

LAS OPERACIONES INMANENTES DEL CONOCER Y DEL QUERER

JUAN FERNANDO SELLÉS

In accordance with the classical tradition, Millán-Puelles insists on the immanence of the acts of knowledge and volition. Knowledge consists in the immaterial possession of a form and is described as "actus actus actum possidentis". Volition is an immaterial tendency towards what is real as such, expressed in the formula "actus actus actum intendentis".

"Es verdad que toda 'traducción' de las realidades subjetivas a los hechos, propiedades o situaciones de las meras cosas constituye en sí misma un falseamiento"¹. Al detenernos en el estudio de las operaciones inmanentes de mano de D. Antonio Millán-Puelles, se corre el riesgo por él mismo anunciado, a saber, falsear la naturaleza de los actos cognoscitivos y volitivos al verter su descripción en forma lingüística. Adviértase, por tanto, que dada la índole cinética del lenguaje, éste no describe con rigor los actos. Las operaciones de conocer y amar son actos, y respecto de ellos los términos lingüísticos no son sino metáforas que los describen comparativa y pobremente.

Se ciñen las líneas que siguen, al bosquejo de los actos cognoscitivos y volitivos con su intencionalidad propia, teniendo en cuenta que "en ningún caso agota la trascendencia intencional todo el ser que posee el conocimiento"², y otro tanto cabe mantener respecto del querer. El conocer humano no se reduce a conocimiento intencional. Tampoco la voluntad se agota siendo intención de otro. Ambos son manifestaciones del ser humano sin reducirse a él. Constituyen, sin embargo, algo propio de la esencia humana, pues "la trascendencia intencional simplemente (es)

¹ A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 186, (cit. *La estructura*). La irreductibilidad del pensar al lenguaje se defiende en la nota al libro de A. Llano: "Metafísica y Lenguaje", *Anuario Filosófico*, 1985 (28, 1), 181-194, (cit. *Metafísica*). La distinción entre actos cognoscitivos y su expresión lógica aparece por ejemplo en A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1958, (cit. *Fundamentos*).

² A. Millán-Puelles, *La estructura*, 187.

un aspecto o dimensión de una determinada forma del conocer"³ –cabe añadir del querer–, a saber, la racional humana.

En este marco restringido, debe notarse que respecto de las operaciones cognoscitivas, "este análisis del ser del conocimiento tiene un carácter meramente morfológico y que, por ende, omite todas las consideraciones pertinentes a la etiología del acto cognoscitivo"⁴. Aunque "la volición es más 'subjetiva' que el conocimiento"⁵ tampoco exponemos aquí el origen del querer y su vinculación con el sujeto humano.

Por lo demás, acerca del conocer, no debemos "olvidarnos de que, más que él en sí, es el sentido de la trascendencia intencional el auténtico objeto de las consideraciones"⁶ del autor. Del mismo cariz son los textos que describen el acto volitivo, de modo que en ambos casos el autor está más preocupado por la intencionalidad de los actos que por la índole de los mismos.

1. El hallazgo aristotélico y la recuperación medieval.

Respecto de la inmaterialidad cognoscitiva, "el origen histórico de esta noción se encuentra ya en Aristóteles, especialmente en su idea del conocimiento sensitivo como 'inmaterialmente susceptible' de formas sensibles. Lo que según Aristóteles se da verdaderamente sin materia (*ἀνευ τῆς ὕλης*), no es la forma sensible –la cual, no obstante ser forma, se halla físicamente recibida en un ser material–, sino la posesión de la misma en la *αἴσθησις*", en el acto del conocimiento sensitivo. El desarrollo de la noción del conocimiento como modo inmaterial de poseer (de suerte que sea la misma posesión lo que debe llamarse inmaterial) no está en Aristóteles, aunque es verdad que todo cuanto éste dice acerca del conocimiento, y no tan solo del conocimiento sensitivo, sino del intelectual, constituye una afirmación del conocer como modo inmaterial de poseer"⁷.

³ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 187.

⁴ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 188.

⁵ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 219.

⁶ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 194. Asimismo A. Millán-Puelles, *La Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, (cit. *Teoría*); A. Millán-Puelles, *El problema del ente ideal. (Un examen a través de Husserl y Hartman)*, Madrid, C.S.I.C., 1947, (cit. *Ente ideal*); A. Millán-Puelles, "Ser ideal y ente de razón", *Revista de Filosofía*, 1953 (45), 191-205, (cit. *Ser ideal*).

⁷ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 193.

En efecto, la índole inmanente de las operaciones cognoscitivas es un hallazgo netamente aristotélico⁸, inmanencia que él atribuye también a las volitivas⁹. Los autores posteriores no tuvieron en cuenta el aserto del Estagirita. Los estoicos, por ejemplo, pensaron que las acciones del entendimiento y de la voluntad no eran actos sino pasiones como relata Tomás de Aquino¹⁰. Durante la Edad Media aparecen alusiones a la inmanencia de estos actos en el *De Divinis Nominibus* del Pseudo Dionisio¹¹ o en el *De Trinitate* de S. Agustín¹². En cambio, con la llegada de Aristóteles a occidente se retoma el hilo conductor de los textos del filósofo. Alejandro de Hales mantiene la distinción entre operaciones inmanentes y transitivas refiriéndose con las primeras tanto a los actos del conocer como a los del querer¹³, y Alberto Magno en sus comentarios a la *Ética a Nicómaco* aristotélica y en su escrito sobre el *De Divinis Nominibus* dionisiano erradica la pasividad de los actos cognoscitivos y volitivos¹⁴.

Pero la tesis de la inmaterialidad cognoscitiva derivada de la inmanencia "es lo que la Escuela ha establecido, por obra principalmente de Averroes y de Santo Tomás"¹⁵. El Comentador tomó el término "movimiento" usado por Platón al aplicarlo a Dios, como operación inma-

⁸ Un texto clave perteneciente a la *Metafísica*, I, IX, c. 8, sintetiza que "cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve)", (BK 1050 a 30-36). Traducción de García Yebra, V., Madrid, Gredos, 1970. Además de este texto, *De Anima*, I, III, c. 4 (BK 929b 25-26); c. 7 (BK 431a 4-7); c. 8 (BK 431b 2 20-28); c. 10 (BK 433b 22-27); *Física*, I, III, c. 3 (BK 202a 13-14), etc.

⁹ *Ética a Nicómaco*, I, VII, c. 15 (BK 1154b 26); I, VIII, c. 7 (BK 1157b 28-29); I, X, c. 7 (BK 1177a 25).

¹⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 2 co.

¹¹ *De Divinis Nominibus*, c. II, lect. IV, n. 60; Taurini, Marietti, 1950, 56a. asimismo el comentario de Tomás de Aquino al respecto en el n.º 191 de la página 59 de la citada edición.

