

LA «ESENCIA» DEL CONOCIMIENTO DESDE LA EXPERIENCIA SEMÁNTICA

El conocimiento es, ante todo, una vivencia personal, una experiencia primaria, o quizás la esencia misma de toda «experiencia». Por eso mismo es algo indefinible o difícil de definir. Mas podemos acceder a su descripción en base a las «metáforas» de esa experiencia. «Metáforas» por traslación de la semejanza con otras vivencias quizás todavía más primarias y radicales; pero también más «como a la mano», más inmediatas y accesibles y menos necesitadas de conceptualización.

Ahora bien, las vivencias humanas, en cuanto algo expresable, siquiera sea por medio de metáforas, suelen contenerse en el fondo mismo de lo que es forma típicamente humana de expresión, el lenguaje. Constituyen el «poso» decantado, el trasfondo íntimo y como velado de la significación lingüística. Si decimos que la experiencia humana acumulada a lo largo de generaciones e incluso a través de *phylums* evolutivos, se halla como decantada en el lenguaje, no decimos nada nuevo; sólo reiteramos la convicción de que la lengua de un pueblo contiene en su seno semántico la experiencia perceptual y reflexiva de ese pueblo; sus concepciones del mundo, sus esperanzas, temores y anhelos, sus proyecciones o anticipaciones. Ello es patente, como se ha notado reiteradamente, en la serie de «dichos», consejas y refranes, que configuran «el sistema de creencias», el suelo firme de actitudes, sobre las que discurre la vida de sus individuos (Ortega y Gasset)¹.

Pero no es solamente el «refranero», sino el uso lingüístico en su dimensión metafórica, que hunde las raíces de su significación con frecuencia en oscuros y antiguos paisajes semánticos; hacia ellos nos puede conducir convenientemente la dama «Etimología», como a Eneas le conducía la vieja Sibila a través de los inciertos antros infernales.

En general, aparece como positiva la costumbre de antiguos filósofos y de algunos modernos (p. e. Heidegger), de comenzar la investigación de un asunto o problema cualquiera por la llamada «definición nominal». No se trata solamente de ponerse de acuerdo previamente —cosa, por otro lado, sumamente práctica en toda discusión— acerca del uso y significado con que tomamos las palabras claves del tema a tratar. Esto, por lo demás, puede darse por sobreentendido, ya que se acepta la significación «oficial» de los léxicos autorizados.

¹ Cfr. *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, t. V, Alianza Editorial, Madrid 1983. Según Cervantes, los refranes populares son todos verdaderos, ya que son como decantaciones «de la lengua y discreta experiencia» (*Don Quijote de la Mancha*, I, cap. 39).

Pero hay otro aspecto, que parece haberse olvidado o haber quedado a trasmano: es la idea de que en el contenido semántico del lenguaje quedaba recogida y como acumulada una larga experiencia humana acerca de los objetos del mundo. Y esa experiencia atesorada puede ser rescatada a través de su seguimiento semántico a lo largo del tiempo, partiendo desde sus raíces más primitivas (*ethymon*). Por algo y según una respetable tradición lexicográfica, a los Diccionarios o Léxicos se los denomina *Thesaurus*², esto es, como la riqueza de sabiduría atesorada por un pueblo y depositada en su léxico. No es simplemente una rapsodia de palabras ordenadas convencionalmente. Es el «tesoro» sapiencial o visión de la realidad, que una cultura va depositando en los registros semánticos de su lengua.

Esto no carece de sólido fundamento antropológico: se supone que el «nombrar», la imposición de los nombres o «motes» a las cosas y a las personas, operación típicamente humana, no se hace de cualquier manera, sino ateniéndose a las cualidades más sobresalientes de los objetos nombrados, mirando a las características que hieren de inmediato la capacidad perceptiva o que permiten una distinción más clara de los objetos. El acierto o desacierto en la imposición del nombre no es mérito de un «nombrador» individual, ya que depende del plebiscito o aceptación de la comunidad lingüística afectada. Es ésta la que «autoriza», la que consagra el uso en definitiva, y la que, al aceptarlo, no hace más que contemplar debidamente reflejada su experiencia en la palabra significativa del objeto en cuestión. Es el pueblo el verdadero autor del lenguaje; que luego «oficializan» las instituciones *ad hoc*.

Y no es que se haya de pensar en que las palabras tengan un significado directo por su sola fonética, como sucede en los casos, más bien escasos, de onomatopeya (p. e. en la palabra *silbido*). La acertada imposición de un nombre puede llevarse a cabo en base a otras reglas, como la simple derivación, y frecuentemente la semejanza, el sentido trasladado o metafórico, los usos convencionales, etc.

Por esto no nos parece disparatado el intentar bucear la esencia del conocimiento a través de su decantación experiencial en el lenguaje significativo.

1. LENGUAJE Y CONCIENCIA

Parece bastante claro, por otro lado, que entre el lenguaje y la aparición de la conciencia existe una vinculación muy estrecha³, sea cualquiera la perspectiva desde que se mire; y sin entrar ahora en el espinoso problema acerca de la prioridad o posterioridad de estos factores.

² Por ejemplo, el imponente *Thesaurus linguae latinae*, Teubner, Lipsiae, 1900-1906.

³ La relación entre lenguaje y conciencia viene siendo tema de consideración en múltiples obras; entre ellas señalamos algunas: B. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein*, Akademische Verlag, Frankfurt 1965; J. VÁZQUEZ, *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*, Anthropos, Barcelona 1986; R. LANGACKER, *Foundation of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, Stanford 1987, 2 vol.; R. JACKENDORF, *Semantic Structures*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990; P. CARRUTHERS, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; J. A. MARINA, *La selva del lenguaje*, Anagrama, Barcelona, 1998.

a) Si lo miramos desde los sujetos en los que emerge la conciencia o conocimiento en general, advertimos que ésta se presenta como un despertar desde el sueño opaco de la materia, como un actuar por movimientos desde la intimidad de un sujeto, estimulado desde fuera por energías que inciden sobre él (luces, sonidos, impresiones táctiles...). La «conciencia» no son estos movimientos, sino como la raíz o el foco interno desde donde dimanan. Pero a la vez, la conciencia se expresa en ellos, en los actos suscitados por los estímulos del medio. Digamos que una reacción mecánica o físico-química es la respuesta de un ente inconsciente: p. e. la cuerda de la guitarra vibra al ser estimulada y produce un sonido determinado. La respuesta de un ser consciente, en cambio, sería el haz de sentimientos y de imágenes que en él despierta y levanta el estímulo de ese sonido, comprendido como «nota musical».

La consciencia, pues, se muestra esencialmente como respuesta interna a un estímulo, que procede del medio. Es interna, ya que emerge en el sujeto y para el sujeto de la misma. Junto con la subjetividad como estructura interna, aparece el *en sí* y el *para sí* de la respuesta, como respuesta consciente y no mecánica⁴.

Y aunque en sí misma es respuesta interna, que termina en la inmanencia de la subjetividad, sin embargo tiende de suyo a expresarse. Es más, ya en sí misma es expresión, semejanza o imagen, del objeto del que parte el estímulo. Esa respuesta se articula íntimamente como un «decir». La *expresión* es la respuesta a una *impresión*, porque es un «decir» el contenido de la impresión⁵. Y esto no es un simple juego de palabras. La conciencia, como acto, es respuesta al estímulo; y tal respuesta es una «reproducción» o expresión del contenido de la impresión. Por ello, en su forma más elevada probablemente, como es la idea o concepto en el cognoscente humano, aparece la respuesta de la consciencia como un «lenguaje interior». Frente a las impresiones del medio, sean agradables o adversas, entablamos una conversación «con nosotros mismos».

