

La novedad del conocimiento humano: fuente perenne de toda innovación*

Liliana Beatriz Irizar**

Resumen

El presente artículo aborda una temática hoy muy desarrollada desde diferentes disciplinas. Sin embargo, lo hace bajo un aspecto menos explorado: la caracterización del conocimiento humano como acto del espíritu y, por lo mismo, abierto tanto a las realidades empíricas como metaempíricas o inmateriales. El objetivo primordial de este ensayo consiste en mostrar que la investigación y la innovación, que tanto se procuran potenciar en diferentes ámbitos institucionales, son inseparables de una visión del conocimiento intelectual que lo entienda en su dimensión genuina, esto es, como un acto del espíritu, abierto a toda la realidad y caracterizado por su inmediatez, inmaterialidad e intencionalidad. Al mismo tiempo, se intenta poner de relieve que la investigación y la innovación van indisolublemente unidas a la libertad y a la admiración de una inteligencia no condicionada por imposiciones procedentes del tecnosistema.

Para dar cumplimiento a dichos objetivos, la exposición se compone de dos apartados: el primero se ocupa de la naturaleza o esencia del conocimiento humano y el segundo hace referencia a la libertad y la admiración como condiciones de la investigación e innovación. En todo el desarrollo del tema se utiliza la argumentación demostrativa propia del discurso filosófico.

Palabras clave: inmaterialidad, conocimiento intelectual, verdad, intencionalidad, innovación, libertad, admiración, ciencimetría.

The novelty of human knowledge: perennial source for innovation

Abstract

This article approaches a much studied subject from several disciplines. But it does so from under a less explored aspect: the characterization of human knowledge as an act of the spirit and, therefore, open to empirical and metaempirical –or immaterial– realities. The main objective of this essay is to demonstrate the fact that research and innovation, which are highly boosted and potentialized in several institutional spaces, cannot be separated from a vision of the intellectual knowledge that understands them within their genuine dimension, which is an act of the spirit, open to the whole reality and characterized by its immediacy, immateriality and intentionality. At the same time, the essay intends to remark that research and innovation are inextricably united to freedom and to the admiration for an intelligence that is free of the impositions of the techno system. To meet the objectives, the exposition consists of two parts: The first is about the nature or the essence of human knowledge and the second refers to freedom and admiration as conditions for research and innovation. The demonstrative argumentation of the philosophical speech is used all over the development of the subject.

Key words: immateriality, intellectual knowledge, truth, intentionality, innovation, freedom, admiration, scientometrics.

* Artículo resultado de la investigación que se desarrolla desde el proyecto humanismo cívico.

** PhD. Docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, donde dirige el grupo de investigación Lumen (Filosofía Política, Filosofía del Derecho y Metafísica). Allí dirige dos proyectos de investigación: El humanismo cívico (2004-): <http://www.usergioarboleda.edu.co/lumen/index.html> y el Proyecto Dewan en español (2008-): <http://usa.edu.co/filosofia/dewan/index.htm>.

A novidade do conhecimento humano: fonte perenne de toda inovação

Resumo

O presente artigo aborda uma temática hoje muito desenvolvida desde diferentes disciplinas. No entanto, fá-lo sob um aspecto menos explorado: a caracterização do conhecimento humano como ato do espírito e, pelo mesmo, aberto tanto às realidades empíricas como meta-empíricas ou imateriais. O objetivo primordial deste ensaio consiste em mostrar que a investigação e a inovação, que tanto se tentam potenciar em diferentes âmbitos institucionais, são inseparáveis de uma visão do conhecimento intelectual que o entenda em sua dimensão genuína, isto é, como um ato do espírito, aberto a

toda a realidade e caracterizado por ser imediato, imaterialidade e intencionalidade. Ao mesmo tempo, tenta-se pôr de relevo que a investigação e a inovação vão indissolúvelmente unidas à liberdade e à admiração de uma inteligência não condicionada por imposições procedentes do tecno-sistema. Para dar cumprimento a ditos objetivos, a exposição se compõe de dois apartados: o primeiro se ocupa da natureza ou essência do conhecimento humano, e o segundo faz referência à liberdade e a admiração como condições da investigação e inovação. Em todo o desenvolvimento do tema se utiliza a argumentação demonstrativa própria do discurso filosófico.

Palavras importantes: imaterialidade, conhecimento intelectual, verdade, intencionalidade inovação, liberdade, admiração, cienciométrica.

Introducción

La emergencia arrolladora de unos mecanismos y estructuras de medición y evaluación del avance científico y tecnológico parecen cada vez más alejados e indiferentes respecto de una concepción humanista del conocimiento y la investigación y de sus fines esenciales. Porque, desde una perspectiva humanista, la investigación es, en efecto, “afán gozoso y esforzado por encontrar una verdad teórica y práctica cuyo descubrimiento nos perfecciona al perfeccionar a los demás.”¹ Según esta definición, conocimiento y verdad resultan indisociables. Verdad que no se construye sino que se descubre. Y el rigor argumentativo y metodológico exigidos para descubrirla no excluyen el gozo que encierra todo acto de conocimiento, un acto por el que el alma racional deviene, de alguna manera, “todas las cosas”.

Olvidar que el conocimiento es un fruto genuino del espíritu es lo que ciertamente conduce a buscar la innovación primordialmente en otras fuentes: los recursos tecnológicos y, por consiguiente, financieros. Lo cual acarrea como consecuencia ineludible descentrar la meta de la investigación y la innovación que se traslada del crecimiento en densidad humana por parte de individuos y comunidades hacia el desarrollo científico y tecnológico medible únicamente bajo los parámetros cuantitativos, es decir, cuantitativos.

Parece, entonces, oportuno y relevante poner sobre el tapete un análisis acerca del carácter

espiritual del conocimiento humano, fuente de novedad permanente.

