

LOS FUNDAMENTOS DE LA ESPECULACION METAFISICA SOBRE EL CONOCIMIENTO

1. ANOTACIONES PRELIMINARES

Si bien la teoría filosófica del conocimiento se nutre de las conclusiones de diversas ciencias, como hemos de verlo más abajo, la última palabra en esta materia la tiene la metafísica. Autores de las más variadas orientaciones coinciden en ello, pero los motivos por los cuales llegan a tal coincidencia difieren radicalmente entre sí. Algunos, como Hegel, por ejemplo, quisieron hacer de la lógica, que es una disciplina enteramente enfilada a un aspecto del conocer, una versación que, según sus declaraciones, se identificaría por completo con la filosofía primera y, más formalmente aún, con la teología: "La lógica debe concebirse, pues, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad desnuda, tal y como es.* Podríamos decir, por tanto, que este contenido es la *representación de Dios, tal y como Dios es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito*".¹ Otros, como Nicolai Hartmann, reclamaron la consideración metafísica del conocimiento a la manera de una refutación del idealismo, ya que no admitieron que las cosas del mundo exterior pudieran justificarse en su existir propio a título de datos trascendentales puestos por el hombre.² Karl Rahner, por su parte, habló de la metafísica del conocimiento finito dentro de un planteo donde el ser y el ser conocido advendrían a una identidad enraizada en la apertura trascendental del sujeto cognoscente.³ E igualmente comprobamos que los filósofos neotomistas no ocultan su inclinación a dar una respuesta a las cuestiones relativas al conocimiento apoyándose en premisas extraídas de las argumentaciones de la ciencia del ente en cuanto ente.⁴

Es evidente que la misma historia de las teorías del conocimiento arroja una enseñanza digna de ser destacada: a nivel científico, el auténtico conoci-

¹ G. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, 2. Aufl., Leipzig, 1948 (=Philosophische Bibliothek, 56/57), Band I, S. 31. Cfr. E. BLOCH, *Die Selbsterkenntnis. Erläuterungen zu Hegel*, trad. españ., de W. Roces: *El pensamiento de Hegel*, México-Buenos Aires, 1949, p. 134, que fue publicado primero en castellano sobre la base del original alemán todavía inédito.

² Cfr. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921; 5. Aufl., ibi 1966.

³ Cfr. K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig, 1939; 3. Aufl., München 1964. Cabe recordar que este libro se inspira, por un lado, en la fenomenología existencial de Heidegger, y, por otro, en el proyecto de una simbiosis entre Kant y el tomismo expuesto en la obra de J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges 1922 ss., donde la aporética de la filosofía primera es desarrollada a la vera de lo que modernamente se tiene por "el problema crítico fundamental", para lo cual pueden consultarse J. MARITAIN, "Note à propos des 'Cahiers' du R. P. Maréchal": *Revue Thomiste* XXX (1924) 416-425; et G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Louvain, 1946, pp. 263-300.

⁴ Cfr. Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, 1923 (=Bibliothèque Française de Philosophie).

miento del conocimiento requiere fundarse en una filosofía robusta de las cosas que son o que pueden ser y aun en el saber profundo acerca del ser, que es el acto de tales cosas. Esto no significa que la gnoseología deba prescindir de las valiosas contribuciones de la lógica, de las secciones de la física que estudian la naturaleza y las operaciones de los cognoscentes compuestos de materia y forma, y hasta de la filosofía, primera, que tiene a su cargo la investigación de la índole de la verdad y del conocer como un modo de ser de quien conoce, siendo la metafísica, precisamente, la ciencia que sintetiza los principios supremos de la noética.

Además, si se desea proyectar la teoría del conocimiento a un plano todavía más amplio, será menester incorporarle las inferencias obtenidas por la teología sagrada en sus análisis de las intelecciones divina, angélica y humana de acuerdo a las informaciones suministradas por la revelación, ya que sólo en el fuero de la doctrina dependiente de la fe nos es permitido adentrarnos en múltiples facetas del conocer que no nos son accesibles a través del esfuerzo natural de nuestra razón discursiva. Por otro lado, en ciertas ocasiones, la teoría del conocimiento también necesita acudir a los resultados de las ciencias positivas, porque en este campo de indagaciones se han cosechado numerosas noticias con respecto a los condicionamientos anatómicos y funcionales de las potencias y de las acciones cognoscitivas de los entes animados, sobre todo después de las notables conquistas contemporáneas que marcaron hitos en la perfección del saber fisiológico.

