

LA UNIDAD DE ACTO Y CONTENIDO CONCEPTUAL EN EL TOMISMO

1. LOS CARACTERES ESENCIALES DEL CONOCIMIENTO

La distinción entre ser y conocimiento es el principio fundamental de la gnoseología realista. Alrededor del mismo habrán de articularse todas las tesis fundamentales que caracterizan su manera de concebir y explicar el hecho del saber. Ser es diferente de ser conocido; conocimiento y ser denotan dos ámbitos distintos, si bien como se verá esta dualidad no implica que se excluyan totalmente uno al otro¹, pues justamente el conocimiento consiste en la relación que lo vincula al ser y supone la posibilidad de que éste pueda ser conocido.

Una cosa es el ser y otra es el ser en el conocimiento o el conocimiento del ser. La separación entre ambos es una evidencia que está en la base de toda explicación ulterior del problema gnoseológico. La distinción no puede por tanto plantearse como problema, ya que justamente es ella la que resulta imprescindible para que el conocimiento se manifieste a la reflexión. Dicho de otra manera, la cuestión gnoseológica no se habría suscitado jamás, como un tema del saber humano, si no se hubiera reconocido la diferencia existente entre el ser en sí mismo, el ser real, y el ser conocido.

Un análisis exento de prejuicios de nuestra experiencia cognoscitiva nos revela que ella se nos muestra siempre como la aprehensión de algo diferente, que nuestros pensamientos, nuestras sensaciones y todo lo que nos llega a la conciencia, remite a algo que excede la mera representación mental que podemos hacernos de ello. Lo conocido se presenta siempre como independiente del sujeto que conoce; lo trasciende, lo antecede. Nuestra mente experimenta esta conciencia de enfrentarse a lo que ya existe² con anterioridad a la aprehensión que ella efectúa. Un mundo de seres y de verdades nos es dado para ser aprehendidos por nuestras potencias cognoscientes sin que tengamos experiencia alguna de crearlo por nuestra cuenta.

El hombre, como ser dotado de la capacidad de conocer, se halla por lo tanto en el ser, con el ser y frente al ser. Decimos en el ser pues la mente humana no puede concebirse sino como uno de los seres, ya que nada puede sustraerse a la condición de ser. Decimos con el ser pues entendemos que, en tanto potencia cognoscente, se da una vinculación que a la vez distingue el conocimiento de las cosas y establece una relación entre ellos. Y decimos frente al ser pues justamente es esa oposición la que permite diferenciar ser de conocimiento.

¹ Cfr. J. DE TONQUÉDEC S. I., *Critique de la connaissance*, Paris s. d., p. 32.

² Cfr. B. RIOUX, «Une métaphysique de l'être»: *Les Études Philosophiques* XL (1980) 48.

El problema que se le plantea a la gnoseología realista es precisamente el de dilucidar cómo lo que no es puede aprehender o poseer de algún modo al ser. Pues esa es justamente la propiedad del conocimiento: que aprehende al ser, que lo posee, pero no lo es. La cosa conocida constituye una forma de existencia aprehensiva de la cosa real sin ser la cosa real. Y esta convicción que está en la base misma de todo nuestro conocer y que nos permite llegar a tener esa conciencia de la actividad que es el conocimiento, esa convicción sin la cual ni siquiera llegaríamos jamás a enterarnos de que en efecto conocemos, es la que no puede dejar de tenerse en cuenta para la elaboración de una gnoseología, ya que de lo contrario dicha ciencia terminaría por dejar sin explicación el fenómeno que se había propuesto aclarar.

Conocer es pues ser consciente de que cuando ejercemos esa función nos distinguimos de las cosas que conocemos, que nuestras ideas acerca de ellas no son, al menos bajo cierto aspecto, esas mismas cosas y que tampoco nosotros nos identificamos totalmente con ellas por el hecho de que las poseamos en nuestro conocimiento. Las cosas se presentan como si fueran algo más, algo distinto de la mera aprehensión que nos permite conocerlas. Nuestras ideas remiten siempre a una existencia que no se reduce a la de ellas.

* * *

Tomamos conciencia de nuestros actos psíquicos y entre ellos de los que nos suministran diversas informaciones ya sea sobre el mundo de los objetos externos como sobre lo que corresponde a nuestra vida interior. Nos rendimos cuentas a nosotros mismos de nuestras sensaciones, imágenes, pensamientos. Y los consideramos como actos y funciones propias de nuestro yo.

La existencia de estas actividades psíquicas no puede ser negada pues en definitiva, se reducen a la conciencia que tenemos de ellas. Y si bien se podría discutir si a esas representaciones nacidas de la sensación, percepción e intelección les corresponde o no algo diferente, no es posible negar ni el hecho de la actividad correspondiente —o sea, el sentir, percibir, entender— ni el contenido percibido por ellas en cuanto meramente percibido.

Ante la visión de un color o la audición de un sonido no cabe preguntarse si efectivamente se vió o se oyó, pues aunque la visión y la audición no correspondiesen a nada distinto de ellas y la creencia en una realidad extramental fuese sólo una ilusión, no puede decirse que se ha tenido la ilusión de ver o de oír. Si en efecto se tuvo conciencia de haber visto u oído, ello es suficiente para admitir la existencia psicológica de tal actividad sensorial. ¿Qué sentido tiene afirmar que aun cuando se ha tenido la sensación de sonoridad en realidad no se ha tenido tal sensación?

Referimos pues nuestras actividades cognoscitivas a nuestro yo, a nuestra alma, a nosotros mismos, y en tal caso no pueden dejar de reconocerse como psíquicamente reales. Ellas están en nosotros, ellas son propiedades, funciones de nuestra capacidad mental, están referidas a nuestro yo.

Todo esto indica un hecho referente a un campo que compete a la psicología del conocimiento, pero que no atañe a lo que estrictamente es problema de gnoseología. La cuestión no consiste en reconocer la existencia de tales actividades del sujeto psi-

cológico, sino en establecer bajo qué condiciones ellas podrían llegar a considerarse como auténticos conocimientos.

Conviene por de pronto dejar sentado que el contenido conocido, el color alcanzado por la visión, el sonido suministrado por la audición, no son propiedades que pertenezcan al sujeto. Aún cuando en efecto ese color pudiera corresponder al del sueto que lo aprehende, su presencia en la sensación respectiva no guarda una relación con el sujeto cognoscente similar a la que ese color tiene efectivamente con él. Lo cierto es que también se puede tener visión de otros colores distintos.

Lo que realmente pertenece al psiquismo es el acto de aprehender, de sentir, imaginar, etc. Somos imaginativos, sensoriales, inteligentes, pero no somos las imágenes ni los colores o sonidos ni los conceptos que alcanzamos a través de nuestras distintas funciones cognitivas. Ello es simplemente otro modo de afirmar la evidencia de la distinción que existe entre conocimiento y ser, entre cosa real y cosa conocida.