Ahora bien, ese «lenguaje interior», que es la consciencia en acto, es esencialmente un *symbolon*, esto es, algo que se proyecta (βάλλω = estar lanzado, proyectado) conjuntamente hacia otra cosa. Así la conciencia aparece originariamente como capacidad para producir «símbolos», esto es, para reproducir un objeto, sin ser físicamente el objeto; pero proyectada esencialmente hacia el objeto. La conciencia, pues, aparece como coextensiva con la capacidad simbólica⁶.

Frente a la ecuación *estímulo-respuesta*, que puede expresarse también como ecuación *objeto iluminado-imagen o representación* aparece una nueva forma más sub-

⁴ Está claro que, frente al esquema puramente mecánico de ciertas escuelas psicológicas, como el conductismo —que reducían la conciencia a una simple ecuación *estímulo-respuesta*— nosotros admitimos el esquema básico, en lo que tiene de experiencia inmediata, pero sin reduccionismos; esto es, sin reducirlo a un binomio meramente mecánico.

⁵ Si no fuera anticipar ideas posteriores de este mismo trabajo, recordaríamos ahora la relación de lo indicado con algunos nombres técnicos empleados por antiguos filósofos en el binomio: *idea* o especie *impresa* — *idea* o especie *expresa*.

⁶ Sobre el simbolismo y la capacidad simbólica se han escrito innumerables obras, tanto desde el punto de vista antropológico, como desde el lingüístico y el estético. Recordemos, por ahora, la obra clásica de E. Cassirer sobre el hombre animal simbólico en su *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vol., FCE, México 1973.

jetiva y sofisticada, la ecuación de *signo-significado*. La simple representación por modo de imagen, puede hallarse de forma mecánica, p. e. en un espejo. Mas ahora en la intimidad de la conciencia es elevada al plano de la significación; o sea, al plano de la representación por modo de *significación*, simbólicamente.

Por todo ello, nos parece que no es gratuito afirmar un paralelismo bastante acusado entre el plano de la conciencia y el plano del lenguaje⁷. Sobre ello volveremos posteriormente.

b) Si lo miramos desde el lenguaje, advertimos enseguida dos notas importantes:

Primero, que sin algún contenido semántico —directo o indirecto— el lenguaje es como una cáscara vacía y sin fruto, como un ente fantasmal, algo así como un vestido hermoso colgado de un maniquí, pero fuera del cuerpo al que debiera vestir.

Ahora bien, siguiendo una antigua teoría semántica⁸, el contenido del lenguaje, su interno meollo significativo, se refiere directa e inmediatamente, no a cosas u objetos del mundo, sino a nociones, visiones, percepciones, representaciones de la mente. Esto es, el contenido semántico se refiere directamente a la «substancia» mental. Esta es su referente inmediato; incluso cuando se refiere a sí mismo, en la autorreferencia (p. e. «esto es un escrito») ha de pasar a través de la conciencia. Es la conciencia, algún tipo de conciencia, la que percibe o establece la relación entre forma lingüística y contenido semántico, entre significante y significado. La acción significativa es tal, no por el lenguaje en sí mismo, que es arbitrario o convencional; sino justamente por la inmersión del lenguaje en el ámbito de la conciencia, la cual establece las relaciones de sentido y las reglas de la convención admitidas.

Lo segundo que advertimos es que el lenguaje, en cuanto acción esencialmente comunicativa, sólo se encuentra en el ámbito de lo consciente. La comunicación se establece entre individuos, como transferencia de información por medio de algún tipo de signos (gestos, posturas, acciones, locuciones, imágenes, etc.). En cualquier caso hay diversidad entre el contenido o referente de la comunicación y el medio o instrumento de la misma; entre significante y significado. Por ello se requiere la presencia de una conciencia, que supere la diferencia y establezca la relación. Tanto más, cuanto la diferencia sea mayor; o cuanto la distancia entre el significante y lo significado esté mediada por mayor convencionalidad.

De aquí que a niveles superiores de concienciación en el ámbito de los vivientes, encontremos paralelamente formas superiores y más refinadas de comunicación o de transferencia de información. Así, a contenidos de comunicación más refinados, corresponden también formas de comunicación más sofisticadas. Incluso en el mundo animal, las formas múltiples de comunicación entre individuos de una especie se corresponden claramente con el desarrollo y perfección de sus centros y órganos de per-

⁷ Recordemos, de paso, que muchos psicólogos coinciden con J. Piaget en colocar la aparición del lenguaje en el niño al final del período sensoriomotor, con la aparición o emergencia de la conciencia simbólica. Cfr. J. PIAGET, *La formación del símbolo en el niño*, FCE, México 1961, introducción, p. 10.

⁸ Como es sabido, esta teoría se remonta a Aristóteles, para quien las palabras son directamente, «signos de las pasiones o afecciones del alma»: τὰ ἐν τῇ φωνῇ ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων (*Peri hermen.* 1: 16 a 3). Tomás de Aquino dice: «Voces sunt signa intellectuum» (*Summ. theol.* 1 q. 13 a. 1c); «Nomina enim non sequuntur modum essendi secundum quod est in rebus, sed modum essendi secundum quod est in cognitione nostra» (*Ibid.*, 1 q. 27 a. 9 ad 2m).

cepción, que sirven a una conciencia. La capacidad visual o auditiva, la memoria o la capacidad imaginativa, suelen estar en proporción con las formas de comunicación.

En el ámbito humano, en que la conciencia parece haber conseguido un desarrollo superior, encontramos paralelamente un sistema comunicativo mucho más refinado, que permite justamente la transferencia de información superior, como puede ser la visión del mundo en profundidad, mediante concepciones abstractas, a través de teorías científicas, o bien, del mundo interior del sujeto, como los sentimientos estéticos, las intuiciones poéticas, los juicios de valor, etc. Por ello, en el ámbito humano encontramos un sistema de comunicación superior, el lenguaje articulado, en el que se aprecia inmediatamente la gran diferencia entre significante y significado. Mientras en el lenguaje animal las formas de comunicación son más cercanas a lo expresado por ellas, son signos más «naturales», en la comunicación humana las formas del lenguaje resultan mucho más convencionales y como apartadas de lo significado. Algo así como la diferencia que hay entre la visión muy concreta de algo y la visión panorámica.

Pero más profundamente lo que se advierte es la liberación del significante respecto de formas concretas y físicas, como los referentes más inmediatos y primitivos, para servir de vehículo a la información de realidades más universales, más cultas, más interiores o «suprafísicas», por decirlo de alguna manera. Así es frecuente que el significado primitivo de una palabra se refiera a hechos u objetos del mundo físico o de una cultura primitiva, generalmente agropecuaria —como sucede con muchas palabras del griego y del latín— y posteriormente se use para significar realidades de tipo «metafísico» o de una situación cultural evolucionada, ciudadana o políticamente superior⁹.

En consecuencia, parece darse una clara proporción o un paralelismo entre el ámbito de la comunicación y el ámbito de la conciencia, en cuanto a refinamiento o desarrollo de ambas capacidades. Cuál de estas capacidades sea primaria, es algo discutible y discutido, en lo que no vamos a entrar ahora. Aunque no impide recordar la convicción de los científicos en que la elevada capacidad cognitiva del ser humano, patente en el desarrollo de su cortex cerebral, ha ido ligada seguramente al desarrollo de un lenguaje articulado; esto es, estructurado sintácticamente, cargado de múltiples matices significativos, evolutivo y cambiante, como todo acontecimiento viviente.