Por lo incumbente a las ciencias filosóficas, la explicación más acabada del conocimiento concierne a la especulación metafísica, según ya se dijo, pues el conocer posee una entidad cuya inteligencia rebasa la competencia de las ciencias particulares. La lógica y la física incluyen en sus consideraciones muchas tesis referentes al conocimiento, pero ninguna de ambas da cuenta de él a la altura donde se ventilan los principios máximos de este acto tan peculiar y, a la vez, tan difícil de puntualizar en sus razones de mayor hondura. La causa de ello es obvia: el conocimiento sigue al ser. Para que algo sea conocido, se requiere que de alguna manera sea o tenga ser y, por otra parte, para que alguien conozca, es indispensable que ejerza el acto de ser. Es imposible conocer algo que de ningún modo sea o que no tenga ser, porque lo que no es, o lo que no tiene ser, es la nada, que ni es ni es algo, ya que no puede ser algo y no ser; pero la nada no es cognoscible, pues conocer la nada sería no conocer. Al unísono, algo que no sea, o que no ejerza el acto de ser, no puede conocer, porque lo que no es no puede obrar. Si hay conocimiento, luego, lo hay porque hay algo que es y es conocido, y también porque hay algo que es y es cognoscente en acto. En consecuencia, el conocer sigue al ser, ya al del cognoscible, ya al del cognoscente. Este bosquejo primario de la trama inicial de la teoría del conocimiento confirma que el estudio gnoseológico nos sitúa indefectiblemente en el ámbito noemático de la ciencia del ente en común.

Lo que antecede nos lleva a afirmar que el ser es el fundamento del conocimiento, al menos cuando se trate del conocer obrado como algo subsecuente a las operaciones aprehensivas que unen un cognoscente a una cosa conocida cuya substancia no es la misma substancia de quien conoce. La única excep-

ción a este canon gnoseológico es el conocimiento divino: solamente en Dios el conocer es su substancia, mientras todos los demás cognoscentes son cosas en las cuales su esencia es realmente distinta del acto en que el conocimiento estriba.

El conocimiento que las cosas finitas o compuestas pueden adquirir no es lo que ellas son, no es la quiddidad de tales cognoscentes, tal como se lo verifica advirtiendo que, en todas esas cosas, el conocimiento es algo recibido por sus sujetos al modo de un accidente, lo que presupone la existencia anterior de dichos sujetos recipientes del accidente receptible. Un simple ejemplo basta para esclarecer este rasgo típico del conocimiento de los cognoscentes infradivinos: Sócrates era una substancia primera con prelación a su adquisición de la sabiduría. El no hubiera dejado de ser tal substancia si la sabiduría no hubiera adornado su alma. La adquisición de la sabiduría le fue posible al ser su sujeto, el entendimiento de Sócrates, algo previamente actualizado en su ser, y así el ser en acto de este griego insigne fue imprescindible para que aquella virtud se implantara en su espíritu. Empero, para que Sócrates haya obtenido el conocimiento sapiencial, fue imperioso que su sabiduría expresara algo que no era ella misma, sino algo de algunas cosas cuyo ser en acto también fue necesario a los fines de poder juzgarlas de una manera tal que convirtieran al cognoscente Sócrates en un sabio. Mas el ser en acto de Sócrates y de cualesquiera de sus cognoscibles reclamaba el acto de ser antecedentemente inmanente a la substancia del filósofo y a las cosas juzgables, pues nada sería en acto —ni Sócrates ni sus cognoscibles— si el acto de ser no hubiese hecho ser en acto a este cognoscente y a los entes cuya inteligibilidad fermentó en la sabiduría socrática al advenir inteligibilidad en acto gracias al acto de conocer ejercido por el docto maestro.

Sin ser, por ende, no habría ni cosas cognoscibles, ni cosas cognoscentes, ni conocimiento que atestigüe la unión mutua de aquéllos, porque la ausencia de ser comportaría la nulidad del no ser. Tal la nada, que no es ni es cognoscible.

2. LA CONTRADICCIÓN INTRINSECA DE UN CONOCIMIENTO DE LA NADA

Conocer la nada es un despropósito, a pesar de lo cual algunos han creído que se puede establecer con firmeza un presunto vínculo entre un cognoscente y lo que no es. Así ha ocurrido con aquellos pensadores adictos a las formulaciones del escepticismo, quienes no han reparado en lo siguiente: si la postura escéptica fuese admisible, ello se deberá a que no podemos conocer, a que el conocimiento se esfumaría en el no ser de sí mismo; pero sucede que, en tal caso, se vendría a parar a la contradicción de estar conociendo que no se puede conocer, y esto es sencillamente absurdo, pues conocer el supuesto no ser del conocimiento es destruir lo mismo que se está aseverando y aseverar lo que no puede ser conocido.