La esencia del conocimiento

El conocimiento es una facultad o función privativa de los seres que, gracias a la perfección o actualidad de su forma substancial, por la que quedan definidos en su identidad esencial, pueden abrirse y recibir en su propia forma, las formas de otras cosas, como distintas de sí u objetos, que de este modo la amplían y enriquecen. Por eso el alma que posee esta capacidad es, en cierta manera, infinita porque, además de ser lo que es en virtud de su naturaleza específica, puede llegar a ser intencionalmente -el alma racional en su nivel y la sensible en el suyo- todas las cosas² y hacer suya la perfección del universo. Por el contrario, cuando un ser carece de conocimiento queda limitado a ser únicamente lo que es por su esencia:

“(…) los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por eso se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce, es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce, es más amplia y vasta...”³

De modo que "... una primera definición de conocimiento podría ser: 'conocer es ser capaz de ser lo que se es y de ser otras cosas'"⁴.

Los cosas, consiguientemente, cuanto más perfectas sean, más aptas serán para *dar del propio ser a otras en lo cual consiste la esencia del conocimiento*, si bien dicha capacidad se reduce a darles un ser sólo *intencional*, no real. Pero sobre la noción de intencionalidad se volverá más adelante.

El grado de perfección de un ser queda evidenciado, así, en el grado de perfección de su capacidad de conocer. Ahora bien, hay seres cuya esencia está inseparablemente unida a la materia⁵. En estos el elemento formal, está totalmente dominado por la materia que lo coarta y encierra en sí mismo: su actualidad se agota en configurar a la materia. Es lo que ocurre, sin duda, con los seres inertes, esto es, carentes de vida. Pero también con las plantas, aunque en menor medida ya que poseen un cierto grado de inmaterialidad -su principio vital vegetativo-. Con todo, la limitada actualidad de este último no les permite recibir en sí las formas de otras cosas.⁶ Los vegetales, en efecto, interactúan con el medio de manera más fáctica y, por así decirlo, más ciega que los mismos animales.

De hecho, el principio vital animal se sitúa en un grado intermedio de inmaterialidad y capacidad cognoscitiva respecto de las cosas inertes y del hombre. Aunque su principio vital también se encuentra unido esencialmente a la materia, no obstante, su mayor perfección le permite sobreponerse, en alguna medida, a sus efectos coartantes, pudiendo recibir las formas sensibles en un estado de cierta inmaterial⁷, aunque siempre dentro de los límites de la individualidad del objeto conocido. En otras palabras, el animal conoce siempre bajo condiciones espacio-temporales. Percibe sólo cosas concretas en el *aquí* y ahora señalizados por la materia de la cosa conocida a la que nunca capta como distinta de sí u objeto:

"El animal vive *extático* en su mundo ambiente, con el que compone una única estructura. De aquí que esté esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados

orgánicos, sin aprehenderla nunca objetivamente"⁸.

Finalmente, en la cima de los seres con capacidad cognoscitiva se sitúa el ser humano cuya alma racional, a pesar de estar unida al cuerpo como su forma, es inmaterial.⁹ Por esta razón es capaz de emanciparse totalmente de la materia y *poseer* las cosas de una manera más plena al comprender su forma o naturaleza. Es así que por el conocimiento intelectual, el hombre conoce *lo que las cosas son*, es decir, conoce su esencia.

La inmaterialidad de un ser es, por tanto, condición de su capacidad intelectual:

"(...) lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmaterial sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente..."¹⁰

El espíritu humano, debido a su inmaterialidad, se caracteriza por permanecer abierto, volcado, hacia lo real. Tiene la capacidad de poseer intencionalmente toda la realidad, objetivándola, esto es, puede poseerla de modo inmaterial y entenderla como distinta de sí mismo:

"Lo cual no quiere decir, como resulta claro, que el hombre pueda conocer actualmente la totalidad de los objetos reales. Significa, más bien, que tiene la capacidad de conocer los objetos en cuanto tales, es decir, como algo distinto del sujeto que se enfrenta con ellos. Si el hombre está *abierto al mundo* es porque tiene la posibilidad de acceder intencionalmente a la totalidad de los objetos que componen el mundo. Puede, por tanto, poseer un 'saber proyectivo' -anticipador de objetos que aún no se han presentado-..."¹¹

El modo de conocimiento más perfecto se da, así, a nivel del espíritu; único capaz de captar lo inmaterial e inteligible del objeto conocido: su forma o esencia. Mientras que los sentidos sólo aprehenden lo material y sensible, el in-

telecto, avanza y penetra hasta el *qué* es de cada realidad, hasta su ser más íntimo: “(...) el sentido se concreta a los accidentes exteriores de las cosas, al paso que el entendimiento penetra hasta su esencia, por ser el objeto del entendimiento ‘lo que la cosa es en sí misma.’”¹² El conocimiento intelectual pone de manifiesto la grandeza del alma humana y, en último término, del hombre mismo:

“El descubrimiento de la capacidad de conocer la verdad, y de entrar así en contacto con lo realmente real está, por tanto, en la base de la formulación del carácter espiritual del hombre, es decir, de la imposibilidad de reducirlo totalmente a la categoría de un mero viviente orgánico. El hombre posee de algún modo el intelecto, que es la capacidad de conocer la realidad, y su actividad representa un modo de vida que excede a todos los demás”¹³.

Esta amplitud y universalidad del objeto de la potencia intelectual, que se corresponde con la nobleza y superioridad de ella,¹⁴ encuentra, sin embargo, un límite cuando se trata del intelecto humano, pues, su objeto propio no es toda esencia sino sólo la de los seres materiales¹⁵ que son los únicos objetos proporcionados a la potencia espiritual de un alma que es forma de un cuerpo y que, por tanto, establece su primer y obligado contacto con lo real a través de los sentidos.

