos añadir aquí que John Eccles señala que la «mente autoconsciente» es capaz de alcanzar a expresarse de modo lingüístico, modificando el cerebro, a veces a pesar de la supresión del hemisferio dominante, si dicha supresión ocurre durante una edad temprana. Esto parece un claro indicativo del control de los elementos corporales de la persona por un «poder» que no es corporal<sup>49</sup>.

Sin embargo, los dos ejemplos tomados de la neurofisiología moderna obligan a hacer una aclaratoria. Ni el poder de mover el brazo ni el poder de modificar el cerebro son «auto-conscientes» en todos sus elementos. No sabemos cómo el querer mover el brazo acaba produciendo un impulso nervioso que efectivamente activa los músculos correspondientes<sup>50</sup>. Ni sabemos cómo el alma transforma el cerebro para que pueda expresarse la capacidad lingüística. Eccles no conoce el aristotelismo, de modo que habla sin cautela de un «dualismo». Claramente no percibe la profunda unidad del alma humana (y posiblemente tampoco la del alma animal) y, por ello, algunas de sus formulaciones podrían llevar a problemas serios para entender experiencias como las que fundan el sicoanálisis (la *libido* sexual u otros apetitos inferiores pueden en verdad afectar hondamente la comprensión del intelecto) o para dar cuenta del conocimiento humano. Así, por ejemplo, se imagina que «la mente autoconsciente» examina los módulos cerebrales y los filtra para evitar dispersar su atención<sup>51</sup>. En realidad, nuestra conciencia se concentra en determinadas sensaciones, pero no percibe los procesos cerebrales, sino los objetos (reales o supuestos) a los que ellos se refieren. No poseemos un dominio o una conciencia actual sobre todos los aspectos de nuestro ser. Como animales que somos, buena parte de nuestra actividad es natural o instintiva\*.

## Bibliografía

ARISTÓTELES, *De Anima*.

ARISTÓTELES, *De Memoria et Reminiscentia*.

ARISTÓTELES, *Metafísica*.

BERGSON, HENRI, *Materia y memoria*.

<sup>48</sup> Cfr. citas de este experimento en SEARLE, John, *Rationality in Action*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, p. 64; *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1984, pp. 63 y 96. También en LIBET, B., «Unconscious Cerebral Initiative and the Role of the Unconscious Will in Voluntary Action», p. 530. *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 8, Nr. 4 (Diciembre de 1985), pp. 529-566.

<sup>49</sup> Cfr. POPPER, Karl y ECCLES, John, *The Self and Its Brain*, op. cit., pp. 302, 324, 332-333.

<sup>50</sup> Dejaremos para otra ocasión el análisis de los experimentos de Benjamin Libet.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 507-508.

\* Artículo recibido: 7 de agosto de 2008. Aceptado: 25 de agosto de 2008.

CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo*, v. 3, Alianza Universitaria, Madrid, 1993.

DENNETT, DANIEL, *Freedom Evolves*, Viking Press, Nueva York, 2003.

FREGE, GOTTLIB, *The Foundations of Arithmetic. A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Northwestern University Press, Evanston, 1968.

FREUD, SIGMUND, *Compendio del Psicoanálisis*, en *Obras Completas*, v. IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975.

FRIEDMAN, KENNETH, «Is Intertheoretic Reduction Feasible?», en *The British Journal for the Philosophy of Science*, nº 33 (1982), pp. 17-40.

HUME, DAVID, *A Treatise on Human Nature*.

HUSSERL, EDMUND, *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.

JAMES, WILLIAM, *Principles*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

KANT, IMMANUEL, *Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy*, Garland Publishers INC, Nueva York-Londres, 1976.

KANT, IMMANUEL, *Critique of Pure Reason*, MacMillan and Co.-St. Martin Press, Toronto-Nueva York, 1965.

KELSEN, HANS, *Pure Theory of Law*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1970.

LIBET, BENJAMIN, «Unconscious Cerebral Initiative and the Role of the Unconscious Will in Voluntary Action», en *Behavioral and Brain Sciences*, v. 8, nº 4 (Dec. 1985), pp. 529-566.

MILL, JOHN STUART, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, 2008.

NATORP, PAUL, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erster Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr-Siebeck, Tubinga, 1912.

NATORP, PAUL, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Friburgo, 1888.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge University Press, 2003.

O' CALLAGHAN, JOHN, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*, University of Notre Dame, Notre Dame, 2003.

PENROSE, ROGER, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Nueva York, 1989.

PINKER, STEVEN, *The Blank Slate*, Viking Press, Nueva York, 2002.

PLATÓN, *Fedón*.

PLATÓN, *Menón*.

PLATÓN, *República*.

PLATÓN, *Teeteto*.

POPPER, KARL y ECCLES, JOHN, *The Self and its Brain*, Springer International, Nueva York, 1977.

RUIZ FERNÁNDEZ, JOSÉ, «Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp», en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 5 (2007), pp. 209-223.

SEARLE, JOHN, *Rationality in Action*, The MIT Press, Cambridge, 1984.

SEIFERT, JOSEF, «The Significance of Husserl's *Logical Investigations* for Realist Phenomenology and a Critique of Several 'Husserlian' Theses on Phenomenology», en *Seminarios de Filosofía*, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, v. 17-18 (2004-2005), pp. 133-190.

SERANI, ALEJANDRO, *El Viviente Humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

STEIN, EDITH, «Knowledge, Truth, Being», en *Knowledge and Faith*, ICS Publications, Washington, 2000, pp. 65-73.

TERUEL, PEDRO JESÚS, «Edith Stein y el problema de la *Konstitution*», en *Diálogo Filosófico*, n° 58 (2004), pp. 79-96.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Comentario a la Metafísica*.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Comentario al De Memoria et Reminiscentia*.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Comentario al De Trinitate de Boecio*.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *De Ente et Essentia*.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In Aristotelis librum De Anima Commentarium*.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa contra Gentiles*.

ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.