En última instancia, el escéptico se debate dentro del galimatías indescifrable que su mente ha urdido al querer vaciar en la nada la eminencia de un acto, como es el conocimiento. Por poco que sea lo que se ha conservado

del pensamiento de Antístenes, uno de los escépticos más famosos de la antigua Grecia, en esto parece terminar su repulsa de la definición y de toda predicción intelectual.⁵ Otro tanto cabe decir de las locuciones encerradas en un libro publicado en el siglo XVI por el médico y ensayista portugués Francisco Sánchez, cuyo título es tan locuaz cuanto desconcertante: *Que nada se sabe*.⁶ Pero ni la ciencia ni la sensatez toleran estos exabruptos.

De la nada apenas podemos decir que nada es; por eso es mejor no decir nada acerca de ella. No obstante, en algunas oportunidades estamos obligados a referirnos a la nada; no porque ella concite por sí misma nuestra atención, sino porque algunos autores se dan a emitir opiniones que afectan la verdad de las cosas al asignar al no ser un papel que no conviene ni a lo que es ni a lo que no es, ya que todo lo que conviene al ente forzosamente es algo que es. A la nada, inversamente, nada le es conveniente. Con ello, por tanto, esos autores se exhiben en derredor de asuntos que tocan las relaciones entre el ente y el conocimiento y entre el ser, el acto de los actos, y el conocer, que es el acto del cognoscente en cuanto tal. Pero, ¿qué motivos les inducen a versar en torno a la nada si ésta no es o es meramente nada? La respuesta a esta pregunta no ha de proceder de quienes no tenemos ni autoridad ni capacidad suficientes para adentrarnos en la intimidad personal de nadie, al menos con una certeza mínima que nos garantice la percepción de eso que se busca averiguar. De ahí lo prudente de callar al respecto, porque un problema de este tenor no nos permite adelantar más que conjeturas. Los intelectos ansiosos de penetrar en la nada, en lo que no es, más que una inquietud acerca de ella, delatan, tal vez, un desencanto respecto de lo que es, quizás porque todavía no hayan llegado a conocer en qué medida tan capital el ser es la máxima perfección de todas las cosas que son.

Al no haber arribado a esta inteligencia, los autores en cuestión son propensos a mirar lo imperfecto como algo que sustituiría positivamente las perfecciones que reputan inexistentes, y por eso, como la imperfección de las cosas es la merma de ser en ellas registrada, estiman que la dosis de ser no percibida en ellas debería dar paso a una "presencia" del no ser a la manera de un contenido concreto del vacío de ser que creen atisbar en aquello que se les exhibe deficiente. En base a este criterio, del que nunca sabremos hasta qué punto se halla prohijado por compromisos emocionales o por tendencias apetitivas ajenas a las auténticas preocupaciones científicas, hay quienes se lanzan a discurrir sobre la nada atribuyéndole un cierto ser y aun algunas propiedades que, a la postre, revelan que ello, en el fondo, no concuerda con el no ente acerca del cual se quiso especular originariamente, sino que tal nada

⁵ Cfr. DIELS/KRANZ 66 1-3: II 70. Vide A.-J. FESTUGIÉRE O. P., "Anthisthenica", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XXI (1932), 345-376.

⁶ I. e.: *Tractatus de multum nobilit et prima univèrsali scientia, quod nihil scitur*, Lugduni 1581; ed. 2ª, Francofurti 1618. Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, 12. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin 1924, S. 167-168; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1892, t. II, pp. 195-366; y E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, 1906, trad. españ. de W. ROCES: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México-Buenos Aires, 1948-1953, t. I, pp. 201 y 219-220.

sería algo —vaya a saberse qué cosa sea esto— que, por ser y ser algo, no es la nada. Así, conocer la nada es crasamente contradictorio.

Cualquier especulación sobre la nada corroe las ambiciones de quien la emprenda, ya que, o bien es puro desconocimiento, o bien reitera el conocimiento al remitirla a algo que de algún modo es tenido por un ente, algo que efectivamente tiene o puede tener ser, de donde no puede concebirse como una nada o lo que no es. Detrás de esta paradoja campea la potestad del ser para imponer su justicia, pues es el mismo ser eso que incidentalmente nos habilita a aludir a la nada, aunque siempre con referencia a algo que es o puede ser. Si alguien pretende violar esta regla, el ser impide el triunfo de la actitud subversiva por la que se anhela reemplazar el conocimiento de lo que es con una ficción cognoscitiva de lo que no es. Para ello, el ser se vale de dos expedientes: conmina al cognoscente a reducir todas sus concepciones a la noción de lo que es y le obstruye toda posibilidad de conocer lo que no es so pena de anularlo como conocimiento. El ser estatuye que todo lo que conozcamos sea o guarde algún tipo de relación al mismo ser, estatuyendo igualmente que la nada, lo que no es, sea absolutamente incognoscible.