Pero, precisamente porque la esencia de las cosas sensibles existe envuelta en la materia, no es inteligible en acto y, como tal, es incapaz de actualizar al entendimiento que está en potencia para recibirlas¹⁶. Entonces, aunque la esencia en sí misma posee la inteligibilidad suficiente y necesaria para informar al entendimiento, éste no puede acceder a ella sin haberla despojado antes del “ropaje material” con que es presentada por los sentidos. Estos últimos, a su vez, cumplen la importante función de preparar adecuadamente la experiencia percibida, se trata de un auténtico prelude cognoscitivo que queda plasmado definitivamente en la imagen (fantasma). Aristóteles, primero, y, más tarde, las aportaciones decisivas de Tomás de Aquino dieron lugar a esta completa explicación del conocimiento humano según la cual:

“... las repetidas sensaciones reciben una primera estructuración sensible en la percepción del *sentido común*, que integra los datos aportados por los *sentidos externos* (*sensibles comunes y propios*). Esta percepción es integrativa y estructuradora, gracias a la imaginación y la memoria: de muchas sensaciones se forma la *imagen*; de muchas imágenes, el *recuerdo*. Por último, la percepción sensitiva más alta corresponde a la cogitativa, que produce la *experiencia*, el acto de aprehender comparativamente las percepciones singulares recibidas en la memoria. (In III Sent., d.14, q.1, sol. 3; In Metaph., lect. 1)”¹⁷.

Sobre la imagen, que implica ya un cierto nivel de inmaterialidad, puede actuar el entendimiento agente a través de la *abstracción*. En este único acto, el de entender, intervienen dos potencias intelectivas distintas. Un intelecto que es potencia activa -el intelecto agente- es el encargado de iluminar y, al mismo tiempo, abstraer -es decir, considerar aparte de las condiciones individuantes de la materia- el contenido inteligible presente en el fantasma -que es una semejanza o representación del objeto sensible- formado por la imaginación¹⁸. Debe tenerse en cuenta que el intelecto agente, por medio de la abstracción, vuelve las realidades percibidas, semejantes a él -es decir, inateriales- que es la única manera de poseerlas por el conocimiento, pues para que éste se dé debe existir siempre una *semejanza* entre el cognoscente y lo conocido. Tal como señala Alejandro Llano, “En virtud de la capacidad iluminadora del entendimiento agente, <la inteligencia> capta lo ontológico en lo fenoménico, lo necesario en lo contingente, lo inteligible en lo sensible”¹⁹.

Una vez obtenida de este modo la actualización de la especie inteligible – ahora especie impresa- ella está en condiciones de actualizar, a su vez, al intelecto posible, que es el entendimiento naturalmente potencial y como tal capaz de recibir en sí toda forma inteligible:

“Respecto del intelecto, en verdad, alguna potencia es activa y alguna es pasiva, puesto que por el intelecto lo inteligible en potencia deviene inteligible en acto,

lo cual es (propio) del intelecto agente, y, de este modo, el intelecto es potencia activa; el mismo inteligible en acto hace, también, que el intelecto en potencia devenga intelecto en acto, y, de este modo, el intelecto posible es potencia pasiva.”²⁰

Se advierte, así, que la existencia de estas dos potencias intelectivas, una capaz de llegar a *ser* (intencionalmente) todas las cosas y la otra capaz de *hacer* todas las cosas (inteligibles),²¹ explica el hecho de que, si bien el entendimiento posible no posee en sí ninguna forma antes de conocer, el intelecto agente, en cambio, es capaz de dirigirse activamente hacia la realidad para recoger de ella sus elementos inteligibles: “La posesión cognoscitiva, advierte Alejandro Llano, no consiste en una recepción pasiva de la forma conocida. El conocer es la actividad por excelencia”²².

El entendimiento posible que ha sido fecundado de ese modo por la forma de lo conocido, que es ahora la suya propia, “habla” de la realidad que lo plenifica y enriquece, y pronuncia, entonces, la palabra interior, verbo mental, especie expresa, idea o concepto:

“En quienquiera que entiende, por el sólo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción es la que enuncia la palabra y se llama ‘verbo’ o palabra del corazón”²³.

Es aquí donde es posible verificar la esencia del conocimiento como la íntima posesión de la forma del objeto conocido por el cognoscente, porque el entendimiento posible, ya en acto por la presencia de la especie, se hace una sola cosa con ella que, por así decirlo, se integra en su propia forma y, como tal, se constituye en principio de su operación. Se descubre, entonces, en la operación intelectual una total identificación de la actualidad del entendimiento con la actualidad de lo inteligible, pues, en el preciso instante en que la especie es actualmente inteligida, el entendimiento resulta inteligente en acto: “(...) el entendimiento concibe las cosas en acto cuando la especie de una cosa ha llegado a ser la forma del entendimiento posi-

ble. Por esta razón se dice que el entendimiento en acto es lo actualmente entendido”²⁴.

En el conocimiento se combinan, así, “aliedad” (capto el objeto como distinto de mí y de mi acto) e “intimidad”, una posesión de lo conocido que deviene identificación: “el cognoscente se hace lo otro en tanto que otro. El objeto mundano deviene algo accesible, disponible y cercano”²⁵.

A esta altura de la exposición se podrían recoger, a modo de síntesis, las notas fundamentales del acto de conocimiento intelectual.

En primer lugar, destaca su *inmaterialidad*. Conocer es poseer lo conocido en la forma del cognoscente, pero no es una posesión física inmaterial:

“Para ver una cosa no hace falta que sea poseída físicamente por el ojo; más aún, si lo conocido estuviera físicamente, el ojo no vería nada porque se destruiría. Es el objeto, que es intencional, lo poseído por el acto de conocer. O por decirlo con más precisión: el objeto no es distinto del acto de conocer, sino que es precisamente el acto que hace que conocer sea un acto”²⁶.