La cosa en cuanto conocida, en cuanto contenido diferente del sujeto cognoscente y presente en nuestra mente ya no es propiedad de dicho sujeto, sino que remite a otra cosa diferente de él, vale decir que posee una relación a otro ser distinto de ese sujeto. Y justamente en esa relación está dada una característica esencial del acto cognoscitivo. Porque no es posible concebir el conocimiento de otra manera sino como relación, como aprehensión de algo diferente de la aprehensión misma. Y ello es así aun en el caso de la pura aprehensión de nuestros estados mentales, ya que entendemos que la conciencia de ellos es justamente una forma en que nuestro yo se autoinforma de algo distinto de él y que a él le pertenece. Y cuando el yo se ve a sí mismo se ve también como opuesto de algún modo a sí mismo, como un objeto, relacionándose así por la identidad consigo mismo.

El conocimiento es por tanto siempre una relación a algo que se toma como término que precisamente está puesto como finalidad e instancia valorativa del conocimiento. De aquí surge con claridad la diferencia que existe entre la mera representación o actividad psicológica y su carácter cognoscitivo. Pues mientras la primera tiene una existencia por sí misma, sin necesidad de establecer si hay entre ellas y su contenido algún tipo de relación, en el caso del conocimiento sucede lo contrario. Éste es como tal una pura relación hacia el ser o el objeto que constituye su necesario término. El tomismo sostiene la tesis de que la verdad es la adecuación entre el intelecto y la cosa. Y en efecto el conocimiento sólo puede existir allí donde se aprehende el ser —en cualquiera de las formas en que se lo aprehenda, sea ello por vía sensorial o intelectual—, si bien la verdad solo pueda alcanzarse por la vía del juicio. El conocimiento es pues una relación, la relación de adecuación o conformidad que existe entre una representación mental y el objeto al que ella se refiere, al que intenta representar. Es esta conformidad la que hace que una representación —sea sensible o intelectual— se convierta en conocimiento, pues sin esta intención o tendencia, es solamente un mero estado psíquico. Y si la actividad psicológica tiene, como decíamos, una realidad por sí misma, como acción propia del sujeto que la sustenta, su cualidad de cognoscitiva no la tiene por sí, sino únicamente en relación con el ser o el término al que se refiere. Fuera de esta referencia pierde todo valor gnoseológico.

El conocimiento es pues pura relación. Si el concepto o el juicio o cualquier otra función cognoscitiva no se adecúan al ser que pretenden representar, entonces esas funciones no son cognoscitivas porque justamente falta la relación que vincula esas formas al ser, que es la única que las convierte en conocimientos.

Aquí debe notarse que en tanto conocimiento es siempre aprehensión de lo verdadero y es contradictorio hablar de un conocimiento falso. Se puede decir que alcanzar el conocimiento es lo mismo que poseer la verdad. Cabe señalar también que la adquisición del saber, el logro de la verdad, es una relación que no puede tener grados. Pues o bien existe efectivamente relación de adecuación entre nuestra representación y el objeto, o no existe. Y si se dice que en ciertos casos hay una parcial adecuación, también aquí o bien se da esa parcial adecuación, o no se da. Y si en otras circunstancias se afirma la posibilidad de que haya dicha conformidad, también aquí o bien existe la posibilidad que se enuncia, o no existe. Y así en muchos otros casos.

Pertenece a la esencia del conocimiento que el cognoscente no sufra en su ser alteración alguna por el hecho de conocer y que tampoco el ser sufra ningún tipo de alteración por el hecho de ser aprehendido por el cognoscente³. No puede haber supresión, adición ni modificación alguna ya sea en el que conoce como en el ser que es alcanzado por el conocimiento. Esto corresponde a la tesis fundamental por la que el conocimiento y el ser pertenecen a planos diferentes.

Santo Tomás expresa: «Porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, sucede que a la perfección poseída de tal manera por toda cosa creada le falta [...] todo lo que se halla en las demás especies; de ahí que la perfección de toda creatura, considerada en sí misma, es por ello imperfecta, porque es parte de la perfección del universo tomada en su totalidad [...] Por tal causa, y para suministrar algún remedio a esta inevitable imperfección, es que la perfección que es propia a ciertas cosas se encuentra también en otras, y tal es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente [...] Y esto posibilita que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo»⁴.

Este texto establece, por una parte, que cada cosa tiene su tipo específico, es decir que desde el punto de vista del ser resulta limitada en sus cualidades. Por otra parte, expresa que a esta limitación es posible subsanarla poniendo «algún remedio», y éste consiste justamente en el conocimiento. Lo cual significa que no se trata de otorgar al cognoscente la infinidad de perfecciones reales que caracterizan a la multitud de los diversos seres tomados en conjunto, sino de posibilitárselas tan sólo como cognoscente, vale decir en un plano distinto que no afecta realmente ni al ser conocido ni al que conoce.

De este modo, el conocimiento constituye una perfección, si bien no real, que caracteriza a ciertos seres y que Santo Tomás considera como «la última perfección

³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 7.

⁴ *De verit.* q. 2 a. 2c.

a la cual el alma puede llegar» y que permite «que en ella sea inscrito todo el orden universal»⁵.

Es de notar que es la reflexividad propia del conocimiento la que permite conocer la diferencia entre ser y ser conocido y por este medio tomar conciencia de la característica esencial del conocimiento consistente en la inalterabilidad que en el orden real sigue a la función cognoscente, tanto sea para el que conoce como para la cosa aprehendida.

Sin la posibilidad de conocer gracias a la reflexión, esta característica del conocimiento, sin reconocer que el ser no resulta en lo mas mínimo afectado por la función cognoscitiva, todo se confundiría en un conjunto donde no sería posible diferenciar el ser del conocimiento y nunca sabríamos que en efecto las representaciones son algo diferente de lo representado.

Un conocimiento que alterara el ser real ya no podría ser considerado conocimiento, sino una influencia de un ser sobre otro ser. No pondría la «distancia» necesaria como para tomar conciencia de que está aprehendiendo otra cosa y no modificándola, pues modificar implica operar como causa que siendo real produce un efecto, pero no significa saber. El conocimiento es en este caso el que, por su capacidad reflexiva, hace posible conocerse a sí mismo como diferente del ser y como lo que por su idiosincrasia propia no puede alterar el ser sin perder su condición de conocimiento.

El cognoscente sabe que sus representaciones pertenecen a un orden diferente de las cosas y que como tales no pueden poseer ni alterar el ser. No tiene sentido, por tanto, la expresión de que el conocimiento altera el ser o lo produce al conocerlo, pues entonces se desvirtúa totalmente el concepto mismo de conocimiento. Por lo demás, sólo podríamos hablar de alteración si precisamente se conociera como es el ser *antes* de alterarlo.

Un análisis de nuestra función cognoscitiva desprovista de todo prejuicio no puede menos que encontrar en ella lo nota aprehensiva, la cualidad receptora, aun cuando pueda hablarse también de cierta actividad constructiva. Pero es claro que la receptividad resulta ineliminable como nota esencial del conocer. Y esa receptividad de ninguna manera es una apropiación de una cualidad real que se quitara a las cosas efectivamente existentes modificándolas realmente. Suponer eso es, como ya dijimos, saber de antemano cómo son las cosas en sí mismas, en su inalterabilidad, antes de haber procedido a «conocerlas» alterándolas.