¹² *De Trinitate*, I, XIV, c. 7 (ML. 42, 1043).

¹³ *Summa Theologiae*, P. I, Inq. I, Trac. VI, Quaest. II, Cap. I, 269, Claras Aquas, Collegi S. Bonaventurae, 1924, vol. I, p. 363b. Otras referencias a la inmanencia cognoscitiva y volitiva en la misma obra son: P. I, Inq. I, Tract. IV, Quaest. II, Cap. IV, 139, vol. I, p. 216ab; P. III, Inq. Un., Trac. III, Quaest. III, Cap. II, 124, vol. IV; II, pp. 174b 3 - 175a3; P. III, Inq. I, Tract. II, Quaest. IV, Cap. III, vol. I, p. 104b.

¹⁴ *Super Ética*, 676, 7 y 114, 75; *Super Dionisius De Divinis Nominibus*, 29, 56 y 228 ss. Ambas en *Opera Omnia*, Monasterio Westfalorum in aedibus Aschendorff, 101972.

¹⁵ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 194.

nente debido al influjo aristotélico¹⁶, y el doctor angélico, tras distinguir entre operaciones immanentes y transitivas¹⁷, recaba para las primeras los actos del entendimiento y de la voluntad¹⁸. Parafraseando al autor que ahora comentamos es pertinente soslayar de él aquello que él mismo atribuye a otro filósofo español, a saber, que "además de mostrar una superlativa admiración al pensamiento de Santo Tomás (...), ha radicalmente asimilado algunas de las claves más profundas de la doctrina tomista incorporándolas a su docencia universitaria sin reservas de ningún género"¹⁹.

"En íntima conexión con esta idea de la inmaterialidad del conocimiento –otro tanto cabe decir del querer– se hallan igualmente las dos tesis aristotélicas de la omnitud del alma (...) y de la identidad del cognoscente en acto y lo conocido en acto. Ambas tesis, y otras afines y complementarias, han sido el positivo punto de partida y la fuente de inspiración del desarrollo 'escolástico' de la inmaterialidad del conocer"²⁰. Así es, la doctrina de la inmanencia de la operatividad cognoscitiva y volitiva recorre los textos de los comentaristas tomistas de todo tiempo y talante²¹, y está presente en nuestra época en autores dispares entre sí²². De todos es conocido, por lo demás, que esta doctrina

¹⁶ *In Physicorum*, comentario nº 40. La referencia a Platón pertenece al diálogo *Fedro* donde se lee que "el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo", c. 24, 245 d. Traducción de Luis Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, 31.

¹⁷ *Summa Contra Gentes*, I, II, cap. I (850); *De Veritate*, q. 8, a. 6 co; *De Potentia*, q. 3, a. 15 co.; q. 10, a. 1 co; *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 2, ad 3. Edición de Marietti.

¹⁸ *In IV Sententiarum*, I, I, d. 3, q. 4, a. 4 co; *Summa Contra Gentes*, I, I, cap. 44 (373); *De Veritate*, q. 10, a. 3 co; *De Potentia*, q. 3, a. 15 co; *In Ethicorum*, I, I, lec. 12 (144); *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3, ad 3; etc.

¹⁹ Manuel García Morente, Prólogo al libro de *Escritos desconocidos e inéditos*, Madrid, B.A.C., 1987, XV-XVI.Pr.

²⁰ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 194.

²¹ Capreolo, *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, I, II Sent., Dist. I, Qu. I, Art. III, Frankfurt-Main, Alfred Cattier, Minerva, 1967, vol. III, p. 60a; Durando, *In II Sententiarum*, Dist. I, Qu. IV, R. 35, Lugduni, 1569; Cayetano, *Comentaria In Summam Theologicam S. Thomae*, I, q. 27, a. 1, XI, Romae, Leonina, 1988-1900, vol. IV, p. 307; Silvestre de Ferrara, *In Summa Contra Gentes*, I, I, cap. 100, I, 3, Romae, Leonina, 1988-1900, vol. XIII, 226; I, II, cap. 73, XVII, 1, vol. XIII, 468; F. Suarez, *Opera Omnia*, Editio Novoa, A.D.M., Paris, Vivés, 1856, vol. 3, 631-634; D. Bañez, *Super Primam Partem Divi Thomae*, Qu. LXXVIII, Art. I, *Salmanticae*, apud Sanctum Stephanum Ioannes et Andreas Renant fratres, 1588, 566; Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, IV P., Q. XI, Art. I, Turín, Marietti, 1949, vol. III, 347; S. Ramírez, *Opera Omnia*, Luis Vives, Madrid, 1973, vol. VI, 240; etc.

²² J.L. Ackrill, *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1979, 121-141; T. Alvira, *Naturaleza y libertad*, Eunsá, Pamplona, 1985, 104; O.N. Derisi, *La doctrina*

no fue siempre respetada, sino que hay que advertir que fuera del tomismo es olvidada en la filosofía moderna y buena parte de la contemporánea. Otras veces ha sido falseada, pues la inmanencia en el idealismo, por ejemplo, es entendida en el sentido de que "es imposible pensar en la existencia de algo que esté fuera del pensamiento, porque, al pensarlo, ya existe en el pensamiento y no fuera de él"²³. Pero dado que "los aspectos meramente históricos del tema (son) secundarios aquí para el análisis del ser del conocimiento"²⁴ —cabría añadir de la voluntad—, es pertinente pasar al estudio de las notas características de los actos de una u otra potencia.

2. Operaciones inmanentes.

La Inmanencia en los actos cognoscitivos y volitivos se opone al movimiento de las acciones transitivas, pues las acciones inmanentes permanecen en el que obra: "el conocimiento es, ante todo, una actividad vital. (...) Ahora bien, toda operación vital es inmanente a su propio sujeto"²⁵. El acto cognoscitivo no es movimiento alguno en sentido físico. Al conocer no se hace otra cosa que conocer y esa acción es perfección del agente. Por tanto conocer es fin en sí. Lo mismo sucede al amar, pues en esa acción tiene presente el fin y perfecciona al agente. A estas acciones se les denomina desde Aristóteles "praxis" perfectas. El estagirita distinguió dos tipos de praxis, una la que podemos atribuir a

de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980; I. Falgueras, "El conocimiento intelectual", *Inmanencia y Trascendencia*, XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 612; J. De Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, 364; J. García López, "Analogía de la noción de acto", *Anuario Filosófico*, 1973 (6), 154; J.L. González Alio, "El entender como perfección: la operación inmanente", *Sapientia*, 1985 (40), 363; J. Gredt, "De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum", *Xenia Thomistica*, U.P. Angelicum, Roma, 1925, 315; F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992, 313; G. Langevin, "L'action inmanente d'après Saint Thomas", *Laval T. et P.*, 1974 (30), 262; S. Laurent, "De natura actionis inmanentis secundum S. Thomam", *Divus Thomas*, 1935 (15), 238; R. Morency, "L'activité affective selon Jean de Saint Thomas", *Laval T. et P.*, 1946 (2), 174; J.M. Pero Sanz, *El conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona, 1964, 140; L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona, vol. I, 1984, 54; Y. Simon, "An Essay on the Classification of Action on the Understanding of Act", *Revue de l'Université de Ottawa*, 1971, 541; etc.