Si bien el conocimiento intelectual depende de condiciones físicas preliminares, en sí mismo, no es un acto físico, sino inmaterial. De ahí que, como advierte Alejandro Llano, el materialismo nunca podrá explicar nada, pero menos el conocimiento intelectual.²⁷ La explicación de este último sólo puede hacerla cabalmente una gnoseología anclada en la metafísica:

“... el estudio más amplio y profundo de la verdad –del conocimiento verdadero– le corresponde a la metafísica, como saber trascendental. La consideración del ser en el conocimiento tiene un carácter estrictamente trascendental, ya que se refiere –en principio– a todas las realidades en cuanto que son o pueden ser conocidas por ese ente que es ‘en cierta medida todas las cosas’ (Aristóteles, *De Anima*, III, 8). La gnoseología estudia el ente en cuanto que se da en la mente humana por el conocimiento, es decir, en cuanto verdadero. De aquí que no constituya un

estudio particular sobre el conocimiento, sino una investigación propiamente metafísica. Por lo tanto, la gnoseología debe ser considerada –junto con la ontología y la teodicea– una de las partes principales de la metafísica. Es la teoría metafísica del conocimiento”²⁸.

Conocer es un *acto perfecto*²⁹, *enérgeia* o *praxis téleia*. Conocer es un acto acabado, completo, un fin en sí mismo y no un medio para otra cosa como lo es el movimiento (*kínesis*). Conocer no es un proceso, no hay “momentos” en el conocer,³⁰ sino que se entiende y se ha entendido y se sigue entendiendo. Por ser un acto inmaterial no es conmensurable temporalmente; “... no implica tiempo, es instantáneo y, de suyo, permanente- y en ello se distingue del movimiento”³¹. Conozco, he conocido y sigo conociendo:

“Para conocer, por tanto, no hay que conocer otra cosa previa, no hace falta usar medios o realizar operaciones o movimientos transitivos, sino que directa e inmediatamente se conoce. Por eso el conocimiento no requiere de instrumentos o de medios. Otra aclaración puede ayudar a comprender la doctrina aristotélica. Para ver a una persona quizás haya que esperar un rato, o ir a otro lugar, pero cuando la vemos, ya, simultáneamente, la hemos visto. Con esto quiere decirse que lo que ha descrito Aristóteles es el acto mismo de conocer, no lo que la persona que lo va a ejercer tenga que hacer para lograrlo. Por eso distingue también entre pensar y aprender; aprender requiere tiempo, y puede no lograr su fin. Pensar, por el contrario, es acto perfecto”³².

La *inmediatez* es otra nota esencial del acto de conocimiento. Se conocen las cosas, no las ideas de las cosas. Esto es, entre la cosa y el entendimiento no existe *mediación* o representación alguna en el sentido de que no se conozca directamente e inmediatamente la cosa. Se conocen cosas, no ideas, si bien se conoce la cosa en la idea que es una cierta semejanza de la cosa.³³ Se conoce la cosa tal como se hace presente al entendimiento, a saber, se-

gún su ser *intencional*, y no según su ser físico. Esto último significa que la forma de la cosa se hace presente en el entendimiento, no según el ser que detenta existencialmente fuera de la mente, sino según un modo de ser débil y secundario: el que posee en la mente en tanto que *conocida*.³⁴

En este sentido es válido hablar de *representación* si por representación entendemos que a través del concepto, la cosa se hace presente (se *re-presenta*) a la mente de una manera nueva, con una existencia nueva.³⁵ Esto se puede explicar por medio de una noción acuñada en la tradición aristotélico-tomista. Se trata de la noción de *signo formal*, un signo sin significante.³⁶ A diferencia del signo material, el signo formal es puro significado sin significante porque remite inmediatamente a la realidad conocida. Es un vehículo de ella:

“... el carácter representativo que se adscribe al concepto en la gnoseología clásica no coincide con el sentido moderno de *representatio* o *Vorstellung*. El concepto no sustituye a la forma real, sino que remite intencionalmente a ella. El ‘estar por’ o ‘suponer’ no equivale, entonces, a ‘superponer’ a la realidad efectiva una especie de segunda instancia, poseedora de una *realitas objectiva*, que dispensara de la investigación de cosas y casos reales. El concepto se considera como un camino hacia las cosas, *via ad res*, en el que primariamente no se detiene el pensamiento: sólo secundariamente reflexiona sobre él. Por lo tanto, la representación intelectual se puede entender, con la tradición, como un *signo formal*, cuyo ser consiste únicamente en ser signo; su realidad se agota en remitir a la realidad que en él (*in quo*) es conocida. *El signo formal es lo que, sin previa noticia de sí mismo, súbita e inmediatamente, representa algo distinto de él*”³⁷.

La inmaterialidad, perfección, intencionalidad, e inmediatez, rasgos propios del conocimiento intelectual, se conjugan e implican mutuamente: conocer es un acto perfecto lo cual significa que no hay etapa previa alguna al acto mis-

mo de conocer como si este último fuera una meta a lograr al término de un proceso en cuyo transcurso se interpusiera o fuera únicamente alcanzable la idea o representación de la cosa. Conocer es poseer, bajo una existencia nueva, es decir, intencional, y de manera inmediata la forma en acto de la cosa conocida (su semejanza): el entendimiento en acto es lo entendido en acto³⁸.

Pero si el verbo mental o concepto es fruto de la actualidad del entendimiento informado por la especie, no obstante, en esa primera concepción del objeto, el limitado entendimiento humano no ha podido aprehender toda la riqueza ontológica contenida en la quiddidad de la cosa. Ésta, por el contrario, se le descubre progresiva, aunque nunca totalmente, a través de reiterados y sucesivos actos de intelección en los que el entendimiento se servirá del mismo verbo mental ya formado y contemplado dentro de sí, puesto que, al poseer éste una naturaleza más próxima y semejante a la suya le facilita la asimilación del objeto.

Tal como observa Stephen L. Brock, el concepto juega un doble rol en el conocimiento humano. Si por un lado, como hemos dicho, el concepto es *el fruto de entender*, por otro, es aquello a partir de lo cual se puede seguir pensando y emitiendo juicios sobre la cosa conocida. Bajo este aspecto, el concepto se utiliza para guiar la investigación. Parto de algo conocido, por ejemplo, un caballo, y a partir de ahí me pregunto: ¿Qué es un caballo?; ¿Cuáles son funciones específicas?, etc.³⁹ Esto significa que la “pregunta problema” que da inicio a una investigación se basa siempre en algo previamente conocido: el concepto.