La visión, al igual que la audición, el gusto, etc, son sensaciones. Y para el realista, las sensaciones son formas de posible conocimiento. Por lo general, cuando se quiere dar una explicación de la visión o acto de ver, o de la audición o acto de oír, e igualmente de otras formas de sentir, lo que se hace es exponer un dibujo sea del globo ocular, del oído, o de algún otro órgano sintiente, indicando cuáles son y cómo funcionan las diversas partes.

⁵ *Ibid.*

Sin dejar de reconocer el valor que pueden tener tales explicaciones basadas en semejantes dibujos, lo cierto es que desde cierto punto de vista no explican nada. En efecto, por un lado todas ellas se fundan en el supuesto de que quien las recibe ve, oye o posee el sentido correspondiente que el dibujo trata de explicar. Por otra parte, es obvio que el ver, el oír, etc, no pueden ser dibujados. No es posible confundir el acto de ver con «lo visto», ni el acto de oír con «lo escuchado». El globo ocular que vemos en el dibujo es mas bien algo «visto», pero no es el «ver» ni los laberintos del oído tienen alguna semejanza con el oír, sino simplemente nos muestran cuerpos que detectan ciertas vibraciones. No se trata ahora de negar la relación indiscutible que existe entre los cuerpos que muestran los dibujos referidos a los órganos sensoriales y los actos psicológicos que constituyen lo que propiamente define a una sensación. Tal correspondencia resulta evidente y ella ha dado excelentes frutos en las investigaciones propias de las ciencias empíricas.

Pero una cosa es «ver» determinado color u «oír» una determinada vibración sonora y otra cosa es el modo como el color o la vibración sonora se presentan en el dibujo «visto» o en el instrumento emisor del sonido. Una cosa es la aprehensión y posesión del color o sonido a través de nuestro psiquismo y otra muy diferente es la aprehensión o posesión del color o sonido por una superficie o por un instrumento vibratorio. O sea que ya en el plano mas inferior del conocimiento, en el plano sensorial, es posible advertir una diferente manera en que las cosas se presentan. El color o sonido en la sensación no es el color o sonido en el dibujo. El color o sonido en mi conciencia no es el color o sonido en el papel, la campana o en cualquier otro cuerpo material.

Todo esto significa, en el caso que estamos analizando y que nos sirve como ejemplo ilustrativo, que el modo como una cualidad existe en el mundo extramental es diferente del modo como la misma se da en el conocimiento de ella. En el primer caso podemos decir que dicha cualidad es poseída de un modo material, en el segundo de un modo inmaterial.

La noción de materia que aquí se expone no tiene que ser asimilada a la noción que usualmente se otorga al mismo término usado en física. Más bien se trata de una manera especial en que ciertas formas susceptibles de conocerse se conjugan con otras y del hecho de que ese modo es diferente de la unión producida en el plano gnoseológico.

Es claro que tenemos conciencia de que el modo en que ciertos colores o sonidos son aprehendidos por nosotros es diferente del modo como ellos mismos se presentan en los cuerpos. Es obvio, por ejemplo, que, como ya se ha dicho, nuestros actos de ver, oír o tocar no pueden ser vistos, oídos o tocados. Y no pueden serlo porque pertenecen a la intimidad del cognoscente, a un plano que trasciende lo meramente perceptible. El cuerpo *es* coloreado, sonoro, duro, pero la sensación cognoscitiva que los aprehende no posee ninguna de esas cualidades del mismo modo que las posee el cuerpo. El ver, oír, tocar y lo por ellos aprehendido no se afectan realmente de tales cualidades.

El ojo que veo en el dibujo, el cuerpo que siento duro tienen realmente, de un modo material, color y dureza. Estos forman con él un todo real. Pero la visión no

se colorea, el tacto no se endurece. Tal como ya lo dijimos, el cognoscente permanece inalterable, y sin embargo el color y la dureza están en nuestro conocimiento de algún modo. Pero claro está que la visión no puede dibujarse, ni tampoco la aprehensión táctil, porque si así fuera habría que decir que nuestra capacidad de ver es verde o roja, y que nuestro oído es un sonido o que nuestro tacto es duro o blando, lo cual es evidentemente erróneo.

Nuestros sentidos aprehenden todas las cualidades correspondientes sin llegar a determinarse realmente por ellas y manteniendo intacta esa «libertad» para aprehenderlas o deshacerse de ellas, pues no las reciben «materialmente», sino inmaterialmente. Puede decirse entonces que en el recinto íntimo de nuestra mente se produce una forma de apropiación de las cosas, la aprehensión cognoscitiva, que se nos presenta de un modo muy diferente de la manera real en que las propiedades se dan en las cosas mismas. Es importante pues, no perder de vista que al conocer no necesitamos salir de nuestra interioridad para ponernos en contacto con la realidad extramental. Admitir o concebir lo contrario sería justamente volver al plano material en donde las cosas se conectan por su comunidad espacial y así aparecen como externas unas a otras. Lo que caracteriza al conocimiento, y especialmente al conocimiento intelectual, es que éste no es un recinto espacial que hace de recipiente extenso para meter dentro de él otra cosa espacial⁶.

Pensar nuestra capacidad cognoscitiva de esa manera plantearía problemas difíciles de solucionar, como por ejemplo el de saber cómo es que podemos aprehender o imaginar un espacio infinito, o un tiempo interminable o qué sentido tendría concebir que el principio de no contradicción o de cualquier verdad que exprese algo necesario y evidente se halla introducida en un recipiente extenso. Todo esto no hace sino reforzar la idea de la inmaterialidad de nuestra mente, su irreductibilidad a cualquier forma de materia extensa y con ello la necesidad de concebirla como algo diferente.

Cuando se quiere explicar las funciones mentales por los movimientos de las neuronas, o por la actividad química desplegada por el cerebro o por cualquier otro medio experimental que apunte a estas formas perceptibles, lo único que se logra es describir hechos externos, pero de ningún modo se revela con ello la intimidad propia de la conciencia.

Nuestra actividad cognoscitiva se realiza a través de sensaciones, imágenes, conceptos, etc. Ellos constituyen, como vimos, la parte psicológica, interior, que nos permite alcanzar los objetos. Y esto es precisamente lo que significa la intencionalidad de nuestras representaciones: que el acto cognoscente no se detiene en esas formas; que la sensación, la imagen, el concepto no son el término último del conocimiento sino que pasando por encima de ellas éste apunta a objetos.

⁶ Cfr. F. ARRUDA CAMPOS, «El tomismo en el diálogo con el pensamiento contemporáneo»: *Revista de Filosofía* (México) XIX (1986) 7.

Las sensaciones, los conceptos, son algo así como conductores, vías de tránsito, medios hacia la aprehensión de algo diferente de ellos mismos. También se pone de manifiesto aquí que lo intencional es una manera de existencia tendencial e inmaterial que la cosa posee en el conocimiento, existencia que tiene por finalidad hacer que algo no exista por sí mismo, sino para otra cosa, es decir, para el alma.