Por el momento nos interesaba simplemente poner de relieve ese paralelismo y relación intrínseca, a fin de justificar el recurso a la experiencia lingüística, en sus contenidos semánticos, para rescatar los contenidos de la conciencia. Y en particular, los contenidos y las experiencias de algo tan íntimo, como es la misma *vivencia cognitiva*. Esta se ha expresado, evidentemente, también en el lenguaje; se ha decantado a través de expresiones, comparaciones con otras vivencias íntimas del hombre. Por lo que al

⁹ Como ejemplos, pondremos dos casos. En griego la palabra *σπεκυλάτορ* significaba primitivamente el *vigia* o la *cima* o *atalaya* desde la que vigila: *σπέκυλα* (cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*). Sobre las palabras correspondientes latinas *specular*, *speculator*, cfr. R. DE MIGUEL, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid 1881). Luego, en el lenguaje culto de la filosofía, significan la ciencia teórica pura o especulativa. Otro ejemplo: en latín *cohors*, significa primitivamente *huerto*, *corral*, *gallinero* y *para* de cerdos (de donde *cortijo*, *cortijada*, etc.); luego significa *tropa de soldados* (*cohors praetoria*); luego *corte real*, con todos los que la componen (de donde también *cortés*, *cortesano*, *cortesía*, etc.), o unaparte de ella, como el *consejo* o cuerpo legislativo. Cfr. R. DE MIGUEL, *op. cit.*

intentar «atrapar» de alguna manera la esencia misma del conocimiento, nos parece que un camino válido y, salvo mejor juicio, poco frecuentado, puede ser el de rastrear en el poso semántico que tal vivencia ha dejado en el lenguaje.

Ahora bien, si miramos al lenguaje, en que tal experiencia se ha decantado, no es difícil sorprender expresiones cargadas de intencionalidad; aunque sea a través o por recurrencia a otras experiencias quizás más elementales, más primarias en cuanto a la consistencia misma de todo ser viviente.

Encontramos principalmente tres expresiones, que responden desde el lenguaje a la manera como es percibida la experiencia cognitiva, en relación con otras experiencias humanas, incluso más elementales, como son la experiencia reproductiva o generativa, la experiencia alimentaria y la experiencia comunicativo-lingüística. Estas expresiones podrían ser, por tanto, las pautas para las siguientes reflexiones:

- el conocimiento como asimilación.
- conocimiento y generación o reproducción biológica.
- conocimiento y palabra o lenguaje comunicativo.

2. EL CONOCIMIENTO COMO «ASIMILACIÓN»

Es corriente la expresión de «asimilar» para significar el conocer algo. Así decimos p. e. «asimilar una información», «asimilar una enseñanza», e incluso «asimilar un acontecimiento» de difícil aceptación o «digestión». Ello apunta a una metáfora, basada en una experiencia elemental, que es la alimentaria.

Literalmente viene de *ad-similare*, *ad-similem*, que significa acercarse a (*ad*) la semejanza (*similitudo*) de otra cosa. Es decir, la asimilación implica una cierta «transformación» o cambio de forma; pero sin dejar de ser básicamente lo que se es. Por ello, de la misma raíz viene «simulación», que significa un cambio aparente. Y se distinga de «transformación» radical, en cuanto ésta implicaría un cambio profundo, pasando a ser otra cosa. Lo que se «asemeja» a otra cosa, sigue siendo ello mismo. Así decimos que un alimento es asimilado por el que lo come; pero no decimos que algo que se quema o destruye es asimilado.

No deja de ser significativo el paralelismo entre el proceso de la alimentación y el del conocimiento, como asimilación mutua, en ambos casos, entre el sujeto y el objeto o materia alimenticia¹⁰. Y no es inocuo ese paralelismo para comprender mejor la experiencia cognitiva desde la alimenticia. En ambos casos, existe una elaboración o acción recíproca. La asimilación biológica no es unilateral. Es mutua.

En efecto, el viviente (sujeto) recibe los alimentos (es receptivo) y los transforma (es activo) mediante la acción digestiva en sus diversas fases. El objeto (alimento) de-

¹⁰ Según ciertos autores, esto se da incluso en el conocimiento divino. Así dice San Buenaventura: «[...] el conocimiento como tal importa semejanza y expresión entre el que conoce y lo conocido [...] Para mejor inteligencia de la cuestión ha de notarse que semejanza se dice de algo en dos sentidos: el primero implica la conveniencia de dos cosas en una tercera, y en este sentido se define la semejanza como la cualidad idéntica de cosas diferentes. En el segundo sentido se dice semejanza por serlo una cosa de otra; y aun ésta puede serlo de dos modos: hay una semejanza imitativa, y según ella la creatura es semejante al Creador; otra semejanza es como modelo o ejemplar, y de esta suerte la idea ejemplar en el Creador es semejanza de la creatura» (*In 1 Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2um).

be ser preparado por medio de la masticación y la insalivación y luego por medio de la digestión, a fin de ser «asimilado», incorporado al viviente. Hay sabemos que es un proceso físico-químico complejo en el que el cuerpo o materia inicial va siendo sometido a diversas acciones mecánicas (masticación, deglución) y químicas. Estas acciones tienen por objeto el desmenuzarlo y hasta dividirlo en sus componentes más primarios mediante la acción de potentes reactivos químicos (jugos gástricos). Los antiguos no conocían los detalles de este proceso biológico, pero sin duda intuían algo de su complejidad; lo mismo que cualquier hombre actual, que carece de los conocimientos biológicos elementales. Y esta intuición se expresa en el lenguaje bajo la palabra «asimilación»; que implica transformación del material asimilable para hacerlo «proporcionado», adaptado físicamente al viviente, para ser finalmente incorporado al mismo, como parte de él.

El sujeto es, pues, agente, y a la vez receptor de un contenido desde el mundo exterior, desde el medio objetivo. En definitiva es el sujeto quien incorpora los alimentos y los convierte en sustancia propia.

Pero también es transformado por los alimentos, ya que su crecimiento, su equilibrio biosanitario y sus energías funcionales dependen en buena parte del tipo de alimentos que ingiere. Lo que en lenguaje vulgar se expresa diciendo «cada cual es lo que come».

Esto no es muy distinto de lo que ocurre en el plano de la experiencia cognitiva. El sujeto ha de asimilar la información del medio. Mas para ello ha de preparar, elaborar los objetos, el material de ese medio. Y eso se hace por medio de la observación atenta, el análisis, la síntesis, la abstracción, etc. La meditación, o la *cogitación* (de *co-agitare* = revolver conjuntamente, dar vueltas) son operaciones previas en el proceso de asimilación cognoscitiva. El material debe ser «procesado», sometido a un análisis, a clasificación y a una clarificación consciente¹¹. En último término, el material objetivo es asimilado por el sujeto, en cuanto se hace consciente, toma «posesión consciente» e intencional de ese material, sobre todo, en cuanto lo dice en sí, o se objetiva. En este término el material objetivo es asimilado, es incorporado a la conciencia del sujeto cognoscente y a sus centros de retención y de posterior utilización. Se produce, pues, la unión íntima de sujeto y objeto, como término de la acción cognoscitiva¹².