Finalmente, cabe destacar que, si bien el intelecto humano para aprehender su objeto necesita unas condiciones de máxima inmaterialidad, sin embargo, para conocerlo “verdadera y completamente” debe volverse hacia la imagen de la fantasía, de donde la especie fue abstraída, y contemplarla en ella. Éste es el único modo posible de conocer realmente una naturaleza que no existe sino individual y circunstanciadamente en la materia sensible. La *conversio ad phantasmata* es, por tanto, el recurso adecuado a la naturaleza operativa del entendimiento humano, medio que utiliza tanto

para conocer por primera vez su objeto, como para usar de las especies que posee en hábito:

“De este modo la mente conoce el singular por cierta reflexión, en cuanto es manifiesto que se vuelve hacia el conocimiento de su acto, luego hacia la especie la cual es principio de su acto, y luego hacia el fantasma del cual la especie es abstraída; y así percibe algún conocimiento del singular”⁴⁰.

Se ve, entonces, que si bien la operación cognoscitiva intelectual corresponde específica y exclusivamente al entendimiento, el cual para ser actualizado por su objeto formal necesita unas condiciones de absoluta inmaterialidad, no obstante, frente a él funciona como lo que es, es decir, como la potencia de un alma espiritual, sí, pero encarnada. Por eso, por un lado, sólo puede tener acceso a la esencia de los entes materiales y para llegar hasta ella necesita, consiguientemente de los sentidos que se sitúan, por tanto, en la etapa preliminar y obligada de un proceso que culminará con la abstracción de la especie y posterior información o actualización del entendimiento por ella. Etapa en la que tanto los sentidos externos como los internos participan en la formación de la representación más inmaterial del objeto que puede alcanzarse en el orden sensible -la imagen o fantasma-. Con todo, los sentidos internos, debido a su naturaleza de sensibilidad superior, más cercana a la razón y, por lo mismo, beneficiaria de la racionalidad que se difunde en ella por cierta redundancia⁴¹, están mejor preparados para cooperar más directamente con el entendimiento. Intervienen, en efecto, activamente en la formación del fantasma realizando en torno a él una compleja labor de integración y síntesis de sus elementos sensibles, así como de retención y conservación sólo explicable en virtud de su vecindad con la razón: “Necesita el alma para entender, facultades que preparen las imágenes, esto es, la cogitativa y la memorativa”⁴².

Esta incuestionable dependencia del hombre respecto de los sentidos para conocer racionalmente explica, por una parte, el hecho de que una potencia totalmente espiritual, y como tal, impassible⁴³, “sufra” indirectamente y esté sujeta, en alguna medida, a los vaivenes de progreso y decadencia que acompañan a toda realidad ma-

terial y que, por tanto, sí son capaces de afectar a las facultades sensitivas que son orgánicas:

“Es evidente que las facultades cognitivas cooperan eficazmente en la elaboración interna del objeto que ha de actualizar el entendimiento posible. Por eso la buena y fácil intelección depende del buen estado de dichas facultades, que se hallan íntimamente ligadas a las disposiciones orgánicas”⁴⁴.

La admiración: comienzo de la sabiduría

Tal como ha sido expuesto, el conocimiento no es un proceso, un cambio o un simple movimiento, sino un acto perfecto, por lo mismo, es “una novedad pura”⁴⁵, “una emergencia pura”⁴⁶. Por esto la clave de la *innovación* son las personas porque son ellas las que poseen un alma espiritual fuente de esa novedad que es el conocimiento: “Sólo las personas son capaces de generar novedades cuya fuente es siempre la vida del espíritu”⁴⁷.

De ahí que materialismo e innovación sean, de suyo, incompatibles. Porque, por una parte, para innovar no bastan los recursos organizacionales y metodológicos; son necesarias las personas “de donde toda innovación surge y a donde toda innovación retorna.”⁴⁸ Pero, asimismo, una visión materialista o meramente fisicista de la naturaleza física, se opone de antemano a la idea e intento de cualquier innovación. Para innovar es necesario asumir la condición teleológica de la naturaleza, esto, aceptar que todo ser está orientado de manera innata a unos fines propios que se constituyen para él en principio y meta de su plenitud ontológica. Es preciso entender que las cosas naturales no son informes fragmentos de materia que se agotan en su mera facticidad y en las leyes mecánicas de su movimiento, sino que están dotadas de *naturaleza* y que esa naturaleza es *teleológica*, es decir, “que poseen una interna inteligibilidad: un sentido que se manifiesta en que su función no es arbitraria o casual, sino que está intrínsecamente orientada hacia la consecución de una meta”⁴⁹.

En una visión materialista y mecanicista del mundo, al descartarse la naturaleza teleológica, queda automáticamente excluida toda novedad, porque: “Lo nuevo tiene su origen básico en ese principio de operaciones que es la naturaleza de

las cosas: su estructura ontológica, gracias a la cual son capaces de innovaciones congruentes con su propia manera de ser.”⁵⁰ Desde cualquier disciplina, la innovación consistirá primordialmente en descubrir y potenciar lo nuevo que permanece latente en los entresijos de lo real; en estar atentos y descifrar sus *fulguraciones* de inteligibilidad y de orden.

Resulta curioso, entonces, que hoy todo el mundo hable de innovación y, sin embargo, muy pocos crean en *lo nuevo*. Es más, ¿se sabe realmente qué es lo nuevo? Porque *innovar* es descubrir, suscitar lo nuevo. Y para creer en lo nuevo es necesario creer en el espíritu, en lo inmaterial, y el mundo actual sólo acepta lo tangible, lo que se puede medir, lo que tiene valor de transacción y mercado. Nada más lejos de *la emergencia de lo nuevo* que tiende a revelarse frente a una inteligencia originariamente ávida de la *novedad de la verdad*, antes que fascinada por la sugestión del poder y la influencia. La nobleza, la libertad y la fecundidad del conocimiento humano radican precisamente en lo que Aristóteles calificó de *inutilidad*, es decir, en no ser *servil*, en no tener que justificar su valor a partir de algo distinto de sí mismo:

“En los filósofos clásicos es común afirmar que el conocimiento es un fin en sí mismo. No conocemos para otra cosa, el conocimiento no es un medio al servicio de determinados intereses o de otros fines, porque conocer es no sólo fin en sí mismo, sino el fin de la persona”⁵¹.