Aquéllos que osan transgredir estos preceptos metafísicos son condenados a purgar la ridiculez de las proposiciones que trasuntan el deseo de ver un ser en la nada y nada en lo que es. En el ámbito del ser y del conocer, estos gestos son asimilables a una suerte de actos delictivos imputables a quienes, debiendo conocer lo que es, frustran sus potencias cognoscitivas apuntando a una nada tan incognoscible como despojada de la más minúscula entidad.

Tratar sobre la nada no sirve para nada. Los teóricos de la nada se muestran más como portadores de un turbio rencor hacia el ser que como amigos de lo que no es. Nadie puede enamorarse de la nada. Las páginas redactadas con miras a abundar en lo que no es, a pesar de las veleidades de muchos de sus compositores, son homenajes inconscientes a las cosas llevados a cabo ingenuamente o al margen de las intenciones de sus autores; de ahí que jamás hubo, hay ni habrá en la historia del género humano filósofo alguno a quien pueda considerarse el más grande investigador de la nada de todos los tiempos. Ni siquiera un demente puede figurar en tal condición en la galería de las estulticias mayúsculas.

Con todo, no faltarán quienes habrán de decir que nuestra opinión encubre demasiadas exageraciones; que bien se puede versar sobre la nada y hasta con bastante facundia, según lo probaría, entre otras, la extensa exposición de la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre compendiada en su obra más célebre: *L'être et le néant*. Pero no es así. Por más que Sartre haya permanecido preso de la ilusión de una nada incrustada en la misma entidad de las cosas —“Il faut que le Néant soit donné au coeur de l'être”⁷—, su pensamiento ha

⁷ *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 23e. éd., Paris, 1948 (=Bibliothèque des Idées), p. 58. “Sartre veut montrer dans le néant quelque chose qui caractérise l'être humain, ce qu'il appelle le pour-soi, et qui n'en est pas moins un caractère du réel puisqu'il est lui-même le caractère d'une des deux sphères qui constituent le réel” (J. WAHL, *Traité de métaphysique*, nouv. éd., ibi, 1968 [=Bibliothèque Scientifique], p. 157).

sido impotente para develarnos qué es la nada. La lectura de ese volumen denso y macizo, al contrario, mueve a vislumbrar en la nada sartreana tan sólo el boceto rudimentario de un ser esencialmente deficiente, ya que allí la descripción de este ser acompaña palmo a palmo la renuncia del pensador existencialista a toda búsqueda de los fundamentos, de los principios y de las causas de lo que es, el ente, el cual, como se sabe, ha sido de antemano completamente antropomorfizado.

La nada o el no ser emerge en Sartre al modo de un residuo óptico de la pauperización del mismo ser, a tal grado que su sujeto o soporte, el hombre, queriendo erigirse en el único depositario del ser, acaba siendo propuesto como la totalidad de lo menesteroso y aun como el ser en sí y para sí, o sea, como un ente destinado a sufrir la miseria de su presunta autonomía libertaria y desquiciante de su propia integridad entitativa. Por miserable que sea este ser hominizado que germinó en la decepción sartreana de lo suprahumano, no puede comparárselo con la nada. Esta no es, por lo que Sartre no pudo conocerla.

Descartado que la nada o el no ser posea siquiera una pizca de cognoscibilidad, el escepticismo se derrumba en el mismo instante en que se decide a tratar sobre el no ser del conocimiento o sobre el conocimiento del desconocimiento. Resta, entonces, acatar lo palmario de que todo lo cognoscible es algo que es o que, cuando menos, dice alguna referencia al ser. Lo cognoscible siempre es un ente o algo tenido por tal, cualquiera sea el lugar que le corresponda en el universo de las cosas que son, en el orden de lo que, no siendo en acto, está en potencia de ser, o en la escala entitativa consignable a todo cuanto es en la medida en que le convenga o participe el ser.