²³ A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, 349, (cit. *Léxico*).

²⁴ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 194.

²⁵ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 348.

los actos del entendimiento y de la voluntad, que son perfectos, y otra que no es acción física alguna, ni tampoco un mero construir, (poiesis), sino aquella acción propia de la ética. Es la distinción clásica entre el *agere* y el *facere*. "Para entender claramente esta distinción se hace preciso advertir que tanto lo 'agible' como lo 'factible' son modos de lo 'operable' en el sentido de lo realizable por el hombre y no exclusivamente especulable o teorizable por él. Pero lo agible difiere de lo factible en virtud de que mientras éste, al ser convenientemente realizado, no perfecciona, en el sentido más humano, al hombre que lo ejecuta, aquél no puede realizarse bien sin que el hombre que lo efectúe quede perfeccionado y precisamente en cuanto hombre"²⁶.

Las operaciones inmanentes permanecen en el que obra, se consuman en sí mismas y no pasan a constituir algo a modo de efecto en una materia exterior. "La actividad de entender no determina en los seres apprehendidos por ella ningún efecto real. Se limita a captarlos. Por consiguiente, el efecto que ha de surtir la actividad de entender es algo que no sale propiamente de la facultad intelectual, sino que se queda en ella. Es un efecto realmente interno o inmanente a esa potencia"²⁷. Al darse los actos perfeccionan al sujeto y no a lo obrado, y no tienen carácter instrumental alguno para conseguir con ellos otro resultado, sino que tienen el fin en sí. Son intrínsecas pues se consuman en el interior del hombre.

Dichos actos son inmatrimales, propios del espíritu humano. El conocer es un "modo inmaterial de poseer (de suerte que sea la misma posesión lo que debe llamarse inmaterial)"²⁸. Del mismo modo, "la índole incorpórea, inmaterial, de la voluntad humana se demuestra precisamente en virtud de que las voliciones son, de suyo, también incorpóreas e inmatrimales, aunque su objeto esté a veces —no siempre— en el caso contrario"²⁹. El ser inmatrimales, carecen en absoluto de materia, indica que el "más" de los actos se sabe en virtud de que conocemos con unos más que con los otros, o que son más intensamente volitivos en dependencia también de los objetos. Como son espirituales trascienden las causas físicas. No son sustancia alguna, compuestos de forma y material; "el acto de pensar una piedra no es ninguna sustancia, sino un accidente, porque no tiene la capacidad de ser en sí. Este acto ha de darse en un sujeto pensante"³⁰. No son movimiento alguno y por tanto no se describen

²⁶ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 505.

²⁷ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 257.

²⁸ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 193.

²⁹ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 621. Y en otro texto anota "el querer es una tendencia inmaterial": A. Millán-Puelles, *La estructura*, 214.

³⁰ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 15.

según el modelo de la causa eficiente. Tampoco la causa final les engloba porque el orden del universo físico no los ciñe ya que el fin de dichas acciones no es físico.

¿Qué tipo de accidentes son? Al ser sin materia, la *cantidad* no les atañe, pero tampoco ni el *ubi* ni el *situs* que con ella están vinculados, a menos que con ello se aluda a que están *en* el entendimiento o *en* la voluntad, que no es ningún estar físico. Podría tratarse de *cualidades*, puesto que "a diferencia de la cantidad, la cualidad puede también darse en las sustancias que no son materiales o corpóreas"³¹. Incluso podemos afirmar de ellas que son ciertas *relaciones*, porque hay relación entre el cognoscente y lo por él conocido, entre el sujeto que ama y lo amado, pero en sentido propio no lo son: "aunque el accidente en que consiste el acto de conocer no es de suyo una relación, su darse en algún sujeto hace de fundamento de una relación real de éste con lo que por él es conocido. Y lo mismo se ha de afirmar de la relación entre el sujeto volente y lo que por él es querido"³². No son *acciones* pues "a diferencia del conocer y del querer, toda acción propiamente dicha consiste en la producción de algún efecto en una sustancia distinta de la que ejerce la acción"³³.

El término *pasión* tampoco las describe porque "la pasión es el acto en que una sustancia se comporta como receptiva de un efecto. Este acto no es ninguna actividad, sino, precisamente, mera pasividad, receptividad en ejercicio, no meramente en potencia"³⁴ y como hemos visto, ni las operaciones inmanentes son efectos respecto de las facultades ni sus objetos lo son respecto de ellas. En sentido estricto si el *tiempo* es la medida del movimiento, y el acto no es movimiento alguno, el tiempo no afecta sino accidentalmente a los actos que estudiamos. De la anterior afirmación no debe concluirse que sean eternos sino más bien intemporales, aunque de algún modo la palabra *quando* se predique de las sustancias incorpóreas³⁵.

En cuanto al *hábito*, este vocablo designa de ordinario el predicamento que se define como "la situación en que está el cuerpo de un hombre en tanto que éste lleva puesta una prenda o cualquier otra cosa útil"³⁶. En este sentido un acto no puede ser hábito alguno, pero si con la palabra se designa a las especies de la cualidad que son hábitos operati-

³¹ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 199.

³² A. Millán-Puelles, *Léxico*, 512.

³³ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 512.

³⁴ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 474.

³⁵ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 473.

³⁶ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 472.

vos, una operación inmanente es encuadrable en ese esquema aunque no estrictamente: "se consideran como hábitos operativos no estrictos la acción cognoscitiva y la apetitiva, por no tener propiamente la índole de acciones predicamentales (no modifican a lo conocido y lo querido)"³⁷.