El espíritu es apertura: “el alma es de algún modo todas las cosas”. Esto habla de la gran dignidad del hombre y del conocimiento humano. Mientras que en el animal su abrirse al mundo viene mediado siempre por intereses biológicos, el hombre, todo hombre, “desea por naturaleza saber”. Lo cual equivale a afirmar que el acto intelectual, en sí mismo, no sólo es independiente de necesidades meramente fisiológicas, sino que “precede a todo acto voluntario, y no está determinado por intereses previos, o dirigido por una intención particular”⁵².

El afán primordial del espíritu es conocer lo que las cosas son, más aún, el conocerse a sí mismo. Por eso, el deseo natural humano de saber es equivalente al deseo natural de verdad. De

ahí que la curiosidad y el afán de indagación sean tendencias connaturales al hombre que despiertan a una edad muy temprana y perduran hasta la ancianidad. Este instinto de escudriñar la realidad es, en el fondo, *instinto de verdad*: el hombre es un buscador de la verdad, esto es, desea irresistiblemente penetrar hasta lo más íntimo de las cosas⁵³:

“Fijémonos primeramente en la investigación científica, en su más amplio sentido. No deriva –como Heidegger pretendiera– de una originaria postura pragmática, sino que responde a una actitud anterior, dirigida a desentrañar la estructura del mundo real. Tampoco es simple curiosidad, porque no busca descubrir nuevas cosas o acontecimientos insólitos, sino el orden legal de un mundo ya conocido”⁵⁴.

De ahí que investigar e innovar, si bien requieren una disciplina metodológica, dependen menos de esto que del dinamismo de un espíritu vigorosamente inquieto; abierto siempre al asombro, capaz de abordar las realidades sabidas “desde perspectivas inéditas”⁵⁵. No en vano Aristóteles, en los albores de la filosofía, supo ver el vínculo que enlaza la sabiduría con la admiración⁵⁶. Y el que se admira, añade el Filósofo, reconoce su ignorancia⁵⁷:

“Pero de pronto algo surge que atrae nuestra atención y nos la roba de todo lo demás. Este algo ‘se sale de lo corriente’: es una cosa extraordinaria y que nos admira. La admiración se distingue de la mirada indiferente y distraída en que es un mirar que se adhiere a su objeto y pugna por penetrarlo. Por eso, no es nunca un mirar puramente sensible, sino que implica, por su misma esencia, una operación intelectual. Esta operación, sin embargo, no es un conocimiento positivo, algo que nos ‘informe’ sobre la cosa admirada, sino al revés: un no ‘saber explicarnos’ cómo ella sea posible. Nos asombramos al darnos cuenta de algo de que no podemos dar cuenta”⁵⁸.

Por eso, en la base de todo genuino itinerario indagador se ha de buscar la admiración. Uno se admira, se asombra, ante *lo nuevo, lo desconocido* (al menos para uno mismo) y, a partir

de ahí, se impone el desafío de descifrarlo. Es una actitud que compromete a toda la persona: sensibilidad y racionalidad se dan cita ante el portento:

“Conviene distinguir en la paradójica estructura de la admiración dos notas o matices que se mezclan y entrecruzan, haciendo muy difícil su análisis. Hay en la admiración un factor intelectual y otro sentimental. Lo extraordinario y sorprendente, lo maravilloso, seduce nuestro interés. Pero, a la vez, inquieta y perturba a la inteligencia (...) Por el asombro viene a ponerse en juego el entendimiento, en una primera operación intelectual, que consiste tan sólo en darnos cuenta de nuestra propia ignorancia”⁵⁹.

Se comprende, entonces, que admirarse es una nativa actitud del espíritu que escapa a todo esquema y a todo supuesto. Desborda, por tanto, cualquier intento de confinarla entre los parámetros rígidos de la organización sistémica. Esto, sin embargo, no significa que se deba dejar la investigación y la innovación libradas a la suerte de la espontaneidad y de la inspiración “puras”. Tal como ha enseñado Millán Puelles, la admiración, para dar lo mejor de sí, debe ser custodiada por el orden metódico que acompaña a todo trabajo intelectual serio: “En ocasiones, la propia admiración se detiene en su fase sentimental y parece cohibir toda manifestación del espíritu. Sin embargo, ya en estos casos existe un cierto reconocimiento de nuestra ignorancia. Lo que acontece es que este reconocimiento no es plenamente eficaz, porque se encuentra ahogado por una densa capa de sentimiento admirativo. Sólo tiene vigencia científica la admiración cuyo matiz intelectual logra imponerse, haciendo del reconocimiento de nuestra ignorancia un impulso que excite el natural deseo humano de saber”⁶⁰.

Pero conviene fijarse un poco más en la entraña antropológica de la admiración. Para admirarse, maravillarse, sorprenderse, es necesario *detenerse, mirar* cuidadosa y pausadamente. La atención se vuelve con facilidad hacia lo novedoso, pero la mirada superficial e inquieta con idéntica facilidad pasa de un aspecto a otro, de un objeto a otro, sin detenerse en nada. En realidad, la admiración, si quiere ser

fecunda, no puede separarse de la contemplación⁶¹ que, como ha escrito bellamente Pieper, equivale a “mirada amorosa”⁶². Así, vemos que la admiración, punto de partida de la investigación y de la innovación, es esencialmente una actitud vital:

“No es suficiente ver las cosas, es necesario mirarlas y *mirarlas bien* para descubrir en ellas ese *algo nuevo* que siempre llevan consigo (...) La *contemplación* es un elemento integrante de la *admiración*. Para llegar a *admirarse* es preciso antes haber *mirado con cariño*, que esto es la *contemplación*, al objeto. No todo el mundo tiene *alma contemplativa*, aunque todos pueden tenerla. Ser *contemplativo* es más bien una actitud que una acción puntual. Ser *contemplativo* es, qué duda cabe, una filosofía de la vida, un modo de enfrentarse con la existencia. La *contemplación* es una instalación *admirativa* de la vida, tanto exterior como interior”⁶³.