No decimos que hay asimilación cognitiva cuando solamente se da la mera yuxtaposición o la mera «deglución». Como tampoco decimos que hay asimilación alimenticia por el solo «tragar» alimentos. De modo similar, no decimos que hay «asimilación» cognoscitiva cuando sólo hay una mera información exterior, un «tinte de cultura», sino sólo cuando el material objetivo es dominado, incorporado y hecho propio por el sujeto. Lo que se logra mediante la familiaridad prolongada y la meditación sosegada

¹¹ Esto se expresaba en conformidad con este principio: «Todo lo que se recibe en otro, se recibe al modo del receptor»; o como dice Tomás de Aquino: «El conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el cognoscente. Pero lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente. Por lo que el conocimiento de todo cognoscente está en conformidad con la naturaleza propia del cognoscente» (*Summ. theol.* 1 q. 12 a. 4).

¹² Cfr. sobre ello un trabajo mío, en el que se complementan algunas de las ideas aquí indicadas: «La unión del cognoscente y lo conocido. Notas sobre ontología del conocimiento»: *Aquinas* 40 (1997) 399-428.

del material temático. Así el *cogito* cartesiano expresa la experiencia elemental del conocimiento, en cuanto «agitación» o «trituration» de los objetos por la conciencia. Lo que también expresamos con las palabras de «rumiar» un tema, o más antropológicamente, de «meditar», «pensar», «sopesar», etc. Los medievales hacían esta gradación en el proceso de asimilación cognoscitiva: lectura, meditación, comprensión (*lectio, meditatio, contemplatio*)¹³. Primero, la lectura u observación de las cosas; luego la meditación o cogitación, como un rumiar o digerir los problemas; y finalmente, la comprensión o contemplación de las soluciones.

Pero no es sólo el material objetivo lo que es transformado y asimilado por el sujeto. En el conocimiento, dicho material, al ser asimilado, reconfigura las estructuras cognitivas del sujeto. Por de pronto, impone su forma o su sentido, determinando el acto cognoscitivo como *conocimiento de tal o cual objeto y no de otros*. La misma distinción de actos se obtiene por la diversidad de contenidos objetivos de dichos actos. Pero además, potencia las facultades del mismo sujeto para nuevas adquisiciones; actúa como «prejuicio» o *a priori* respecto de ulteriores actos de conocimiento. Por ello produce en el sujeto eso que llamamos «mentalidad», o sea, un conjunto de predisposiciones para juzgar del mundo, según los objetos o las operaciones a que estamos acostumbrados. Así p. e. el matemático, tenderá a observar y juzgar todo con «mentalidad matemática», el jurista o el economista lo hacen también con su mentalidad propia; en función de los materiales objetivos asimilados.

Por ello, la unión final entre cognoscente y conocido es, al menos, tan intensa como en la asimilación alimenticia. Como en ésta, el objeto o material asimilados pasa a ser como de la propia substancia del sujeto, que lo asimila¹⁴. Y según ciertos autores se relaciona con el tema de la verdad del conocimiento, entendida como «adecuación» entre cognoscente y conocido¹⁵.

La diferencia entre la asimilación alimenticia y la cognoscitiva consiste principalmente en que, en la primera, tanto el material objetivo, como el resultado de la asimilación producen un crecimiento o desarrollo del sujeto en sentido físico, tienen una dimensión ontológica y constitutiva. En cambio, en la experiencia cognitiva el resultado no es la producción de un ente físico o un físico acrecentamiento del sujeto, sino que es la producción de un ente intencional, es decir, de una forma intencional o representativa del objeto en y para el sujeto. Este se objetiva, expresando en sí el objeto, mas no crea un objeto nuevo (a no ser en el conocimiento práctico y por intervención de otras facultades no específicamente cognitivas).

¹³ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalion* I 1: PL 176.741A. JUAN DE SALISBURY, *Metaloicon* I 24: PL 199,853C.

¹⁴ Cfr. nuestro trabajo citado en la nota 13. Ver también TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 55 a. 1 ad 2um.

¹⁵ Así p. e. dice Tomás de Aquino: «Todo conocimiento se realiza por la asimilación del que conoce al objeto conocido, de suerte que se ha dado en llamar a la asimilación la causa del conocimiento; así p. e. la vista, por la disposición que recibe de la forma de color, conoce el color. Lo primero que hay que observar, por tanto, en las relaciones entre el ser y el entendimiento es que el ser se corresponda con el entendimiento: a esta correspondencia se denomina «adecuación de la cosa y el entendimiento», y en eso consiste propiamente la verdad» (*De verit.* q. 1 a. 1).

3. EL CONOCIMIENTO COMO «GENERACIÓN» REPRODUCTIVA

En la experiencia semántica, el conocimiento se comprende igualmente en relación con otra operación vital, como es la generación biológica. En analogía con esta última, «conocer» significaría una manera de nacer, de generarse algo nuevamente en el cognoscente. De aquí también los términos usuales de «concepción», «concepto», etc., para designar los actos de conocimiento, como si se tratara de una fecundación y reproducción interior en el sujeto cognoscente.

La experiencia biológica de la generación ha sido siempre para el hombre motivo de asombro y admiración, así como signo o símbolo de referencia para comprender otras experiencias. Como el nacimiento del sol y su ocaso, aparte de su realidad física, tiene para el «animal simbólico» humano otras dimensiones: una dimensión lírica, poética o estética; y una dimensión metafórica: sirve para expresar gráficamente todo lo que aparece por vez primera, que es como si naciera, su «orto» (*ortus solis*), y lo que desaparece, que es como si muriera (como el sol en su ocaso: *sol occidens*).

Así la generación y el nacimiento están elevados a la categoría de símbolos; no tanto por lo que tienen de externo, de cópula entre macho y hembra —tema ya de suyo complejo y rodeado de «misterios», ocultamientos y hasta de «prejuicios»—, sino por lo que tienen de profundo, de unión entre dos seres y de fecundación creadora, dando lugar a la formación de un nuevo viviente. Es la experiencia de la fertilización biológica en animales y plantas, en cuanto se resuelve en la formación de un nuevo ser.

En efecto, el término castellano «conocer», como es sabido, procede del latín *cognoscere* (de *cum-gnoscere*). Con esta voz están emparentadas otras, como *gnobilis*, que primitivamente significaba conocido, ilustre, noble; y también *ignoscere* (ignorar), *ignarus* (ignorante), *ignotus* (desconocido), o bien «noticia», «dia-gnóstico», etc.¹⁶

En griego tenemos los verbos γίγνομαι, nacer, devenir, aparecer, acontecer (al que corresponde el latín *gigno*, engendrar); y también γινώσκω, conocer y también «tener relaciones íntimas»¹⁷. Con esta voz están emparentadas otras muchas, como γένεσις, generación, nacimiento; y γένος, nacimiento, origen, raza, familia patriarcal, etc, de cuya raíz se han formado más de doscientos compuestos (en latín *genus, gens*; en sánscrito *janah*). O bien, γνῶσις, noción, saber, conocimiento; y γνοστικός, el que sabe, el sabio¹⁸. Y también γνώμη, juicio, sentencia, sentido común; νοῦς, inteligencia, voéw, νόημα, νόησις, νοητικός, etc.¹⁹; expresiones todas ellas de conocida raigambre filosófica.

¹⁶ Cfr. J. COROMINAS, *Diccionario crítico-etimológico castellano y español*, Gredos, Madrid 1980, s. v. *Conocer*.

¹⁷ Cfr. *Gen* 4,25; *Matth* 1,25; *Luc* 1,34, etc. Véase también PLUTARCO, *Alex*. 21.