En suma aunque en sentido lato se puede señalar que los actos son *ciertos* accidentes respecto de las facultades espirituales, la operación cognoscitiva en sentido propio no lo es, porque estamos ante "aquella modalidad de posesión en la que el ser poseído no inhiere en un sujeto receptor (...). Ni el cognoscente ni lo conocido son rigurosamente, en cuanto tales, sujeto de inhesión"³⁸. La operación volitiva tampoco lo es por lo mismo. En suma, *strictu sensu*, no son accidentes físicos porque no son nada físico. Con lo cual se comprueba que la teoría de las *categorías* ha sido esbozada para establecer una clasificación de la realidad física y que solo comparativamente es transferible al ámbito del espíritu. Los sucesos del mundo físico son acontecimientos, pero un acto no es un suceso: "de suyo, la posesión inmaterial del ser es acto. Por ser acto no se identifica con ser acontecimiento"³⁹. De la misma índole es el querer, pues su tender "a diferencia del tender cinético y del desiderante, es tensión a lo que ya físicamente se posee"⁴⁰, lo cual implica que es "acto plenamente actual"⁴¹, irreductible al modo de ser de lo físico, pues se trata de "una tendencia inmaterial", no una tendencia como la que se da en el acto del movimiento, que existe únicamente en la medida en que el móvil es parcialmente actualizado de una manera física"⁴².

3. "Actus actus actum possidentis".

Detengámonos ahora en la operatividad cognoscitiva para comprobar el adecuado análisis que de ella refleja el autor y que plasma a modo de telegrama en la frase que encabeza este epígrafe.

Al conocer, objeto y acto son *uno* en acto, sintetizaba Aristóteles. Para el esclarecimiento de esta tesis, el autor contrapone el ser que conoce y el ser que no conoce. Ambos coinciden en que son, pero en el primero pese a la distancia de lo real conocido, lo conocido está presente como objeto del conocer: "si la noción de una presencia-distancia

³⁷ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 204.

³⁸ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 195-197.

³⁹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 196.

⁴⁰ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 211.

⁴¹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 211.

⁴² A. Millán-Puelles, *La estructura*, 214.

tiene algún sentido, éste no es otro que el que le confiere la idea del conocer"⁴³. En cambio, los seres no cognoscitivos, pese a su mutua proximidad, todos ellos son distantes entre sí, porque ninguno es presente al otro. Todo ello indica que "el no-conocer, es una falta, un 'déficit de ser'. Si conocemos poco el no-conocer, es porque éste es escasamente cognoscible, y *es escasamente cognoscible porque es escasez de ser*"⁴⁴. De lo cual podemos deducir en correlación con el "viveri viventibus est esse" soslayado por el Estagirita y transferido por los filósofos del s. XIII, que el conocer es la forma de ser –de vida– más alta.

Nuestro conocer operativo es trascender intencional y lo es por ser más ser que el no conocer, pero a su vez lo es precisamente por no ser el ser absoluto, pues en Él no tiene lugar la trascendencia intencional, porque su conocer es plenitud de ser, es conocer el ser irrestricto. Lo peculiar del conocimiento operativo humano es la posesión inmaterial del ser: "una manera de tener el ser en la cual el mismo ser que lo posee no se comporta con lo poseído como la materia con la forma, sino como una forma con otra (...). –Estriba en– la posesión inmaterial de una forma, en el hecho de ser ésta tenida por algo que no se comporta con ella como materia o sujeto de inhesión"⁴⁵. La forma que posee el acto cognoscitivo es forma de una realidad ajena. Sin embargo, en sentido estricto, el acto de conocer no es forma alguna y no se conoce a modo de forma: "el hecho mismo de poner esa objetividad (la forma) es una actividad objetivante y no objetivada"⁴⁶. El acto cognoscitivo forma una forma al conocer o mientras conoce, pero esa forma no es su propia forma, sino la forma de otra realidad. Por tanto estamos ante dos instancias de naturaleza irreductible pero que son *una* en acto, se dan a la vez en unidad inseparable.

En efecto, "la posesión inmaterial del ser y la trascendencia intencional no son exactamente lo mismo"⁴⁷. La primera expresión describe al acto y la segunda al objeto pensado o forma pensada al pensar. Es el acto el que posee la forma al formarla en el mismo darse del acto. En cambio, la forma es intencional, trascendente o referida a lo real. El acto cognoscitivo no es intencional en modo alguno sino que presenta, conforma, un objeto intencional. La intencionalidad corre a cargo del objeto, no de la operación cognoscitiva. La tesis contraria también es clásica.

⁴³ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 186.

⁴⁴ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 191.

⁴⁵ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 193. El término *ser* no está tomado en las expresiones que se citan en el sentido de *actus essendi*, sino más bien en el de *ente*.

⁴⁶ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 203.

⁴⁷ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 194.

sica y la defendió Escoto. Pero si el acto no es intencional el "objeto" no es sino lo real. Ahora bien, un realismo gnoseológico debe mostrar la irrealdad del objeto *qua* objeto como imprescindible para el conocimiento intencional, aspectual, de lo real, o con otras palabras, "al darme yo la presencia de lo que de un modo físico no tengo, no pongo la realidad de lo que así no poseo, sino tan sólo su objetividad, que es cosa mía y no suya"⁴⁸. El objeto es intencional, se agota siéndolo, y a pesar de ser una forma no es forma real.

El alma es en cierta medida todas las cosas, sentenciaba Aristóteles. Que el conocer operativo es capaz de hacerse con la forma de otra cosa en cuanto de "otra cosa" es tesis clásica defendida por Tomás de Aquino y los comentaristas. Tal "hacerse con" sólo acaece si la posesión no es física. "Así pues, *poseer lo ajeno como ajeno y poseerlo de un modo inmaterial serían, en resolución lo mismo*"⁴⁹. Si bien no todo modo inmaterial de poseer es poseer lo ajeno como tal, el conocimiento operativo es de esa índole. El acto es imprescindible para tener de modo inmaterial lo conocido. Paralelamente, la índole inmaterial de lo conocido no se da al margen del pensar. Las formas –núcleo de la crítica de Aristóteles a Platón– o se dan informando la materia o se dan en el *nous*, en la operación.

Las formas son actos. Si respecto de ellas la operación inmanente se comporta actualizándolas, el conocer "consiste en *comportarse como acto con relación a algún acto*"⁵⁰. La forma pensada es semejanza de lo real. Al ser poseída por el acto cognoscitivo, permite que el sujeto "además de ser lo que se es de un modo incommunicable, se sea también algo distinto de ello"⁵¹. Si se describe al sujeto como acto, la explicitación de la fórmula arriba indicada es completa: el acto (operación inmanente) de un acto (sujeto) que posee un acto (un objeto o forma).

Ahora bien, entre el acto que es el sujeto y la operación media una potencia dado que el sujeto no siempre está en ejercicio operativo. Se trata de la facultad. En virtud de ella se mantiene que el cognoscente pasa de la potencia al acto. "Al actualizarse esta potencia, el ser que la posee se compone, de una manera física, con un acto cognoscitivo, pero se une, de una manera intencional, con otro ser"⁵². Notoriamente el término *física* está tomado comparativamente, no según su usual empleo en filosofía de la naturaleza. El paso de la potencia o intelecto posible al

⁴⁸ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 203.