Nuestras formas cognoscitivas contienen pues la cosa u objeto representado, pero de manera tal que tienden a ponerlas fuera de la inmanencia psicológica propia de la representación misma. Vemos el rojo, la triangularidad, el hombre y no nuestras sensaciones de rojo, nuestra aprehensión de la triangularidad o nuestros conceptos. Ellos nos lanzan mas allá de sí mismos, hacia los objetos que los trascienden. Sólo reflexivamente nos hacemos cargo, con posterioridad, de las funciones psicológicas. La sensación, por ejemplo, nos indica objetos coloreados o sonoros o duros antes que modificaciones subjetivas de nuestros órganos sensitivos. El ser intencional es, pues, una forma especial de existencia tendencial que adviene a las formas por ser conocidas. La intencionalidad hace que el objeto se halle presente en el alma y a la vez el alma en el objeto, pero remitiendo esta unidad al ser trascendente.

De lo anterior resulta que la manera en que puede darse la presencia de una forma es doble: en la materia y en el espíritu, en la realidad de las cosas y los hechos y en el cognoscente. Hay por tanto dos clases de información: si se trata de materia informada, tenemos un modo real; si se trata de un cognoscente informado, tenemos un modo intencional. En el caso de la materia un cambio de forma afecta al todo compuesto por ambos factores; en el caso del sujeto cognoscente un cambio de información deja intacto al sujeto, pues la forma que en él se hace presente tiene sólo una existencia intencional.

La identidad del sujeto permanece la misma, por ser espiritual, aun cuando le advenzan un sinnúmero de diferentes formas. Pero en el caso de la materia, el cambio de forma altera realmente el todo compuesto de ambas y surge de allí algo diferente. La existencia intencional es por tanto el modo en que las formas se liberan de la limitación que les impone la materia. En este plano una forma excluye a otra y determina a la materia a ser solamente o una cosa o la otra⁷. En el plano espiritual se puede ser intencionalmente muchas cosas sin que la identidad permanente del sujeto que recibe las formas se altere. En la existencia intencional el sujeto ve la cosa como «otra»⁸, distinta de sí mismo, y mediante esta función, conoce, lo cual es posible justamente por la espiritualidad del sujeto; de lo contrario lo «otro» visto como «otro» no sería tal, sino que pertenecería realmente al sujeto y este sería solamente un soporte material sin noción alguna que hiciera posible el conocimiento.

2. GNOSEOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Abordamos aquí lo que podría ser considerado como el género próximo del tema que constituye la médula de nuestro trabajo, vale decir el deslinde de lo psicológico

⁷ Cfr. É. GILSON, *Le thomisme*, 6e. éd., Paris 1965, p. 30.

⁸ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus phil. Phil. nat.* De anima q. 4 a. 1, Parisii 1883, t. III, p. 287.

y lo gnoseológico. Psicología y gnoseología son dos ciencias diversas porque diversos son los objetos cuyo estudio abordan. Y la diversidad de los objetos se refleja en las diferentes leyes que nos los revelan, en los predicados que les atribuimos.

Sin embargo pueden existir puntos comunes entre ambas. Y así sucede en el caso de las descripciones que dentro del realismo aristotélico-tomista se hacen del proceso del conocimiento. Allí se echa de ver que la forma como se concibe este proceso constituye no sólo un aspecto de la actividad psicológica sino a la vez una explicación necesaria del conocimiento, ya que de acuerdo a esa doctrina toda otra forma de explicarlo es insatisfactoria por dejar sin aclarar una serie de aspectos del mismo. Ello puede apreciarse en una serie de características propias de la función cognoscitiva como actividad mental. Enunciamos sucintamente las principales, que incluyen entre otras las ya expuestas.

En primer lugar, el conocimiento queda definido como la operación por la que a un ser se hace presente una forma de un modo inmaterial⁹, o cual implica como vimos la posesión objetiva, intencional de una forma. Esto se cumple a través de sensaciones, imágenes, percepciones, conceptos y juicios, que son modos y niveles de esa posesión intencional.

Lo que el conocimiento alcanza es el ser trascendente y no un estado inmanente propio del sujeto cognoscente. Dicho de otra manera, no se detiene en los actos psíquicos de dicho sujeto. Es propio pues del conocimiento el que el cognoscente tome posesión de la cosa conocida reconociéndola como algo distinto de sí mismo. El cognoscente como tal no puede sino aprehender lo otro como algo diferente. De otra manera, no se trataría de un acto cognoscitivo, sino simplemente de una posesión material de una forma en donde el poseedor no distingue entre su ser y el de la forma poseída. Para conocer son necesarias las denominadas *species* o formas que presentan lo que está realmente en las cosas. En el caso del conocimiento intelectual, es preciso reconocer una *especie expresa* o concepto, lo cual hace que la inteligencia conozca en forma abstracta y universal, único modo en que ella aprehende.

La forma a conocer es el principio natural y a la vez el término objetivo, intencional del conocimiento. El cognoscente o la potencia cognoscitiva es el otro principio. Y el conocimiento sólo acontece en base a ambos. El proceso puede sintetizarse así: en primer lugar, la potencia cognoscitiva recibe la acción de la forma que se ha de conocer; el efecto de tal acción es la denominada *especie impresa*, la cual, conforme a lo dicho, no puede identificarse con algún tipo de modificación física del órgano sensible, pues dicha especie involucra un fenómeno puramente *psicológico*, inmanente, de aprehensión intencional. En segundo lugar, la potencia cognoscitiva aprehende inmaterialmente la forma que actúa sobre ella, aprehensión que o bien puede ser directa o bien mediatizada a través de la especie expresa o concepto, como sucede en el ámbito intelectual.

El conocimiento en sentido estricto sólo se da en el acto de aprehensión específica que lo caracteriza, vale decir que la receptividad constituye la nota fundamental del conocer, aun cuando cierta actividad resulta ineliminable.

⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 2 a. 2.

El acto cognoscente intelectual conceptuante se termina en la cosa misma en la condición abstracta e inmaterial propia del concepto, el cual es conocido así como «término signifiante»¹⁰.

Finalmente, en el juicio se completa el acto cognoscitivo por cuanto se alcanza la existencia y el reconocimiento de la verdad, vale decir la adecuación de lo entendido con la cosa, adecuación que de ningún modo es identificación, sino que más bien se trata de una correspondencia y proporcionalidad entre ambos¹¹.

Hasta aquí puede decirse que si por una parte se ha dado una descripción del acto psicológico cognoscitivo, descripción que podría pertenecer a la psicología, también es cierto que, en tanto se considere que dicha descripción no es el producto de una mera observación sujeta a ulteriores correcciones, sino la expresión de lo esencial del conocimiento, ella pertenece a una ciencia diferente que es la gnoseología. Esto significa que no se trata al describir el proceso de conocer, de una exposición acerca de hechos naturales que estén sujetos a modificaciones probables. No se trata, por ejemplo, de establecer caracteres variables que revisten los hechos psíquicos, como v. gr. la capacidad de atención, o el grado de intensidad en que pueden ser perceptibles ciertos fenómenos sensibles, o del alcance de nuestra memoria, etc. Todos estos procesos están sujetos a variación y dependen de la constitución de los individuos que los efectúen y de un sinnúmero de circunstancias. Pero son justamente características ajenas a la variabilidad las que la gnoseología intenta conocer. Y así es como sostiene la objetividad de la sensación, la inmaterialidad de todo conocimiento, etc.