¹⁸ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*: PG 1,292B.

¹⁹ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue greque*, Klincksieck, Paris 1990, s. v. γίγνομαι, p. 221ss. Nos da la impresión de que todas estas voces se hallan derivadas en griego de una raíz más primitiva, que podría ser la de γῆ, γῆς, tierra; así a los «gigantes» se los llama Γηγενεῖς, hijos de la tierra. La tierra aparece así como «la madre tierra», como símbolo de la madre nutricia. Con ello estaría emparentado también en latín la voz *Gens, tis*, con el significado de gente, pueblo nacido de la tierra, los conocidos. Esto, con todo, no pasa de ser una sugerencia personal. En efecto, *Gea* es la Gran Madre, que recibe en su seno las semillas de todos los árboles y plantas y queda fecundada de forma que de ella brota un ser nuevo (*ge-r-minare*). Mas para ello es preciso que la tierra sea arañada, cavada o arada (*arare*). Así generare es, es ante todo, *ge-n-arare*, el arar y fecundar la tierra con la semilla. El campo sería *agrum* (*zad-ge-n-erandum?*). La otra operación es la *agri-collectio* o recolección de los frutos. De aquí que *agrum colere* es la *agri-cultura*. Posteriormente *colere* y *cultura* se aplican a otras labores fructíferas, especialmente de tipo religioso (*deorum cultus*) o intelectual.

¿Qué analogías advirtieron los hombres antiguos al poner nombres a la actividad cognoscitiva por relación a la actividad o experiencia generativa? Aparte de que ambas son actividades vitales y no mecánicas, nada más alejado por otra parte, al parecer, de la actividad cognoscitiva —que se inscribe en el ámbito de lo inmaterial y casi roza lo espiritual— que la actividad generativa, inmersa en lo material más grosero y elemental, que parece declinar hacia lo inconsciente, lo vegetativo, en una palabra, lo inferior...

O a lo mejor los hombres primitivos no tenían los prejuicios de reminiscencias platónicas o maniqueas, que dividen el ser en dos mundos opuestos y para las que la materia es contraria a todo lo noble y superior, algo esencialmente malo o que inclina necesariamente al mal. El conocimiento pertenece, en estas teorías, a la superación de toda contaminación material, a la purificación y retorno hacia lo espiritual e inmutable. Por lo que resulta casi blasfemo la comparación con la experiencia generativa, que pertenece al mundo contrario. O a lo mejor son estas teorías las que no han comprendido nunca lo que es realmente el conocimiento humano; o que son teorías retorcidas por falsos prejuicios acerca del mundo; en una palabra, teorías sobre el conocimiento desde la inconsciencia de los prejuicios o de los sentimientos ciegos, nacidos de oscuros complejos psicológicos.

Lo curioso históricamente es que pensadores, decididamente influidos por esas teorías de inspiración platónica y maniquea, no dudan en acudir a la analogía con el patrón generativo cuando tratan de explicar nada menos que las relaciones internas de lo divino, o sea, de lo más inmaterial, de lo espiritual por excelencia. Es sabido que los teólogos cristianos, siguiendo la pauta de San Agustín²⁰, acuden a la analogía con la experiencia generativa para explicar la procesión del Verbo divino a partir del Padre, del cual es «Imagen»²¹. Se dirá que la analogía se hace inmediatamente con el verbo mental, o sea, con la actividad espiritual del conocimiento, y no con la actividad generativa. Pero la verdad es que la analogía con el verbo mental se basa en el carácter de «generado» o engendrado (*genitum*) que se atribuye a dicho verbo mental²². En esto se distingue del «Padre», al que pertenece propiamente el ser «ingenerado» (*ingenitum*).

Así pues, la experiencia generativa sirve de base o punto de referencia para explicar la experiencia cognoscitiva y, ulteriormente, para la explicación teológica de las relaciones intratrinitarias. Sin hacer ningoen asco ni aspavientos por la comparación; aunque eso sí, se deban mantener las disimilitudes o distancia que importa la analogía tomada en sentido técnico, esto es, como « semejanza de lo desemejante »²³.

²⁰ «Conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemos et dicendo intus gignimus, neque a nobis nascendo discedit» (*De Trinit.* IX 7: PL 42, 967).

²¹ El origen de estas analogías, habituales en la teología cristiana, hay que buscarlo sin duda en el Evangelio de San Juan (1,1) y en San Pablo (*Colos* 1,15; *Heb* 1,3). Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* PL 42; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.* 1,13: PG 94,857; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I qq. 34-35, etc.

²² Así lo dice expresamente Tomás de Aquino: «El Verbo se dice propiamente en Dios, en cuanto «verbo» significa la concepción intelectual [...] Mas pertenece a la esencia misma del concepto el hecho de implicar procedencia, esto es, de la noticia del concipiente. Por lo que el Verbo, cuando se aplica con propiedad a lo divino, significa algo que procede de alguien» (*Summ. theol.* I q. 34 a. 1; cfr. ad 1m-2m, etc.).

²³ Así la define Tomás de Aquino; cfr. *Summ. theol.* I q. 13 aa. 5 y 10; y también *In XI Metaphys.*, lect. 3, n. 2197; etc.

Y comenzando por las desemejanzas, podemos advertir, por una parte, que en la concepción o generación biológica nos hallamos ante un proceso de energías ciegas o inconscientes, como resultado de tendencias profundas, subconscientes o preconscientes. Y por otra parte, en la generación biológica asistimos en su término a la constitución ontológica de un nuevo ser viviente; mientras que en la concepción mental el concepto no parece que deba encuadrarse en el marco de la producción ontológica en sentido estricto, ya que no se trata de una operación productiva, sino propiamente inmanente. Al conocer, no se produce un nuevo ser fuera del cognoscente, sino una nueva manera de ser de lo conocido.

Pero sin duda los antiguos, al poner los nombres, se fijaron más en las semejanzas entre ambas experiencias vitales, la generación biológica y la concepción cognoscitiva. La *vis generativa* aparece en ambos casos como una actividad que dimana del propio generante; pero que implica también la conjunción y fecundación mutua de los principios generativos. A diferencia de la producción mecánica, en la que la fuerza productiva proviene de principios externos y termina igualmente en efectos externos a los factores productivos. (Un término medio, entre la generación y la producción mecánica estaría en la creación artística o técnica humana, en la que el principio determinante o formal procede del agente (creador, artista o técnico) que pone el diseño o idea; mientras que el término, la obra producida, es totalmente externa).

Hoy tenemos un conocimiento más científico y pormenorizado del proceso de la generación biológica. Este conocimiento no destruye, sino que profundiza en los caracteres de la generación desde una experiencia elemental. Incluso para explicar la generación biológica se acude actualmente a conceptos de información, por cuanto se entiende que la replicación biológica, base de la semejanza específica, se consigue mediante algún tipo de transmisión informativa de los caracteres genéticos, a cargo de los conocidos ácidos nucleicos.

Atendiendo a esos caracteres, podríamos señalar algunas de las semejanzas más importantes entre ambas actividades, la generación biológica y la cognoscitiva:

— concurrencia de dos principios generantes, el paterno y el materno; lo que implica alteridad inicial, acercamiento amoroso y unión fecundante, en la generación biológica. Y concurrencia de materiales objetivos (objetos) y de facultades subjetivas, en unión íntima para la producción del concepto.