No existen “métodos” para alcanzar la admiración, pero sí es posible hablar de un entrenamiento ético que ayuda a abordar la realidad con mirada más humana, es decir, más profunda. Es la mirada de quien está habituado a dejar a un lado lo accidental y transitorio para detenerse en lo esencial y permanente:

“Lo que sí es cierto es que esta *contemplación* no puede darse si el sujeto interiormente no dispone de resortes internos, que enriquezcan la mirada de quien *contempla*. El alma tiene mucho que decir cuando se trata de la *contemplación*, porque ésta consiste en la apertura hacia el ser, la belleza, la verdad y el bien”⁶⁴.

Conclusión

Y para admirarse así, hay que ser muy libre. Permanecer, en la medida de lo humanamente posible, libre de intereses ajenos a la verdad y al bien de la humanidad. De ahí que, en el contexto de la actual *cienciometría avalorativa* (o éticamente neutral), es decir, una ciencia encargada de medir y contabilizar resultados independientemente del valor de los mismos

respecto del incremento y difusión de la verdad y del bien humanos, no puede haber una actitud originariamente investigativa, sino un pragmatismo que está al servicio de la ideología y del poder: a nivel científico, detenta el poderío mundial quien impone los parámetros de medición de lo que es y no es científico.

Las condiciones para la investigación y la innovación únicamente pueden darse en una atmósfera de libertad la cual procede del genuino interés por la verdad. Se necesita una ascética intelectual para que sea el deseo de verdad el que impulse la búsqueda y el que ilumine y guíe el camino, siempre arduo, de la investigación. Como ha enseñado Tomás de Aquino, se trata de la vital diferencia que separa al sofista del filósofo: “El filósofo y el sofista ordenan su vida y sus actos a cosas diferentes: el filósofo, a conocer la verdad; el sofista, a aparentar aunque no sepa”⁶⁵.

Agradecimientos

Deseo agradecer al profesor Alejandro Llano, de la Universidad de Navarra, España y al profesor Stephen L. Brock, Universidad de la Santa Cruz, Roma, por sus pacientes y riquísimas sugerencias y explicaciones las cuales forman gran parte del entramado de fondo de este trabajo. Asimismo, a los jóvenes del grupo Lumen y a mis estudiantes de pregrado por sus inquietudes, comentarios y deseos de ser verdaderos filósofos al servicio de la humanidad.

Referencias bibliográficas

1. LLANO, A. Repensar la universidad. La universidad ante lo nuevo. Barcelona, Madrid: EUNSA, 2003. p.84.
2. ARISTÓTELES. Acerca del alma. Vol. III, 6, 430b21-25; trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978. (En adelante: DA.)
3. DE AQUINO, Tomás. Suma teológica, I, q. 14, a.1; texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbadillo Viejo, O.P., BAC, Madrid, 1950-64. (En adelante: ST).
4. CORAZÓN GONZÁLEZ, R. Filosofía del conocimiento. Pamplona: EUNSA, 2002. p. 97.
5. AQUINATIS, SANCTI THOMAE, De Ente et Essentia. V. 20. Opuscula Omnia Necnon Opus-

- cula Minora; Ad fidem Codicum ac edidit R. Rp. Joanes Perrier O.P., Paris, P: Lethielleux, 1949 : “(...) la esencia de las substancias compuestas no es sólo forma, sino que está comprendida de forma y materia...” “(...) essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed compectitur formam et materiam...”. (En adelante: En. et Ess).
6. *ST*, I, q. 14, a.1: “(...) y por esto dice el Filósofo que las plantas no conocen, debido a su materialidad...”
 7. *DA.*, II, 12, 424a16-20.
 8. LLANO, A. El futuro de la libertad. Pamplona: EUNSA, 1985. p. 29.
 9. De En. et Ess., V, 18: “(...) en el alma o inteligencia de ningún modo existe la composición de materia y forma, de tal modo que la materia se entienda en ellas igual que en las substancias corporales, sino que en ellas se da la composición de forma y ser.” “(...) in anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse”.
 10. *ST*, I, q.14, a.1.
 11. LLANO, A. El futuro de la libertad; Op. Cit. p. 30.
 12. *ST*, I-II, q.31, a.5.
 13. MURILLO, J. I. Filosofía y tecnología ¿Cuál es el motor del progreso?. *En*: Cuadernos de anuario filosófico, P. Pérez Ilzarbe y J. I. Murillo (Eds.), Pamplona: EUNSA, 2003. p. 15.
 14. *ST*, I, q.77, a.3: “La potencia superior dice relación por naturaleza a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, puesto que cuanto más elevada es una potencia, a tantas más realidades se extiende”.
 15. *ST*, I, q.84, a.8: “(...) el objeto propio del entendimiento humano que está unido a un cuerpo es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal...”.
 16. *DA.*, III, 4, 430a5-10: “(...) tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente”.
 17. LLANO, A. Gnoseología. Pamplona: EUNSA, 2003. p. 132.
 18. *ST*, I, q.85, a.1, ad.4: “El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina, en efecto, porque así como el sentido se perfecciona en su virtud por su unión a la facultad intelectual, así también las imágenes se hacen por virtud del entendimiento agente, aptas para que de ellas puedan abstraerse las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes, por cuanto, en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, siendo informado el entendimiento posible por las semejanzas o representaciones de esas naturalezas”.
 19. LLANO, A. Gnoseología, Op. Cit., p. 133.
 20. DE AQUINO, Tomás. Quaestiones Disputatae, De Veritate, q.16, a.2, ad.13. *En*: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/>. (En adelante: *Q.D. De Ver.*)
 21. *DA.*, III, 5, 430a15-20.
 22. LLANO, A. El conocimiento. Conferencia inédita, 2010.
 23. *ST*, I, q.27, a.1.
 24. DE AQUINO, Tomás. Compendio de Teología, I, 83; Trad. J. I. Sarayana y J. Restrepo Escobar. Madrid: Rialp, 1980.
 25. LLANO, A. El futuro de la libertad; Op. Cit., p. 39.
 26. CORAZÓN GONZÁLEZ, R. Filosofía del conocimiento; Op. Cit., p. 52.
 27. Cf. A. Llano, El conocimiento; Conferencia inédita.
 28. LLANO, A. Gnoseología; Op. Cit., p. 23-24.
 29. ARISTÓTELES. Metafísica; trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000, IX, 6, 1048b 18-35. (En adelante: *Metaf.*)
 30. “El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos.” *ST*, I, q. 85, a. 4, ad. 1.
 31. LLANO, A. El conocimiento. ; Conferencia inédita, Op. Cit.
 32. CORAZÓN GONZÁLEZ, R. Filosofía del conocimiento; Op. Cit., p. 48-49.
 33. “... aquello que es entendido no está por sí mismo en el entendimiento, sino por una representación suya (*similitudinem*) suya. ‘No está en el alma la piedra, sino la imagen de la piedra’, dice el Filósofo (*De Anima*, III, 8, 2431b29). Y, sin embargo, lo entendido es la piedra y no la imagen de la piedra, a no ser en acto reflejo del entendimiento sobre sí mismo (*per reflexionem intellectus*); de lo contrario, la ciencia no ver-saría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles”. (*ST*, I, q. 76, a. 2, ad. 4).
 34. Tal como ha puesto de relieve Stephen Brock, *ser intencional* para Tomás de Aquino: “Es sim-