Claro está que la gnoseología no se agota en lo que puede hallar como propio dentro del campo que pertenece a la psicología del conocimiento. La cuestión no consiste solamente en deslindar los aspectos necesarios del proceso cognoscitivo. Se plantean otros problemas, v. gr. el de la definición de verdad, el del criterio que nos permite reconocer que la hemos alcanzado, el de la diferencia entre lo *psicológico* y lo estrictamente gnoseológico en muchos ámbitos donde ambos parecen confundirse, etc.

Esta temática que apenas esbozamos impone una serie de definiciones ideales que son independientes de los hechos psíquicos y que incluso legislan el valor del conocimiento de estos mismos hechos. Y la misma gnoseología debe ser la primera en respetar sus propios principios si en efecto quiere constituirse como una verdadera ciencia, es decir como un auténtico conocimiento.

En relación con lo dicho se nos presenta ante todo la cuestión de determinar en qué casos nos hallamos efectivamente en presencia de un acto cognoscitivo, es decir, cuándo se ha producido la fiel aprehensión del objeto o cosa por parte del cognoscente. Se trata del problema de definir el conocimiento como relación y no como mero proceso psicológico. La gnoseología debe establecer aquí principios que en nada dependen de la psicología, sino que al contrario esta ciencia sólo podrá considerarse tal si los respeta. La psicología es tan sólo una ciencia mas entre otras. Su objeto es un campo de lo natural y todo su valor como conocimiento depende del

¹⁰ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, 1 q. 27 disp. 12 a. 5 n. 5.

¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV Sent.* dist. 40 q. 2 a. 1 ad 7um.

cumplimiento de leyes suministradas por la gnoseología. De esta última depende la validez de sus observaciones, sus métodos, sus leyes, etc.

Tomemos por ejemplo la cuestión de la verdad. En el realismo la verdad, que es uno de los temas mas importantes de la teoría del conocimiento, se define como adecuación del entendimiento con la cosa. Esta definición es un principio que ya no depende de observaciones psicológicas. Es incluso él mismo el que rige y determina el valor de toda la descripción que hace la teoría realista acerca del proceso del conocer. Si dicha descripción responde a la noción de verdad entonces ella es efectivamente un conocimiento, de lo contrario no lo es.

Podemos ampliar un tanto esa definición sin que pierda su significación esencial y decir que la verdad es la conformidad del entendimiento con el hecho u objeto, sea real o ideal, que se intenta conocer, y esa conformidad no implica identidad total, sino una suerte de correspondencia. Nuestros juicios, nuestros conceptos, no son totalmente idénticos a los objetos que representan, pues se diferencian por poseer una existencia distinta de éstos. No es posible, por otra parte, reducir la verdad a coherencia. Se puede forjar una fábula completamente coherente y sin embargo no por eso se puede afirmar que sea verdadera.

La definición de verdad establecida por el realismo tomista está en consonancia con otros principios sostenidos en la misma doctrina y en especial con la idea de trascendencia del ser con respecto al acto cognoscente. Pero sobre todo se halla en consonancia con el concepto mismo de conocimiento que no puede prescindir de ser una aprehensión receptiva fiel de un contenido que lo precede.

Si la noción de verdad aparece como un tema estrictamente perteneciente a la gnoseología y deslinda así el campo de esta ciencia con respecto al de la psicología, esta cuestión sirve también para establecer su diferencia con respecto a la temporalidad que necesariamente implican los actos psíquicos. Es indudable que todo acto psicológico tiene cierta duración. El acto cognoscente de un matemático, biólogo, filósofo, etc, dura. Y cada uno de ellos es distinto en cuanto ocupa un momento diferente en el tiempo. Hay muchos actos, en diferentes momentos, que nos permiten aprehender tal o cual objeto o enunciar tal o cual juicio. Pero el que los hace ser verdad o falsedad, i. e. corresponder o no al objeto que se intenta aprehender, ya no depende del tiempo. Un juicio, una ley referida a cosas externas, a los hechos psíquicos, a los números, etc., es verdad o no, está en conformidad con ellos o no, con independencia del tiempo que se tarda en aprehenderlos.

No se puede concebir un acto psíquico sin tiempo, pero el juicio que afirma que todo acto psicológico está en el tiempo es verdadero y la verdad del mismo no depende del tiempo que dura el acto judicativo, pero sí depende del tiempo para ser pensada.

También puede apreciarse que los actos psíquicos intelectuales —v. gr. concepto, juicio— son reales, singulares, variables y varían según las circunstancias: mis actos de concebir, de juzgar, existen aquí y ahora. Pero estos caracteres propios no inciden ni afectan al conocimiento de la cosa por ellos aprehendida. La verdad perma-

nece intangible. Ella es una relación de conformidad entre el juicio y el objeto. Y es claro que el acto psicológico intelectual puede alcanzarla o no, pero en nada esto modifica la esencia de la verdad.

1

Si en efecto, por una causa cualquiera —distracción, equivocada apreciación, conceptos mal comprendidos, etc.— se ha incurrido en el error, la psicología podrá explicar por esa causa la defección, pero ella no modificará por tal motivo la concepción de la verdad. Acontece aquí lo mismo que con la física y la matemática. Las propiedades y relaciones correspondientes a los objetos físicos no alteran las existentes entre los números. Las relaciones entre éstos en nada se parecen a las que existen entre los cuerpos líquidos o gases. Análogamente, las leyes psicológicas no modifican las gnoseológicas.

3. LA UNIDAD DEL ACTO Y CONTENIDO DEL CONCEPTO

Reconsideremos la teoría escolástica de la *species*. Esta es una forma que hace presente al espíritu cognoscente la cosa en una existencia intencional, i. e. no como accidente en una sustancia, no como algo realmente perteneciente a quien la posee, sino de un modo inmaterial. Las palabras que aquí se utilizan —v. gr. inmaterial, intencional, etc.— remiten a la experiencia, que es consubstancial a nuestra condición de seres capaces de conocer y sólo tienen sentido para quienes poseen esa condición.

Posesión real y posesión intencional es una diferenciación fundamental en la teoría del conocimiento y ya dijimos que sin ella sería imposible tratar de comprender en qué consiste esa función supramaterial que es el conocer. Esta forma o especie, que aparece como medio de conocimiento, es una « semejanza de la esencia misma de la cosa según el ser inteligible y no según el ser natural »¹². Es por tanto un símil de lo que la cosa es, pero no con una existencia real y efectiva, sino sólo con una existencia diferente que no se mezcla con lo real. Ella constituye un medio de unión entre lo conocido y el cognoscente, medio de unión en donde el sujeto que conoce se hace intencionalmente la forma presentada por la *species* y ésta deviene el acto del sujeto en tanto determinado por ella.