— formación de algo nuevo, de un nuevo orden, en cuanto impulso organizativo e infusión de una nueva «forma» vital, principio de unidad orgánica, estructural y dinámica, en la generación biológica. Y organización de los materiales dispersos de la percepción mediante su ordenación en torno a un eje o punto de vista, a un objeto propio y formal, en la generación cognoscitiva; lo que culmina en la ordenación sistemática, propia de las concepciones científicas del mundo.

— procedencia o dependencia, en ambos casos, de lo generado o «concebido» respecto de los principios generantes.

— semejanza de lo engendrado con los principios generantes, aunque no identidad individual.

La diferencia está, como se ha dicho, en que en la generación cognoscitiva no se da una constitución ontológica o creación del objeto como ente físico (salvo que se admita un idealismo absoluto extremo: identificación de ser y concepto, según el *esse*

est percipi de Berkeley). Aparte de esto, la concepción biológica es un proceso de energías ciegas, no conscientes; por lo que no puede servirnos del todo para expresar lo propio de la «concepción consciente». Es, no obstante, un punto de referencia por analogía. Y esos puntos de semejanza señalados, pudieran ser sugerencias para una meditación más profunda acerca de la naturaleza misma del conocimiento.

4. EL CONOCIMIENTO COMO «DICCIÓN», PALABRA O ACCIÓN LOCUTIVA

La experiencia comunicativa, bajo la forma de comunicación lingüística, sirve también y muy apropiadamente para expresar la naturaleza del conocimiento. Al fin, hay un claro paralelismo, advertido ya desde antiguo, entre el lenguaje o «decir» exterior, oral, y el lenguaje o «decir interior», mental. En ambos casos, se trata de signos o símbolos de otra cosa. Pero el lenguaje exterior es un símbolo totalmente arbitrario, mientras que el interior es un signo a modo de semejanza o imagen del objeto (*signo formal*, decían los escolásticos).

Dice p. e. Tomás de Aquino: «En nosotros el decir significa no solamente el entender, sino el entender en cuanto implica de suyo *expresar una concepción*; de hecho no podemos entender de otra manera si no es expresando algœn concepto; por lo que todo tipo de entender en nosotros es propiamente un *decir* (*omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere*)»²⁴.

Según la experiencia humana inmediata, el conocer es una manera o a semejanza de lo que acontece en la actividad lingüística. Esta es, por una parte, algo observable, experimentable, pœblico; y, por otra parte, algo específicamente humano, privativo del *homo sapiens*. Por lo que parece muy apropiado echar mano de la experiencia lingüística, exterior y controlable, para describir la experiencia cognitiva, interior, privada, de difícil definición.

Los griegos llamaron λόγος tanto a la palabra exterior como al concepto (*logos* interior) y al juicio *logos* complejo; a lo que parece responder *loquor, loquutio* = palabra hablada, locución, para los latinos.

La palabra griega λόγος parece derivarse de λέγω, cuya significación primitiva era la de *escoger, reunir lo semejante* y también *numerar, contar*; luego, *narrar, decir, dialogar*. Así la forma antigua de λόγος tiene gran importancia, significando *palabra*, propósito y también *recitación, narración, explicación, razonamiento*. Con ella se forman múltiples derivados, como λέξις, *palabra, estilo (léxico)*; o bien, διαλεκτικός, *diá-logo, epí-logo, catá-logo*; y también ἀνάλογος, *aná-logo, ana-logía*, para designar una proporción de tipo matemático, una «razón» proporcional; o bien, *filología, teología, biología*, etc. Λόγιον es el *oráculo*, o bien el «dicho» o palabra de un personaje famoso; λογισμός es el cálculo matemático y/o el razonamiento, etc.²⁵ La *Lógica* es, al menos desde Aristóteles, la parte de la filosofía que se ocupa de dirigir correctamente los λόγοι, los juicios y los razonamientos.

²⁴ Ve verit. q. 4 a. 2 ad 5um. Ultimamente ha recuperado y subrayado esta noción de conocimiento el Prof. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, pp. 225-253.

²⁵ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. λέγω, pp. 625-626. Cfr. también A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, s. v. λόγος.

En el uso filosófico y religioso, Λόγος es también la «Palabra» creadora, la que crea un mundo nuevo, que sale de su Pensamiento por medio de la Locución, como lo advierten los textos de antiguas religiones²⁶. La doctrina del *Logos* divino, entendido como el Pensamiento, que incluye en sí el mundo inteligible y como arquetipo de toda la realidad cósmica, adquiere, como es sabido, un relieve decisivo en la segunda hipótesis plotiniana del *Nous*. Ahora bien, esta doctrina deriva tanto del platonismo medio, como del neopitagorismo y principalmente del filósofo judeo-alejandrino Filón²⁷. De éste, sin duda, pasa al cristianismo, especialmente a través del cuarto Evangelio²⁸

Así al lenguaje se le atribuye una eficacia creativa, conectando con la idea del conocimiento como «creación» o «recreación» de los objetos. Al fin, la creación consciente, esto es, la que no es simple resultado casual, implica un conocimiento, que se atribuye a una facultad práctica. Esta es la que propiamente crea el «modelo» o «forma» de lo nuevo; por ello es la capacidad *trans-formadora* del mundo.

Los latinos tradujeron «Logos» por Verbo (*Verbum*). *Verbo* tiene también un sentido activo, de creación; no por casualidad denominamos «verbo» a la parte de la oración que indica la acción. Y, según una incierta, aunque sugestiva etimología, *verbum* provendría originariamente de *verbera*, *verbero*: azote, azotar, golpear, herir, ya que el hablante «verbera» o azota el aire (*verberatio aeris*), al expresar algo²⁹; de donde luego viene a significar *palabra*, tanto exterior como interior (*verbo mental*), reencontrando así el sentido del «logos» griego y sus connotaciones teológicas³⁰.

²⁶ «Dijo Dios: Haya luz, y hubo luz [...] Dijo Dios: Haya firmamento [...] e hizo Dios el firmamento [...] Dijo Dios: haya luceros en el firmamento [...] y así fue [...]» (Gen 1,1-29). «[...] el universo fue formado por la Palabra de Dios [...]» (Hebr 11,3). Cfr. G. KITTEL (Ed.), *Theologisches Worterbuch zum Neues Testament*, s. v. λόγος; FOURNIER, *Les verbes dire en grec...*, etc.

²⁷ «El cosmos inteligible no es otra cosa que el Logos divino en el acto de formar el mundo» (Filon, *De opificio mundi*, 24). Recuérdese que fue en Alejandría donde se llevó a cabo la traducción de la Biblia hebrea al griego, conocida como Versión de los Setenta, en tiempo de Tolomeo Filadelfo (285-246 a. C.). Este hecho es el comienzo de una fecunda simbiosis cultural entre la cultura semítico-hebraica y el pensamiento griego. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1978, t. IV: «Le scuole dell'età imperiale», p. 285. Cfr. también: M. HEINE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, pp. 218ss.

²⁸ Es conocido el comienzo del cuarto Evangelio: «Al principio existía el Verbo (la Palabra), y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. El Verbo estaba al principio con Dios. Todo se hizo por medio de él y sin él no se hizo nada de cuanto existe» (*Io* 1,1-3). Hay muchas razones para pensar que este Evangelio, atribuido al apóstol Juan por la tradición, no es propiamente del apóstol, sino de algún judío convertido al cristianismo, formado en la doctrina de Filón de Alejandría. Su autor es, sin duda, no un simple testigo, sino un «teólogo» de altos vuelos, a la vez que un hábil escritor y mitologista. (A lo mejor la clave está en el cap. 12,20 del mismo Evangelio). En todo caso, en dicho Evangelio (16,28; 17,3) se presenta ya el esquema grandioso de *procedencia-retorno*, que parece característico del sistema neoplatónico, y que luego será el marco y la clave de la sistematización teológica en autores como Orígenes (*De principiis*), Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*), Pedro Lombardo (*Libri Sententiarum*), Tomás de Aquino (*Summa theol.* I q. 1 a. 7c y ad 2m; q. 2 prol.), etc.