plemente un cierto modo de existencia de las formas. Dicho ser pertenece tanto a las formas que se encuentran en las cosas que tienen actos inmanentes como en las encontradas en las cosas que solamente tienen actos transitivos". En su artículo: "Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas" (en proceso de edición). Allí el profesor Brock expone el significado de ser intencional en Tomás de Aquino y precisa la diferencia entre esta noción y la de intencionalidad acuñada por Brentano.

35. LLANO, A. *Gnoseología*; Op. Cit., p. 139.
36. CORAZÓN GONZÁLEZ, R. Filosofía del conocimiento; Op. Cit., p. 49.
37. LLANO, A. *Gnoseología*; Op. Cit., p. 139.
38. CORAZÓN GONZÁLEZ, R. Filosofía del conocimiento; Op. Cit., p. 51
39. Conversación personal, 3-07-12.
40. Q.D. *De Ver.*, q.10, a.6.
41. *ST*, I, q.78, a.4, ad.5: "La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas".
42. DE AQUINO, Tomás. *Suma contra los gentiles*. II, 80; Edición dirigida por los P.P Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Introducción general por el P. J.M. Garganta, 2 vol. Madrid: BAC, 1967-1968.
43. *DA.*, I, 4, 408b15-30: "La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible".
44. DE AQUINO, Tomás. *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*. trad., M.C. Donadío de Gandolfi. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.

En realidad, es en el caso de los sentidos externos donde observamos ya una profunda y sorprendente solidaridad entre el cuerpo y la operación intelectual. Es conocida la tesis aristotélica, reiterada con frecuencia por Santo Tomás, según la cual los hombres que poseen un tacto mejor -manifestado fisiológicamente en una complexión corporal caracterizada como "suave" o "blanda"- son más inteligentes (De An., II, 9, 421a25-30), y que, en último término, la misma capacidad intelectual de un ser va unida a la existencia y perfección de este sentido:

"(...) el gusto posee en nosotros mayor agudeza precisamente por tratarse de un cierto tipo

de tacto; y ser éste el sentido más agudo que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo, es capaz de percibir por medio del tacto con mucha mayor precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales." (De An., II, 9, 421a15-30; en el mismo sentido, In De An., II, XVIII, nº 482-485).

45. LLANO, A. *Innovación y universidad*, en *Metafísica, acción y voluntad*. Ensayos en homenaje a Carlos Llano; H. Zagal y E. Rodríguez (Comp.). México D.F.: Universidad Panamericana, 2005. p. 183.
46. *Idem*.
47. *Ibid.*, p. 184.
48. *Idem*.
49. LLANO, A. *Repensar la universidad*; Op. Cit., p. 113.
50. *Idem*.
51. CORAZÓN GONZÁLEZ, R. *Filosofía del conocimiento*; Op. Cit., p. 59.
52. *Ibid.*, p. 57.
53. LLANO, A. *El futuro de la libertad*; Op. Cit., p. 34.
54. *Ibid.*, p. 36.
55. LLANO, A. *Innovación y universidad*; Op. Cit., p. 185.
56. Cf. *Metaf.*, I, 1
57. *Idem*.
58. MILLÁN PUELLES, A. *Fundamentos de filosofía*. 14ª ed. Madrid: Rialp, 2001. p. 26.
59. *Ibid.*, pp. 26-27.
60. *Ibid.*, p. 27.
61. De hecho, el Diccionario de la RAE trae como segunda acepción de *admirar*: "2. Tr.. Ver, contemplar o considerar con estima o agrado especiales a alguien o algo que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias. U. t. c. prnl".
62. PIEPER, J. *Defensa de la filosofía*. trad. Barcelona: Herder, 1989. p.62.
63. MARTÍ GARCÍA, M. A. *La admiración: Saber mirar es saber vivir*. Barcelona: EIUNSA, 1997, p. 27.
64. *Idem*.
65. DE AQUINO, Tomás. *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. IV. 4. trad. J. Morán. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: EUNSA, 1999.