Si nos referimos por ejemplo al concepto resulta allí que el entendimiento produce un acto inmanente por el cual alcanza una forma. Ambos, producción del acto y conocimiento de la forma, se dan simultáneamente. Se pueden distinguir en el proceso cognoscitivo intelectual, que es el que aquí nos interesa, dos formas presentativas, la impresa y la expresa. La especie impresa es la determinación que hace que la inteligencia sea « capaz de conocer en acto tal o cual inteligible »¹³, o sea: la impresión representativa hace a la inteligencia un poder que deviene en acto capaz de conocer, y no solamente potencialmente capaz. Hay aquí una potencialidad actualizada y no solamente una mera potencialidad. Esta especie impresa es, conforme a la terminología utilizada en el tomismo, obra del intelecto activo o agente. En cuanto a la es-

¹² SANTO TOMÁS, *Quodlib.* VIII a. 4.

¹³ SANTO TOMÁS, *summ. theol.* I q. 79 a. 2.

pecie denominada *expresa*, ella es requerida en tanto la especie impresa aún no es efectivamente un conocimiento porque sólo es la presencia intencional de la cosa, pero no es suficiente por sí misma, pues para la existencia del conocimiento es preciso el acto del sujeto por el que éste se apodera de ella y se expresa a sí mismo, activamente, la forma conocida.

De esta manera, lo que respecto a la especie impresa era la actuación de la potencialidad, ahora, en la especie expresa, es la actuación pura y simple del conocimiento. El entendimiento aprehende así la forma expresando lo que ella es y rindiéndose cuentas a sí mismo de lo que contiene. En todo conocimiento intelectual plenamente elaborado hay implícita una referencia al yo, un tácito «yo conozco». Tenemos pues en la especie impresa una inteligibilidad posible o posibilidad de ser inteligida, y un tipo de germen fecundante. Por el contrario, en la especie expresa tenemos una intelección en acto, una similitud ya expresada, o lo que más comúnmente se denomina *concepto*. Las especies impresas están, como puede apreciarse, en el comienzo del conocer. Ellas son un medio previo para el conocimiento. El concepto o especie expresa es conocido no como principio o germen fecundante, sino como término o fruto. Pero este concepto también es puro medio, puro *in quo*, que nos lleva a la cosa misma conocida¹⁴.

Resulta obvia la equivalencia que puede establecerse aquí entre la teoría gnoseológica de la formación del concepto en el ámbito de la inteligencia y la teoría biológica de la concepción del ser vivo a partir del óvulo fecundado. Esta analogía no sólo sirve para explicar la función intelectual en sí misma, sino que a la vez aparece como una manera de establecer la unidad entre el mundo de los fenómenos biológicos y el de los fenómenos psicológicos. La inteligencia opera como una vida que si bien tiene sus diferencias con la materia en razón de la intencionalidad, procede de una manera similar en lo que respecta a la elaboración del objeto conocido como conocido.

El concepto es lo concebido a partir del espíritu fecundado. En el concepto la esencia alcanzada aparece como universal, atribuible a muchos individuos. Nos referimos por supuesto al contenido presentado por la especie expresa y no al acto mismo conceptual que lo aprehende. Esta universalidad es irreal, instrumental, pues la cosa «no se halla en el concepto [...], pero el concepto como naturaleza inteligible es la misma naturaleza que está realizada por la cosa fuera del espíritu. El acto intelectual culmina en el concepto; culmina en la cosa misma en la condición abstracta e inmaterial que es el concepto, el cual es conocido como término significante»¹⁵.

Abstractez y universalidad son las condiciones que impone el concepto al aprehender la naturaleza de las cosas. Es la acción propia de la inteligencia la que quita concretez e individualidad a la esencia o propiedad aprehendida. Por eso es que el concepto o verbo mental es diferente de la cosa conocida en tanto se toma el concepto como un accidente en el alma, pero en lo que respecta a su ser relativo, vale decir como expresión símil de lo conocido, él es idéntico a la cosa conocida¹⁶.

¹⁴ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 5.

¹⁵ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 5 n. 5.

¹⁶ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 6 n. 18.

La función conceptual coincide con una intuición intelectual por la que vemos la naturaleza de la cosa conocida. Todo el proceso a que hemos aludido alcanza el verdadero significado que le compete como acto de conocimiento en esa intuición de la cosa bajo la forma universal y abstracta. Así, con estas características, el concepto muestra «algo concebido en la mente por lo cual el hombre expresa aquello en lo cual piensa»¹⁷.

La universalidad y abstractez que caracterizan al concepto en cuanto «portador» de la naturaleza o cosa que por su intermedio se conoce contrasta con la singularidad del acto psicológico, que es propio del sujeto cognoscente cuando éste ejerce la función de concebir. Se trata ahora de ver cómo esta dualidad que se nos aparece en el contenido y la función que lo aprehende debe ser entendida.

Si consideramos nuestros actos psíquicos concipientes, es obvio que ellos no están exentos de la variación que les acompaña en cada caso. Cada uno de los innumerables actos por los que concebimos diversos contenidos está acompañado y caracterizado por circunstancias diversas que por lo general varían con respecto a otros actos similares. Aún cuando se trate de una misma cosa, los actos que la conciben, en tanto son múltiples, ya sea en el mismo o distintos individuos, tienen matices diferentes.

Se trata de hechos singulares, irrepetibles y que se caracterizan por diferenciarse al menos en lo que respecta al momento de tiempo que ocupan en nuestras mentes. El concepto como acto psicológico, independientemente de cual sea la esencia o cualidad por él aprehendida, está ubicado en un momento del tiempo y acompañado por las circunstancias locales en que se desenvuelve el sujeto cognoscente. Se trata de una actividad que, desde el punto de vista del realismo —y en oposición a otras doctrinas donde, como en el caso de la kantiana, el espacio y el tiempo son considerados irreales— de ningún modo es puramente fenoménica o ilusoria, sino efectivamente existente.

En mi experiencia normal tengo plena conciencia y a la vez certeza de la realidad de mis actos conceptuales. Hablamos aquí por supuesto de una realidad en el orden psicológico y no físico. Pero en este caso lo psicológico no puede ser considerado como la expresión de una realidad de un grado inferior. La efectiva existencia y actividad de nuestra alma no puede en modo alguno ponerse en un rango por debajo de la que corresponde a nuestro cuerpo. Tal forma de pensar podría inducir a una valoración de lo material que no condice con el espiritualismo propio de la doctrina en base a cuyas teorías gnoseológicas fundamentales se desarrolla este trabajo.

Cuando ejercemos la actividad conceptual consideramos la misma como cosa propia, somos concientes y ciertos de que los conceptos presentes en ella son algo realmente nuestro y sería un verdadero problema pretender demostrar que ellos son inexistentes o que no pertenecen en realidad a nuestra alma. La singularidad, la irrepetibilidad, la variación en razón de circunstancias diferentes o al menos de la diversidad de lugar y/o de tiempo, la efectiva existencia y realidad, y la innegable pertenencia a un yo o alma que los sustenta, son pues los caracteres que no pueden negarse en relación a los actos por los que la inteligencia conoce conceptualmente.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 1 ad 2um.