²⁹ Tal es la etimología que propone Tomás de Aquino (cfr. *In I Sent.* d. 27 q. 2 a. 1 ad 1m) atribuyéndosela a Prisciano, gramático del s. IV, que en el 525 abre una escuela de gramática en Constantino-pla. Entre las obras de Prisciano se halla el *Commentariorum grammaticorum libri XVIII*.

³⁰ El mismo Tomás de Aquino razona así la denominación de Verbo, atribuido a una Persona divina: «La palabra exterior se llama verbo, en cuanto es significativa del concepto interior de la mente. Por ello, de modo primario y principal se dice verbo el concepto mental; en segundo lugar, la palabra en cuanto

Según otras etimologías, probablemente más precisas y no menos sugerentes, provendría del griego εἶπω, *decir, hablar, mencionar, anunciar, ordenar*³¹. Expresión emparentada con otras de acendrada tradición filosófica, como εἶρομαι, ἔρομαι, *interrogar, preguntar*, sobre todo, cuando se pregunta con reticencias, como mostrando ignorancia: es la famosa «ironía» socrática (εἰρωνεία)³². Se emparenta también lingüísticamente con ἔρος el amor vehemente, la pasión fuerte³³, recobrando así la relación con el sentido de la generación biológica y de lo que es fruto del amor, de lo que nace del amor pasional. El conocimiento se describe como pregunta dirigida a algo con deseo ardiente de poseerlo; y también como dicción o respuesta o fruto de tal deseo.

El conocer, sobre todo intelectual, se comprende, pues, y se expresa como un decir, como un lenguaje interno, en el que el sujeto *expresa un objeto*, se objetiva, se configura con el objeto en cuanto lo *dice*. Y ésta puede ser la mejor descripción del conocimiento: *conocer es un decir interior*.

Comentemos esto brevemente. En ambos casos, hay como tres niveles de complejidad: el de la palabra suelta o nombre, el de la frase y el del discurso. A la palabra, responde la idea o concepto simple; a la frase o proposición, responde la sentencia o juicio; al discurso, responde el razonamiento o la cadena de juicios enlazados para expresar algo complejo.

Siguiendo en esta analogía con el lenguaje, nos encontramos con que hay varias formas o niveles del «decir»:

— Hay un *decir completo*: es el «decir algo de algo», afirmando o negando. A esto lo llamamos «proposición» o también «enunciado». Es el decir predicativo o *apofántico*, que, según Aristóteles, es el que es plenamente significativo y al que corresponde, por consiguiente, la verdad o la falsedad en sentido pleno³⁴. A ello responde, en el conocimiento, el *juzgar* o acto de juicio y el discurrir o disertar. Es el *decir*, como respuesta a una pregunta. La afirmación o negación exteriores indican el nacimiento de un conocimiento interior, que es la respuesta completa a la pregunta, dirigida con deseo ardiente de saber.

— Y hay un *decir incompleto*, que es el simple *nombrar* o poner nombre, designando un objeto. Es incompleto, porque no determina nada del objeto nombrado, no predica nada de él. Así hay un conocer, que es un decir interno incompleto, como un mero nombrar, o mejor, un *representar* o formar la imagen de un objeto; p. e. el recordar, el imaginar, o el formar la idea de algo sin afirmar ni negar nada.

— Finalmente, hay un *decir* que es menos que un nombrar; es un mero *mostrar*, como señalando con el dedo (como hacemos cuando falta totalmente una lengua común). A esto responde en el conocimiento el mero *percibir* o recibir simplemente la impresión de los objetos de modo consciente: como en el ver, el tocar, el oír, etc. Es éste un conocimiento muy imperfecto, ya que se queda en las apariencias externas de los objetos, cuyas impresiones se reciben. Puede suceder que ni siquiera se conozca qué tipo de objetos nos impresionan, como cuando alguien abriera los ojos súbita-

significa ese concepto interior; y en tercer lugar, la imagen (o memoria) de la lengua exterior se dice también verbo [...] En Dios se dice propiamente Verbo, en el sentido en que «verbo» significa la concepción intelectual» (*Summ. theol.* I q. 34 a.1).

³¹ Cfr. A. BAILLY, *op. cit.*, s. v. εἶπω.

³² Cfr. PLATÓN, *Repúbl.* 337a; ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IV 7: 1127 b.

³³ Cfr. A. BAILLY, *op. cit.*, s. v. ἔρος.

³⁴ Πρώτον δεῖ θεόσθαι τί δνομα καὶ τί ῥήμα, ἔπειτα τί ἐστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος (*Peri hermen.* 1: 16 a 1).

mente y se encontrara delante de algo nunca visto anteriormente: lo «señalaría» con el dedo y preguntaría «¿qué es *eso*?».

En consecuencia, el conocer se manifiesta a través de unos actos primarios, que son:

— *percibir* algo: como tocar, oler, gustar, ver, etc.

— *aprehender* o *representar*: como imaginar, recordar, idear, etc.

— *decir algo de algo* (de un sujeto): como preguntar, responder, afirmar o negar, razonar...

Y estos diversos planos del decir están relacionados entre sí. El «decir algo de algo» o juzgar presupone el representar o idear —como el decir lingüístico (enunciar) presupone el nombrar—. A su vez, el representar algo, en la imaginación o en el concepto presupone el percibir o recibir conscientemente una impresión, como la forma más primaria de conocer.

Ahora preguntamos: ¿hay algo que sea común a todos estos actos o formas primarias del conocer? Aparte de ser actos conscientes, está también la *relación a un objeto* como contenido y como «término». En todos estos actos primarios del conocer se «apunta» a un objeto; se da una *proyección* o *tensión hacia un objeto*. Ello se ve más claramente en la forma más completa, el «decir algo de algo» o el juzgar; pero también en el «nombrar» y hasta en el mero «percibir». El objeto es, no sólo el contenido del acto de conocer, sino también el *término* hacia el cual apunta el acto. De hecho no hay acto de conocimiento alguno que sea totalmente vacío de contenido o de objeto. Podemos, pues, decir que lo común a estos actos de conocimiento es la *objetivación* (que no se ha de confundir con *objetividad*).

Por «objetivación» entendemos, pues, la cualidad característica de los actos de conocer, en cuanto relación de un sujeto a un objeto; en cuanto expresión o «dicción» de un objeto por el sujeto cognoscente. De tal manera que no hay conocimiento como acto sin objeto expresado. Consiste, además, en que, al ser el objeto el contenido determinativo del acto, el conocer es como un «hacerse el objeto» por parte del acto y, consiguientemente, del sujeto. Y ello, ya *percibiendo* simplemente un objeto, ya *representándolo*, ya *afirmando* o *negando* algún carácter del mismo. En consecuencia, *a posteriori* podríamos describir el conocer como *un proceso o actividad de objetivación consistente en el decir o expresar un objeto*.

Los dos polos de la actividad cognitiva son el sujeto y el objeto: ambos se encuentran y unifican en el acto de conocer, en cuanto tal acto es un «decir el objeto». El conocer no es tanto representar en sí un objeto, el formar conceptos, cuanto el «decir», el expresar locutivamente en el interior del sujeto un objeto determinado. Bajo este aspecto, pues, el conocimiento se describe como «acción locutiva», como lenguaje interior; cuya forma más completa es el decir predicativo, decir algo de algo.