⁴⁹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 195.

⁵⁰ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 197.

⁵¹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 198.

⁵² A. Millán-Puelles, *La estructura*, 200.

acto, según recuerda la filosofía clásica, es debido al entendimiento agente que no se limita a iluminar los fantasmas de la imaginación. Por otra parte, acto y objeto son uno en acto. La unidad, no obstante, la fragua el acto, no el objeto, y por ello el resultado de la unión no es un *tertium quid*. Unir significa presentar, de modo que el conocer se describe como "la presencia del ser de lo conocido 'en' el ser de su respectivo cognoscente"⁵³.

La posesión cognoscitiva se interpreta así como un *incremento del ser* del cognoscente en la medida en que la presencia objetiva es cierto accidente del ser del que conoce.

4. "Actus actus actum intendentis".

La operación inmanente volitiva no es movimiento ni pasión sino acto, pero no actúa como el acto de conocer. El acto de querer al querer no constituye nada a modo de objeto como la actividad cognoscitiva, sencillamente porque ya cuenta con él. El objeto es presentado por el conocer, de ahí el *nihil volitum quin praecognitum*. Sin embargo, merced a la intencionalidad cognoscitiva el término de referencia del querer no es el objeto conocido sino lo real como tal. El querer se describe como "un acto por el que la subjetividad, en vez de comportarse como el 'en' de algo distinto de ella, funciona como un 'hacia', como tensión o dirección al ser"⁵⁴.

En el acto de amar no pongo objeto alguno sino sólo *su ser-querido-por-mí*, que es cosa mía. También esta operación es un acto vital y *mutatis mutandis* a lo soslayado en el conocer, cabe suscribir aquí para el querer que se trata de la forma más alta de vida, si es que el conocer y el querer son indisociables dada su complementariedad. La esencial diferencia que media entre una y otra forma vital es que mientras que la primera es un *incremento de la subjetividad*, la segunda no consiste en recibir sino en *tender*.

La operatividad volitiva es un tender, pero no al modo del *deseo*. Éste es un acto de las facultades apetitivas inferiores, las cuales se comparan al movimiento. Al desear se está en potencia de lo deseado y cuando se posee lo deseado cesa el deseo. Sin embargo, el desear es acto, no una operación transitiva y el acto se da de modo completo desde que se da. Dista el deseo, en cambio, del acto de la voluntad, en que es un

⁵³ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 201.

⁵⁴ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 206.

"acto de querer tener de un modo físico algo no poseído aún de esa manera"⁵⁵. El deseo recaba para sí la posesión física de lo deseado, y cuando es satisfecho el acto se anula. El deseo consumado da paso al *gozo o deleite*, que tiende a lo poseído en cuanto tal y que difiere del anterior en que requiere una posesión inmaterial. Ahora bien, una posesión inmaterial sólo es accesible por un acto que sea de la misma índole, y el querer, como hemos visto, es una tendencia inmaterial. El acto de querer es inmaterial y el objeto también, puesto que el bien conocido es objeto de la voluntad y en cuanto conocido es inmaterial.

Sin la posesión inmaterial no se da el amar. Dado que tal posesión corre a cargo del conocer, el nexo de dependencia entre querer y conocer es absolutamente necesario, pero al querer, no sólo se posee el objeto sino que en cierto modo el sujeto es poseído por lo amado. Esta *tensión* recibe diversos nombres en la terminología de la "Escuela": *conveniencia, connaturalidad, adaptación, coaptación*, etc. El primer vocablo indica cierta consonancia en el sentido de que "entre el ser volente y lo querido ha de existir alguna conveniencia"⁵⁶. La connaturalidad entre amante y amado expresa cierta proporción, a saber, que "al sujeto al que acontece dicha volición le acontezca también estar connaturalizado con aquello que está haciendo de objeto de la misma"⁵⁷. Adaptarse indica que el acto de amar corre a cargo del sujeto amante, quien mediante tal acto se inclina a lo amado. Ser coaptado indica más bien la atracción que lo querido ejerce sobre el que quiere.

La formalidad atribuida al querer no es referida al objeto formado sino al acto mismo, pues es el acto el que se transforma en la forma de otra cosa, entendiéndose por tal, que se adapta a la forma real. Adaptarse es unirse, pero la unión aquí no se da entre acto y objeto sino entre acto y realidad siendo el mismo acto el nexo de unión sin necesidad tampoco de un *tertium quid*. Es "la peculiar forma de unidad por la que un acto tiende como acto a un acto"⁵⁸. El amar es la misma unión del amante al bien amado, siendo éste quien atrae al amante hacia sí. Cabe describir, por tanto, la volición como *el acto de un acto que tiende a un acto*. El primer acto de la serie nombra a la operación inmanente, el genitivo alude al sujeto que quiere, mientras que el acto al que tiende el primero no es sino el acto real, el ser.

⁵⁵ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 209.

⁵⁶ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 213.

⁵⁷ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 213.

⁵⁸ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 215.

Sin la posesión inmaterial no se da el amor, pero el amor "no es una posesión"⁵⁹, sino más bien una efusión. Amar es dar y dado que la voluntad requiere el refuerzo del sujeto, amar es darse. La misma apertura de la voluntad al bien indica salir de sí, entregarse, ponerse en relación con el bien inteligido. De entrada la voluntad es relación al bien, pero sin la presentación operativa de ese bien, la operatividad de la voluntad queda inédita. El tender no es poseer; "*el querer es el ser como tender estrictamente actual o inmaterial*"⁶⁰. El acto es inmaterial, de la misma naturaleza por tanto que el cognoscitivo. Dado que lo que se adapta a lo querido es el acto volitivo, tal unión es inmaterial, a pesar de que lo querido no lo sea. Mientras que el trascender del objeto conocido es *analéptico*, es decir, de crecimiento interno aunque intencional, el querer es un trascender de tipo más bien *oréctico*, esto es, atracción por un ser diferente de su ser⁶¹.

5. Diferencia intencional.

La Intencionalidad es palabra latina compuesta de 'in' y 'tendere', que significa tender hacia. Que no se trata de movimiento físico ya ha quedado recogido. Que se predique tanto del conocer como del querer no implica que se atribuya por igual. Ambos son actos, ambos dicen relación al fin, pero el respecto a él es 'intentionaliter' distinto. Se unen u ordenan al fin de modo diverso. El acto cognoscitivo manifiesta el fin. El volitivo inclina a él.

El doble respecto al fin arranca de Aristóteles, quien expone que lo verdadero y lo falso están en la mente, pero el bien y el mal en las cosas⁶². De la Edad Media nos han llegado muestras de textos que también defienden la doble intencionalidad. El Pseudo Dionisio afirma que el alma recibe más de la realidad según el afecto que va en cierto modo fuera de sí que según el intelecto⁶³. Agustín de Hipona llama a la tendencia de la voluntad *pondus* que se traduce por aprecio del alma a lo amado⁶⁴. La recuperación de la tesis aristotélica es clara en Alejandro

⁵⁹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 216.