Pasemos ahora a considerar la otra cara del concepto, la que muestra el contenido del mismo, aquello a lo cual el acto conceptual se refiere, vale decir la representación intelectual de la cosa, que como sabemos es abstracta, universal e ideal.

La abstracción que caracteriza a la cosa en cuanto conocida en el concepto sólo tiene sentido si el concepto se relaciona a una vivencia concreta que se presenta como mas rica que la desnuda abstracción conceptual en cuanto que ésta deja de lado la múltiple variedad de notas que acompañan a aquélla. Lo inteligible, lo captado abstractamente, es sin duda visto en lo sensible, ya que la experiencia concreta básica es justamente esa síntesis de la esencia universal y lo sensible particular. Pero el concepto sólo puede alcanzar las notas en modo universal, es decir despojadas de las concreciones singulares que le dan realidad y plena existencia en la cosa¹⁸. Justamente, esa cualidad de abstractez y universalidad es lo que distingue al concepto, como medio cognoscente, de lo que define al ser que por él y en él se conoce.

Aquí hay que recordar que la abstractez y universalidad que posee la nota, cualidad o esencia alcanzadas en el concepto no impiden la adecuación entre el conocimiento y la cosa, pues ellas no se agregan como si fueran notas reales, a la cosa percibida intelectualmente. Dicho de otro modo, la esencia o nota concebida es la misma sea en el concepto como en la realidad. Lo que el concepto muestra ante todo es la esencia, la nota que se quiere aprehender, y la universalidad o abstractez son sólo algo posteriormente aprehendido mediante una reflexión especial que vuelve sobre las características del concepto y que supone que éste ha cumplido ya su función de mostrar una cosa antes que a sí mismo.

La abstracción es el signo del carácter divisivo y distintivo del concepto. Abstractar significa dejar de lado, restar. No se tienen en cuenta allí una serie de factores circunstanciales irrepetibles que aparecen, ante la visión sensorial, sin que se trate de factores que necesariamente acompañen a ese contenido y que no puedan ser restados de él.

Conforme a esta función propia de la inteligencia es claro que sólo puede restarse y distinguirse a partir de la percepción de un todo que ofrece una pluralidad de aspectos, ya que de aquello que es absolutamente simple sería imposible quitar algo, pues entonces nada quedaría para ser conocido. Concebir abstractamente es ver el caso particular como un ejemplo de la posible infinita repetición de una nota que se halla presente en dicho caso. La esencia abstractamente aprehendida en el concepto se presenta como algo común a muchos, algo que puede existir idéntico en muchos sin mortificarse, y los individuos en los que existe constituyen, cada uno, un caso de la repetición infinita posible de dicha esencia en el orden real.

Sólo por su abstractez puede el contenido conceptual ser atribuible a muchos, presente en muchos. Lo es porque se han dejado de lado todas las notas irrepetibles y se ha tomado en cuenta sólo lo esencial, lo que puede existir en muchos. Es claro que factores tales como el momento temporal o la ubicación determinada pueden ser restados, es decir no tenidos en cuenta en el concepto. Y tampoco es posible tomar en consideración la compleja e infinita cantidad de circunstancias que acompa-

¹⁸ Cfr. P.-B. GRENET, *De la evolución a la existencia*, Buenos Aires 1965, p. 266.

ñan a la nota que se quiere conceptualizar. El conjunto de ellas es prácticamente infinito e irrepetible, ya que no puede considerarse posible que todas juntas vayan a reiterarse en forma idéntica acompañando a una nota o esencia determinada. Se excluye pues lo irrepetible, lo cambiante.

El concepto puede aprehender únicamente lo inmutable. Al cambio sólo puede captarlo a través de una aprehensión de las notas invariables del mismo. Aparentemente habría que concluir que en definitiva la función conceptual es incapaz de aprehender la realidad temporal, fluente y cambiante, y en alguna medida puede decirse que efectivamente así sucede. Pero sin embargo es preciso reconocer que el concepto tiene una importancia esencial en la percepción del suceder variado, mutante e irreversible, pues es justamente en tanto nos da lo permanente dentro de lo cambiante que es posible percibir el cambio el cual de otra manera se desvanecería en fluir puro sin determinaciones asibles.

Sin duda que el concepto no posee la vivencia esencial del cambio puro, pero éste tampoco podría ser percibido en ausencia completa del concepto pues si faltara lo permanente que se da en lo concebido nada restaría para llegar a comprender de algún modo qué es el cambio. Al revelar lo uno, inmutable y necesario el concepto también nos revela que el cambio tampoco puede sustraerse a lo permanente en modo total. Cambio y permanencia se funden inseparablemente en el orden del ser natural y en el del conocimiento humano.

El carácter abstractivo que presenta el conocimiento conceptual no debe ser adjudicado por lo tanto al individuo pensante ni tampoco al acto concipiente en sí mismo ni a la realidad misma que se pretende conocer, los cuales no son universales, sino individuales. La abstractez sólo pertenece a la cosa por estar siendo conocida en el concepto y solamente a ella en tal estado de aprehensión individual. Este estado es propio del conocimiento que como se vió se distingue del ser en cuanto las cosas conocidas como conocidas no pueden sino poseer una existencia inmaterial e intencional. Por el contrario, el acto conceptual propio de un determinado sujeto es un acto real, efectivamente existente y contrasta con el contenido alcanzado por ese acto, que como dijimos es irreal, por el hecho de pertenecer no al orden del ser, sino al del conocimiento.

Esta distinción es, según se ha dicho, fundamental dentro de la gnosología realista y no sería posible concebir adecuadamente su teoría del conocimiento si se prescindiera de ella. Conocer no es ser ni tampoco implica alguna forma de producción, alteración o supresión en el orden del ser. Si conocer intelectualmente es conocer abstractamente, ello implica que nada existe realmente en forma abstracta. Es preciso por lo tanto reconocer una unidad especial que se produce en el ámbito del conocimiento y que aquí sólo queremos considerar particularmente en el caso del concepto, la unidad entre lo real y lo irreal, la unidad entre la realidad del acto psicológico conceptual y su contenido que es irreal, inmaterial, unidad que podría no estimarse tal, ya que se trata de planos diferentes de existencia —real una e intencional la otra—, pero que no obstante coinciden en esa «entidad» única que es el concepto.

Nos proponemos por lo tanto abordar la cuestión de la relación existente entre el acto de concebir y el concepto que poseemos de dicho acto, concepto que como

se sabe es abstracto. Se trata en consecuencia de concebir el acto mismo de concebir, lo cual significa que aquí consideramos las opuestas características que afectan simultáneamente al acto concipiente como tal y a su inevitable contenido, que en este caso es el acto mismo.

Ya hemos visto que el concepto como acto psicológico es un hecho real irrepetible que se desarrolla en un determinado momento del tiempo y rodeado de infinitas circunstancias. Por el contrario, si nos fijamos en el contenido que tenemos del concepto como acto psicológico resulta que el mismo es abstracto, uno, ajeno a la temporalidad y espacialidad en lo que respecta a la ubicación en determinado tiempo, lugar y a las circunstancias individuales diversas. Ahora bien, estas dos cualidades antagónicas se dan entre el acto de concebir y su contenido, que es ese mismo acto, los cuales coexisten simultáneamente.