El lenguaje proposicional y el pensamiento predicativo, como característica del conocimiento humano.

El decir completo es el «decir algo de algo», ya que el simple «decir» o nombrar deja en suspenso el sentido y la atención del oyente, que espera se complemente la referencia a un objeto con la predicación o atribución de alguna cualidad.

Ahora bien, ese decir completo implica, por una parte, la distinción entre significado y significante, ya que lo que hace de sujeto de la atribución, aunque se exprese también como significante, pero se supone que el predicado no se refiere al sujeto en cuanto nombre, sino a lo que tal nombre significa en la realidad. A no ser en la autorreferencia (o en *suposición material*, como decían los escolásticos). De otra parte, implica la distinción entre sujeto y predicado, entre lo que se dice o predica y aquello de lo cual se dice.

Por lo demás, implica la síntesis o unión de ambos extremos en el acto predicativo. Y tal síntesis, aunque aparentemente simple, es en el fondo muy compleja; tanto cuanto es compleja y variada la forma de los juicios. Así p. e. no es lo mismo la síntesis de un predicado con un sujeto cuando el predicado se incluye necesariamente en el sujeto o en su noción (juicios analíticos), cuando se predica *per se* del sujeto; que cuando se trata de un predicado *per accidens*, o sea, que no se halla conectado necesariamente con el sujeto, sino de manera accidental, de forma que es la mente la que hace la síntesis (juicios sintéticos); y ello todavía puede ser con fundamento en la realidad empírica o sin fundamento, con certeza o como simple hipótesis.

Ahora bien, esta complejidad de distinciones y de uniones solamente puede llevarlas a cabo una mente con capacidad para ello; esto es, con capacidad para advertir esas distinciones y la posibilidad de las conexiones.

Lo primero, las distinciones, implica una capacidad de abstracción respecto de lo *aquí y ahora*. O sea, una liberación progresiva de la mente para poder distanciarse de lo que sucede en un caso determinado. Sobre todo, por parte de la comprensión del predicado, que se enuncia como algo universal o general.

Lo segundo, la unión, implica una capacidad de reflexión que, advirtiendo las diferencias o distinciones, capta simultáneamente sin embargo las conveniencias o conexiones. Al fin, la predicación supone que el acto de juicio en que se realiza, presupone una comparación reflexiva del predicado con el sujeto de quien se predica. Y ulteriormente, supone, en principio, que se comprende la adecuación o conformidad del juicio predicativo con la realidad a la que se aplica. Es decir, implica alguna percepción, siquiera implícita, de la verdad del juicio predicativo.

Decir que todo esto es una característica privativa del homo sapiens, es una conclusión lógica de todo lo anterior. Es también en sí un *juicio predicativo*, que presupone toda la reflexión anterior.

5. CIRCULARIDAD

Si ahora comparamos los resultados de las tres vías de acceso a la esencia del conocimiento desde la experiencia semántica, podemos advertir que esas tres vías se complementan y mantienen entre sí una relación de orden. Es una relación circular, o mejor, en forma de espiral, ya que entre sí se ordenan en ciclos y fases reiterativos.

Veamos. En el plano físico-biológico advertimos que la asimilación alimentaria llega a su culmen o madurez en la generación creadora: ésta expresa para los vivientes el estado de adultez, de madurez biológica. Pero, a su vez, la generación creadora es un acto de comunicación a nuevos vivientes del orden y de la forma vital, como una inyección de la forma (= in-formación). Comienza así un nuevo ciclo vital, que seguirá

las mismas fases. Pues bien, ello es aplicable análogamente al proceso de conocimiento.

En efecto, la asimilación primera de objetos, como «materia» de conocimiento, parece culminar en la «producción» interna del concepto o verbo de la mente; que es como un «generar» o producir algo desde sí mismo y sin salir de sí mismo (*inmanencia*). Sólo cuando podemos expresar interiormente el objeto, podemos decir que lo conocemos propiamente (lo «concebimos» interiormente). Pero ese concebir es, como vimos, un decir; y es un decir locutivo completo, en cuanto es un decir algo de algo, un decir predicativo, apofántico, afirmación o negación.

Ahora bien, el decir interior (verbo de la mente o concepto) tiene su reflejo y su manifestación en el decir exterior, en el lenguaje declarativo. Y ello, por cuanto el lenguaje interior es, al menos por convención, un signo (*σημείον*) de los objetos, de la realidad del mundo en cuanto sentida o percibida (*perceptum*); esto es, captada en la asimilación y expresada en el concepto. Y es signo, no sólo para el concipiente o locutor, sino también para el receptor o auditor. Es, pues, esencialmente un signo comunicativo.

La comunicación lingüística inaugura así un nuevo ciclo, en cuanto vehicula semánticamente objetos, trozos del mundo real, como su contenido significativo. Tal comunicación ha de ser primero comprendida y asimilada. Para ser luego concebida, fertilizadora de la mente en la generación del concepto o verbo. Y así se inicia un ciclo nuevo, que se continuará indefinidamente, a la manera de una espiral.

Por eso el hombre es el único animal cuya comunicación es propiamente un aprendizaje. Aprender no es un mero imitar o ejecutar un programa innato; es justamente un generar de nuevo el mundo dentro de la propia conciencia, a partir de la percepción y de la comunicación de otros locutores.

CONCLUSIÓN

Se dirá que todo lo anterior apenas sirve para algo, dado que se apoya en un realismo ingenuo y no en una visión crítica del conocimiento. Lo importante es la valoración crítica, esto es, la respuesta al problema acerca del valor de objetividad y verdad y acerca de los límites de nuestro conocimiento.

Estamos de acuerdo en que lo más importante es la valoración crítica. (Sin olvidar, contra la común creencia, que la valoración crítica del conocimiento comenzó con los escépticos griegos. Y que desde entonces no ha habido filósofo importante que se quede en una descripción ingenua).

Pero la pregunta es la siguiente: ¿Puede llevarse a cabo una respuesta legítima a la cuestión acerca del valor del conocimiento y de sus límites —lo que se ha denominado «problema crítico fundamental»— sin haber examinado anteriormente la naturaleza y el modo del conocimiento?. En otras palabras, ¿podemos contestar a la pregunta: «qué valor posee nuestro humano conocimiento» sin haber despejado antes la cuestión de qué es y cómo se lleva a cabo la actividad cognoscitiva?. Y bien sabido que no es tan fácil contestar a esa pregunta esencial: ¿qué es el conocer? Entre otras razones, porque la misma pregunta, el mismo preguntar es ya un modo de conocer.

En consecuencia, no hemos pretendido en lo anterior ni siquiera plantear el problema crítico acerca del valor del conocimiento; ni siquiera hemos intentado llegar a una respuesta o definición esencial del conocer. Simplemente hemos procurado una descripción del hecho y de la experiencia cognitiva desde otras experiencias más elementales y primarias del ser viviente. Y ello, tal y como esas experiencias se han ido decantando en el lenguaje corriente. Por lo que el anterior análisis no puede ser sino de atenta observación, que puede incluso denominarse «ingenua». Pero retenemos que este análisis inicial y si se quiere, primario, es absolutamente previo y necesario para un planteamiento correcto del mismo problema crítico fundamental, el que se refiere al valor y límites del conocimiento humano en general.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.