⁶⁰ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 216.

⁶¹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 217. En otra obra establece un cambio terminológico, pero no menos significativo: "La actividad cognoscitiva se realiza de una manera *centrípeta*. En cambio, la volición es esencialmente *centrifuga*": A. Millán-Puelles, *Léxico*, 619-620.

⁶² *Metafísica*, I, VI, c. 5 (BK 1027b).

⁶³ *De Divinis Nomínibus*, lec. 2 y lec. 4.

⁶⁴ *Confesiones*, I, XIII, c. 9; *De Civitate Dei*, I, XI, c. 28.

de Hales, Alberto Magno y en Tomás de Aquino⁶⁵. Por su parte, a ninguno de los grandes comentadores tomistas pasó desapercibido este aserto⁶⁶. No extraña, por tanto, que encontremos pasajes en autores contemporáneos que pongan de relieve la diferencia intencional entre conocer y el querer⁶⁷.

Para el autor que ahora exponemos la diferencia es neta: "querer es una operación cuyo objeto es extrínseco a la facultad volitiva, mientras que entender es una cierta posesión cuyo objeto es intrínseco a la facultad intelectual"⁶⁸. Está, por tanto, en perfecta continuidad con la doctrina clásica al mantener que la intencionalidad cognoscitiva es de semejanza mientras que la volitiva es de alteridad. El entender (acto) forma en sí un objeto (forma) que es pura semejanza de lo real. El querer (acto) se conforma a lo real tal cual es en sí. Este doble trascender se distingue en que el primero supone *en mí* un incremento, y en cambio, una atracción al *en sí* de lo real, en el segundo. Sin embargo, el segundo supone el primero: "el 'en sí' del ser ajeno que yo quiero no se reduce a lo que él es en mí, porque consiste en lo que ese ser es de suyo; pero para quererlo, tengo que conocerlo de algún modo"⁶⁹.

Semejanza indica que el objeto pensado es lo mismo intencionalmente que lo real, aunque no idéntico, porque si así fuera, el objeto conocido agotaría lo real por conocer, y sería inviable una pluralidad objetiva en dependencia de una pluralidad de operaciones. El objeto es una forma,

⁶⁵ Alejandro de Hales formula que el "motus intellectus est ad se, motus affectus a se", *Summa Theologiae*, P. II, Inq. II, Trac. II, Sect. II, Qu. III, op. cit., vol. I, 684 a. Para el uso que Alberto Magno realiza de *pondus*, *In I Sententiarum*, Dist. III, Art. XV, ad aliud. En Tomás de Aquino está presente a lo largo de toda su obra, por ejemplo, *In II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1 co; *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 7m.

⁶⁶ a título de muestra: Capreolo, *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis, Libri I Sent.*, Dist. X, Qu. I, op. cit., vol. II, pp. 15-16; Cayetano, *In Summa Theologiae*, I P., q. 27, a. 3, V; Cayetano, *In Summa Theologiae*, 5, XI; Silvestre de Ferrara, *In Summa Contra Gentes*, L. IV, cap. 19; X; Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus, De adeptione beatitudinis*, q. V, XVI, Marietti, Turín, 1949.

⁶⁷ R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988; J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona, 1950; I. Camporeale, "La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso", *Sapienza*, 1959 (12), 237-271; J. García López, 158; J.L. González Alio, J.L.; 252-277; A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1950; R. Morency, 144; J.M. Pero Sanz, 124; A. Riera Matute, "Coordinación del conocer con el querer", *Anuario Filosófico*, 1969 (2), 285-302; M.D. Rollan Gosselin, "De la connaissance affective", *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, XXVII (1938), 20; W. Rossner, "Process of human intellectual love or spirating a pondus", *The Thomist*, (1972 (36), 62-63; L. Polo, vol. I, 159; vol. II, 106; H.D. Simonin, "L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection", *Angelicum*, VII (1930), 234.

⁶⁸ A. Millán-Puelles, *Fundamentos*, 375.

⁶⁹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 219.

pero no la causa formal real. La voluntad aprovecha la similitud del objeto conocido y se conforma a lo real. La intencionalidad no es en ningún caso una comparación. El conocer no se compara a lo real porque lo conocido es lo mismo que lo real. Tal comparación interpreta al conocimiento como cosa y edita el proceso al infinito al postular un juez que compara cosas distintas. La voluntad no se compara con lo real porque el acto de comparar es cognoscitivo. Hay que entender más bien que se adapta. El entendimiento asimila, la voluntad tiende. El conocer tiene el fin en sí (el objeto), en la medida del acto. En cambio, el fin en la voluntad no está presente sino en virtud del entendimiento que lo presenta, pero no está realmente conseguido, porque lo real es concreto y lo presentado posee cierta universalidad. Se alude por ello a que la intencionalidad de la voluntad es de alteridad, porque va a lo otro, dado que a lo mismo no se puede tender, puesto que se posee.

La intencionalidad en ambos casos se da según medida. En el conocer la medida que mide al objeto conocido corre a cargo del acto, de su intensidad. En el querer, la medida se toma de lo real, y el acto volitivo es medido en la medida en que se adapta a lo real. Derivado de ello la voluntad parece más receptiva que el conocimiento, en el sentido de que recibe en sí al actuar la índole de aquello a lo que se adapta. En cambio el entendimiento tiene en sí lo otro según su modo propio de ser (el del conocer). En ambos casos la intencionalidad no es real sino mental en uno y volitiva en otro. Indudablemente es más acto una operación inmanente que una forma. El objeto pensado es una forma y lo intencional en el pensar es el objeto pensado. Dado que lo intencional en la voluntad es el mismo acto, se concluye que la voluntad es más intensamente intencional que el conocer.

Tanto conocer como querer son una denominación extrínseca para lo real, pero respecto del sujeto que conoce y ama los diversos actos no se comportan del mismo modo. El autor afirma, por una parte, que el querer es más trascender que el cognoscitivo: "*al querer algo ajeno, la subjetividad se comporta de una manera más puramente trascendente que al conocerlo, porque el quererlo no es su ser-él-en-mí, sino mi ser-yo-hacia-él*"⁷⁰. Y por otra, que el querer une más al amante con el amado: "supone una mayor unidad entre la subjetividad en acto y su término u objeto intencional"⁷¹. De ahí concluye que la volición es más "subjetiva" que el conocimiento, más íntima, y por tanto *depende* y *expresa* mejor el ser de la subjetividad, dándose la paradoja de que a mayor trascendencia, mayor intimidad. En efecto, el querer no se desencadena sin el

⁷⁰ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 218-219.