Aquí podría decirse que el concepto es tal que su espiritualidad le permite sustraerse a sí mismo en cuanto proceso psicológico deviniente y volver sobre sí para de este modo captar su propia faz inmutable. Pero la diferencia entre conocimiento y ser, que dentro del realismo tomista es premisa fundamental, se aplica también en el caso del concepto del concepto. La vuelta sobre sí mismo es no una aprehensión real, sino sólo cognoscitiva y por tanto intencional e inmaterial.

Debe pues distinguirse, por un lado, la información intencional que la inteligencia sufre por el conocimiento del objeto y, por el otro, la información real, entitativa producida por el acto conceptual¹⁹.

Hay por consiguiente en la cuestión del concepto una diferencia que, conforme a la tesis del realismo, no puede dejar de admitirse, diferencia que se da entre el acto y el objeto de conocimiento y que es preciso mantener aun en el caso de que el objeto de conocimiento sea justamente el mismo acto, esto es, el acto que apunta a conocerse a sí mismo. En el caso que estamos considerando el acto y el contenido conceptual, pese a ser uno real y otro ideal, uno mera información intencional y otro información entitativa, se conjugan en un mismo todo que posee por un lado el carácter de abstracto, irreal, universal y por el otro el de concreto, real y singular.

Desde el punto de vista del conocimiento es claro que lo propio del acto individual concipiente no es parte del conocimiento abstracto del mismo pues si lo integrara no sería posible reconocer distintos actos como casos de la misma esencia, en este caso de la esencia del acto de concebir.

Lo específico del acto intelectual conceptualizador no integra el contenido que por ese acto se alcanza. Mi acto individual no forma parte del concepto objetivo, es decir de la comprensión del «acto de concebir», pues si la integrara jamás podría yo en otra oportunidad concebir lo que es «concebir». En tal caso, si la integrara, no sería posible identificar un acto individual con otro en base al carácter común a ambos, pues como cada comprensión incluiría los caracteres individuales, v. gr. la ubicación en este momento, ya no podría ser manifestación de otra cosa, sino que se cerraría en el hecho individual. Al volver sobre sí mismo como hecho singular irrepetible, ya no sería posible establecer comunidad alguna entre actos de concebir sucesivos e i-

¹⁹ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 5 n. 11.

rrepetibles, lo cual evidentemente implica una inconexión destructora de toda posibilidad de retención y aprehensión. No habría manera de determinar que *es* tal o cual cosa; se impediría la posibilidad de aprehender la esencia que está mas allá de la efímera singularidad irrepitable. Sin la abstracción de lo singular, de lo que sólo se da aquí y ahora, todo conocimiento humano, en cuanto conocimiento intelectual, sería completamente imposible.

Si pues nos referimos al concepto como acto de la inteligencia, es claro que sólo podemos tener conocimiento del mismo, en tanto podemos evadirnos de las circunstancias singulares irrepitibles que incuestionablemente acompañan su ejercicio. Es pues preciso abstraer, y en el caso de la concepción del concepto resulta que si bien ésta es algo singular, se debe al mismo tiempo y juntamente con la singularidad reconocer la abstractez. El acto de concebir es por tanto concreto para mí que soy su sustento y que no puedo sino reconocerlo como tal, y a la vez abstracto si se lo enfoca desde el punto de vista del conocimiento, como objeto de éste.

Lo que sucede es que conforme a la doctrina que estamos comentando debe considerarse, por un lado, una *species* individual, si tenemos en cuenta el ser que tiene en el sujeto, bien que se trate de algo espiritual y por tanto inteligible, pero por otro lado hay que reconocer que lo alcanzado es un objeto universal.

Santo Tomás dice que el objeto o *quod* intelectualmente conocido es el mismo para el maestro y el discípulo, pero no son las mismas las *species* de que ambos se valen, que sólo funcionan como *quo* o medios para conocer²⁰. Este texto no hace sino ratificar las tesis que exponíamos mas arriba. A la singularidad del acto de concebir le corresponden la singularidad de las *species* entendidas como actos del alma individual.

La actividad cognoscitiva se presenta en consecuencia como un acto singular de apertura hacia la esencia única inteligible, si bien dicha apertura no es directa sino mediada por lo sensible, lo cual exige por ello la abstracción. Abrimos la mente al mundo de las esencias así como abrimos nuestros sentidos a las cosas sensibles, y si bien en este caso los actos de apertura son diferentes, sea en el mismo como en distintos hombres, así también lo son los actos intelectuales.

Nuestra actividad cognoscente se desarrolla, como tal, en el transcurso del tiempo y rodeada de las características sensoriales que marcan nuestra existencia, pero la mente abstrae de ellas y por eso puede alcanzar lo que está por sobre lo temporal y la imagen sensible. El alma existe realmente en el tiempo y conoce en el tiempo, ella vive el presente, pierde su ser pasado y no posee el futuro. Pero tiene capacidad para entender por sobre lo momentáneo y por ello es que puede captar lo que la cosa es, lo inmutable y permanente. El conocimiento intelectual alcanza lo universal desde la perspectiva y ubicación real singular; se sustrae al flujo del tiempo y de lo cambiante para retener lo intemporal y permanente.

Las consideraciones precedentes nos sirven de base para abordar bajo una nueva luz el problema que habíamos planteado. Se trataba de establecer la relación existente entre el acto concepuante y el concepto que tenemos de este acto, concepto que

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 75.

necesariamente debe ser abstracto. La cuestión surge en razón de la dualidad que afecta al acto conceptuante como tal, como entidad psicológica, y a su inseparable contenido, la comprensión del mismo.

Ya dijimos que allí el acto y el contenido, aún siendo real el primero e intencional el segundo, se conjugan en una unidad. El acto concipiente es real e incuestionablemente mío, referido a un sujeto, a un yo, pero contiene, en tanto concepto algo que por ser poseído intencionalmente veo como no mío, como otro, ya que de lo contrario no sería conocimiento. Dicho en otras palabras: una función mía real, actual, concreta coincide con algo no mío, irreal, abstracto. Y este singular, concreto, actual, cuando se autoaprehende a sí mismo, se capta abstracta y universalmente, como no mío, pero con un universal referido a ese singular mío y con una abstracción que no indica nada real.

Como lo afirma la doctrina del concepto sostenida por el tomismo, el singular no puede ser aprehendido directamente por la inteligencia, pues ésta sólo alcanza lo universal y abstracto. Pero es claro entonces que el acto conceptual tampoco podría ser aprehendido por los sentidos, pues se trata precisamente de un acto intelectual que trasciende la posibilidad de ser sensorialmente captado. De ahí que deba admitirse alguna forma de intelección en tanto se haga posible la aprehensión de esta función puramente intelectual y singular, es decir una vuelta o reflexión de la inteligencia sobre sí misma que le permita ver no sólo abstractamente su propia actividad, sino también los caracteres singularizantes que le son innegablemente propios.

AUGUSTO FURLÁN