⁷¹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 219.

respaldo del sujeto mientras que el conocer es más autárquico. Uno y otro manifiestan el ser, pero lo manifestará mejor el que sea más acto.

Por otra parte "el conocimiento tiene por objeto tanto lo conveniente como lo inconveniente. El querer, por el contrario, se limita a lo que en cada caso es conocido como algo conveniente"⁷². Lo verdadero y lo falso son un bien para el entendimiento, porque conocer lo falso como falso es un verdadero conocer. La razón puede con lo falso, pues conocer lo falso es conocer y puede con la negación, pues no por negar ella se niega. Pero dado que bien y ser *sunt idem in re*, no hay mal real, puesto que no hay no ente real. Hay carencia de bien pero ésta no se da aislada de él. De este modo la voluntad solo tiene por objeto el bien y no el mal que no puede quererlo en absoluto puesto que no es. El mal del conocer se da por falta de luz (asunto de los primeros principios), o por ignorancia (falta de conocimiento racional debido), pero el acto de conocer no se equivoca pues en la medida del acto se objetiva. En el fondo el que me equivoco soy yo, pues me adhiero a lo que he conocido poco. En lo práctico esto es claro, es la voluntad la que zanja la deliberación cognoscitiva y se pronuncia por una de las posibles opciones. El mal de la voluntad no proviene de lo real, sino de su adaptarse a un bien no adecuado al fin de la voluntad. La rectificación de un conocimiento deficitario en el sentido descrito, corre a cargo de otro conocimiento. En cambio, la corrección de un acto volitivo no depende solo de otro querer sino del conocer, de la razón práctica.

6. La cuestión de la jerarquía y el problema de la "reflexio".

Se apuntan a continuación un par de dificultades surgidas a raíz de la lectura de los textos del autor, si bien sin afán de resolución en el presente escrito. En cuanto a la primera, tradicionalmente la hegemonía entre conocer y querer, por lo que respecta a los objetos, actos, hábitos y a las mismas facultades, ha enfrentado doctrinalmente a la escuela dominica y la franciscana, y su repercusión llega hasta hoy⁷³. Dejando

⁷² A. Millán-Puelles, *La estructura*, 220.

⁷³ Aparte de los abundantes textos de muchos autores de los siglos XIII y XIV, y de los grandes comentadores tomistas, para un estudio del actual estado de la cuestión, la siguiente bibliografía contemporánea: J. Bofill; F. Bonin, "El constitutivo de la felicidad según Santo Tomás, S. Buenaventura y Suárez", *Estudios Eclesiásticos*, 1971 (46), 63-85; I. Camporeale; J. Choza, *Conciencia y afectividad*, Eunsa, Pamplona, 1978; C. Fabro, "Orizzontalità e verticalità della libertà", *Angelicum*, 1971 (48), 302-354; *L'anima*, Studium, Roma, 1955; "Freedom and existence in contemporary philosophy and in St. Thomas", *The Thomist*, 1974 (38), 524-556;

al margen aquí, y no por menos importante, la alusión a los hábitos y a las facultades, Millán-Puelles afirma que en cuanto al *objeto*, "la intelección es considerada (...) como más eminente que la volición, por la mayor amplitud del objeto *general* de aquella, por la presencia de lo entendido en el entendimiento (mientras que lo querido no se da en la voluntad, sino fuera de ella) y por la dependencia del querer respecto del entender. En cambio, de una manera relativa, es decir, en relación al objeto *concreto* de que se trate, el querer puede ser superior al entender, pero no en todas las cosas (...). (Esta superioridad) se da cuando el objeto de ambas actividades consiste en algo enteramente espiritual y de mayor entidad que nuestro espíritu (...). En cambio, si lo querido consiste en algo material y corpóreo, el entenderlo es superior al quererlo"⁷⁴.

Lo claro es que ninguna operación inmanente racional versa sobre lo real-espiritual y derivadamente ningún acto volitivo a ese nivel alcanza ese tipo de realidades. El conocimiento de ellas es intelectual o sapiencial y el quererlas no es operativo sino la tendencia natural de la voluntad, y además, lo propio de un hábito. Verdad es que en cierto modo los hábitos de los primeros principios y el de sabiduría se pueden considerar como actos, y que los hábitos volitivos referidos a lo conocido en dichos hábitos son en cierto modo actos. A ese nivel, la voluntad se abandona más en el fin de su tendencia que el entendimiento capta dicho fin, al menos en la presente situación humana. En este sentido se puede admitir que "el acto en el que la subjetividad consume su posibilidad más específica no es el conocimiento, sino la volición como unidad *sui generis* con el ser (propio y ajeno)"⁷⁵.

"La libertad en Hegel y en Santo Tomás", *Estudios de Metafísica*, 1971-72 (2), 7-25; "La dialettica de intelligenza e volontà", *Doctor Communis*, 1977(30), 163-191; M. Gigante, "Actus essendi e atto libero nel pensiero di S. Tommaso", *Atti del VIII Congresso Thomistico Internazionale*, V (1982), nº 14, 249-282; L. B. Gillon, "Thomas de Aquin, intellectualisme, volontarisme", *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XV, 687-693; P. Gaspar, "O conhecimento afetivo em Santo Tomás", II Parte, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1961 (17), 13-48; A. Gianatiempo, "Sul primato trascendentale della volontà in San Tommaso", *Divus Thomas*, 1971 (74), 131-154; H.M. Manteau-Bonnamy, "La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin", *Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 1979 (46), 7-34; R. Macken, "La doctrine de S. Thomas d'Aquin concernant la volonté", *Atti del Con. Th. Int., Domenicane Italiane*, Napoli, 1976; J.M. Pero Sanz, "La individuación operativa del hombre", *Anuario Filosófico*, 1968 (1), 137-184; A. Riera Matute, *El conocimiento por connaturalidad*.

⁷⁴ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 627.

⁷⁵ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 222.

Otro punto oscuro netamente de moda en la bibliografía actual⁷⁶, derivado de la interpretación de algunos textos de Tomás de Aquino, es el tema de la "reflexio" cognoscitiva. "¿Cómo puede darse la unidad de esta doble presencia (sujeto-objeto) en un sólo acto subjetivo, y, respectivamente, cómo es posible que el objeto y el sujeto se unifiquen en ese mismo acto?"⁷⁷, es la pregunta que el autor se plantea de entrada. Obviamente, la cuestión se podría trasladar al acto de la voluntad y averiguar cómo puede darse en el querer el objeto y el sujeto. Pero de ordinario la cuestión gira en torno al conocer.

La teoría de la "reflexio" defiende que en uno y el mismo acto, conozco (objeto) y conozco que conozco (yo soy consciente del acto cognoscitivo mediante el cual a la par conozco el objeto); y que tal doble ámbito cognoscitivo se da a la vez y en el mismo acto, postulando por tanto que el acto refleja sobre sí mismo. El autor lo admite como un hecho: "Esta doble exigencia de diversidad y de unidad debe ser mantenida, porque responde a los hechos. Si la autoconciencia subjetiva y la trascendencia intencional se dan, como en efecto sucede —y no pueden darse de otro modo—, en la unidad de un solo acto indivisible, es indispensable que este acto sea el acontecimiento en el que el sujeto y el objeto se unifican, en calidad precisamente de distintos y sin componer entre los dos una tercera entidad"⁷⁸. Se trata, por tanto, de "dos dimensiones diferentes, si bien tan solidarias entre sí, que constituyen un acto indivisible. Pero este acto es verdaderamente una estructura, un ser bi-

⁷⁶ Ch. Boyer, "Le sens d'un texte de Saint Thomas: De Veritate", 1, 9, *Gregorianum*, 1924 (5), 424-443; C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969, 51-53; J. Choza, *Manual de antropología*, Rialp, Madrid, 1988, 287-88; J. De Finance, "Cogito cartésien et reflexion thomiste", en *Archives de Philosophie*, XVI (1946), nº 2, 176; O.N. Derisi, "La Verdad II. La Verdad en la inteligencia humana", *Sapientia*, XL (1985), 86; C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, 338; J. Isaac, "Sur la connaissance de la vérité", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1948 (32), 341; A. Llano, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 179-181; F.X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991; J. Sainte-Marie, "Intentionnalité et réflexivité", en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Napoles, VI (1977), 507; C. Segura, C., *La dimensión reflexiva de la verdad*, Eunsa, Pamplona, 1992; "La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, XV (1982), 274 ss; I. Toribio, "Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal", *Sapientia*, XLI (1986), 54 ss.

⁷⁷ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 184.

⁷⁸ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 184-185. Y en otro lugar: "En toda actividad de conocer, el sujeto que la realiza tiene alguna presencia de sí mismo. El sujeto viviente de la actividad cognoscitiva se vive a sí mismo en ella, es decir, se aprehende, aunque no en todos los casos se objetiva de un modo formal y explícito. Al representarse otros seres, se hace presente a sí mismo como el sujeto, no como el objeto, de su propia actividad de conocer": A. Millán-Puelles, *Léxico*, 348-349.

dimensional, y no en virtud de que la autoconciencia requiera siempre una presencia de lo otro, que la haga posible, sino porque la autoconciencia subjetiva, la que conviene a la subjetividad, se verifica necesariamente en esta forma, la única viable para un ser que no es, de suyo, "conciencia"⁷⁹.

De ordinario los autores circunscriben la "reflexio" a un acto cognoscitivo, en concreto al juicio, porque es el primer acto donde se da de modo formal la verdad. De este parecer es D. Antonio, pues afirma que "al ejercer la actividad judicativa, la facultad de entender se connota a sí propia como adecuada a la realidad que considera"⁸⁰. En principio se podría postular acerca de toda operación inmanente aunque no fuese conocida formalmente la verdad. Para el autor, no sólo es más claro incluso el conocimiento de la subjetividad que el del objeto: "es verdad que la subjetividad tiene de sí mayor evidencia, en el sentido de que le es más conocida su manera de ser, no de un modo científico y abstracto, sino en virtud de la experiencia que le es connatural"⁸¹, sino que también, el conocimiento propio es condición de posibilidad del conocimiento objetivo: "sin conocer de algún modo el conocer, es imposible tener alguna idea de lo que pueda ser el no conocer"⁸².

En el fondo se trata de que en la medida en que se trasciende intencionalmente se da, junto al aludido *incremento* del cognoscente, una *auto-posesión concomitante*. El cognoscente tiene noticia de sí, de su conocer a la vez que conoce objetos, pero sólo es capaz de darse cuenta de que conoce objetos en virtud de que tiene conciencia de sí. Ese doble conocimiento es simultáneo: "desde el instante en que en ésta (la subjetividad) se da la autoconciencia, se da también en ella la trascendencia intencional hacia algún otro ser"⁸³. Indudablemente ello es así, pues si el conocer se retrotrae para conocer, o conoce, dada su intencionalidad, *intra se inspicendo non extra se considerando* al decir de Juan de Santo Tomás, no hay conocimiento objetivo sin conciencia del mismo. El problema estriba en el admitir, no ya que se dé *simul* ese doble conocimiento, sino que se dé en el *mismo acto*, puesto que si es así, ¿en virtud de qué el acto es capaz de tener y distinguir un conocimiento objetivo y otro que no lo es? ¿Cómo es susceptible conocer asuntos divergentes sin confundirlos? ¿Por qué no se conoce la operación como objeto dado que la operación objetiva? ¿es lo mismo verdadar lo real que conocer una operación?.

⁷⁹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 187.

⁸⁰ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 593.

⁸¹ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 189.

⁸² A. Millán-Puelles, *La estructura*, 190.

De modo parejo, se debe admitir que lo querido se quiere en tanto que se quiere el acto de la voluntad. Pero, ¿ese querer supone un único acto? Junto al problema de una reflexividad volitiva hay que añadir el de su conocimiento, puesto que la voluntad no es cognoscitiva en modo alguno y no se da al margen del conocer: "no se puede querer sin darse cuenta de que se está queriendo (aunque ello no consista propiamente en un acto de reflexión). (...). El acto volitivo es imposible fuera de la unidad estructural en la que se da con un conocimiento que le es esencialmente consuetario"⁸⁴. Pues bien, el acto intencional de querer no se produce sin el respaldo del sujeto volente. No se da un querer lo otro sin el yo querer quererlo. Ahora bien, ¿esa "reflexio" responde al mismo acto? Quiero lo otro en la medida en que quiero el acto de quererlo, pero ¿son uno y el mismo acto de la voluntad? La respuesta, aunque no es explícita en los textos del profesor Millán-Puelles, debe correr pareja a la que él da respecto del conocer, pues si el querer depende del conocer, a un mismo acto cognoscitivo de doble foco, responderá, en el caso que responda, pues "tenemos, indudablemente, la experiencia de que a veces efectuamos ciertas intelecciones sin que con ellas surja en nosotros mismos ningún tipo de volición ni tampoco noción"⁸⁵, un único acto de querer en el cual el sujeto se afirma como el que quiere a la par que quiere lo amado.

Juan Fernando Sellés
Facultad de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España



⁸³ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 200.

⁸⁴ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 205.

⁸⁵ A. Millán-Puelles, *Léxico*, 623.