A la larga, el vicio incurable del escepticismo reside en que sus juicios acerca del conocimiento configuran la contradicción de querer conocer la declamada nulidad del mismo conocimiento; fruto congruente, sin duda, de la carencia en esta corriente de una teoría verdadera de las cosas y de su ser o, si se prefiere, del rigor metafísico indispensable para fundamentar la gnoseología. No por casualidad el escepticismo irrumpe en la historia concomitantemente con las tendencias que más vehementemente delataron que la filosofía primera se había deslizado hacia una situación de crisis. La sofística presocrática, el nominalismo medieval, el ocasionalismo de Lutero, el empirismo moderno y el agnosticismo posterior a la Ilustración reflejan el parentesco estrecho entre el escepticismo y el extravío de un pensar inquinado contra la metafísica.

3. SER Y CONOCER

La remisión esencial del conocimiento hacia el ente no significa que el conocer implique la unión del cognoscente a un ser aisladamente considerado. A la luz de lo reseñado, es lícito afirmar que el conocimiento está de suyo vinculado al acto de ser, porque el ser hace ser a las cosas que son y, por eso mismo, concebimos a estas cosas como entes, lo cual, en razón de la incognoscibilidad de la nada, lleva a que las cosas que son sean cognoscibles

a condición que sean o que de alguna manera se remitan al ser, mas esto no equivale a afirmar que el conocimiento apunte así como así al mismo ser.

Aisladamente considerado, visto como algo separado de lo que es, el ser no parece ser aquello a lo cual se ordena primigeniamente el conocimiento en cuanto tal, al menos en tanto el ser, en la plenitud de su pureza, no es el *primum cognitum* de nuestro entendimiento en el estado actual de unión del alma al cuerpo, aunque todo lo que de algún modo es se constituya en lo que es, en un ente, en virtud del acto por el cual es. En efecto: puedo conocer la naturaleza de las cosas sin necesidad de conocer el ser por el que son. Puedo, inclusive, extender mi conocimiento hacia algunas cosas cuyo ser no es el acto puro ni el ser de algo positivamente existente en sí y por sí, que es lo que acaece cuando conozco entes de razón y hasta entes quiméricos, que no son en el mismo sentido en que son las cosas naturales y las sustancias primeras. Así, hay conocimientos que no comportan la unión explícita del cognoscente al acto de ser en tanto acto formalísimo de lo que es, si bien la actualización del ente por el ser es una condición imprescindible para que sea lo que es y, con posterioridad a ser en acto, para que lo podamos conocer.

Es justo, pues, preguntarnos hasta dónde el ser es cognoscible como acto aislado o separado de lo que es, sobre todo si tenemos en cuenta la desproporción inmensa que media entre el ser en su más absoluta infinidad y la capacidad cognoscitiva de los cognoscentes finitos, que no en vano afrontan dificultades enormes para conocer el ser como acto compuesto con la quiddidad de las cosas experimentadas en este mundo. Una aporética cuantiosa se nos presenta en el momento de querer responder a los interrogantes inmersos en este problema, pero no hay modo de plantear la aporética fundamental del conocimiento del ser si previamente no se ha esclarecido qué es el ente con respecto al ser por el cual es y qué el ser con respecto al ente que por él es. Por consiguiente, la explicación del meollo del conocimiento recaba resolver con antelación las cuestiones relativas a la institución científica y sapiencial de la metafísica.

Los raciocinios precedentes nos empujan a asegurar que toda cognoscibilidad se asienta en el ente. Si el ser que hace ser al ente, a su turno, ha de ser conocido, esto mismo nos demandará conocerlo como acto de lo que es y no como un acto irreferido a lo que por él es. Mas lo cierto es que el conocimiento, en cuanto verdadero conocimiento, envuelve un cognoscible y un cognoscente. Este dato es el punto de partida inexcusable para avanzar en su estudio, ya que, opuestamente, el conocer padecerá el cercenamiento de los términos necesarios para la constitución de su propia entidad formal, con lo que se tornaría inconsumable. Y no sólo eso, pues una investigación sobre el conocimiento apoyada en una problematización de las cosas y de su ser no será una genuina investigación gnoseológica, porque nada podrá aportar acerca del conocer hasta tanto no dilucide o borre las dubitaciones alrededor de tales cosas y del ser, lo que implica que el conocimiento del conocimiento suponga el conocimiento de lo que es.

La suposición del conocimiento de lo que es a toda encuesta noética, no obstante, tampoco significa que el conocimiento del ente común, que es ante-

rior al conocimiento del conocimiento, consista en un conocimiento cualquiera de las cosas que son o pueden ser. Para comprobarlo, baste observar que no cualquier cognoscente puede conocer el conocimiento y, además, que existen aun algunos cognoscentes que, pudiendo conocerlo, lo conocen sólo en la medida en que su preconocimiento de las cosas naturales les provea la información necesaria para considerar el conocer; e.gr.: el conocimiento de la especie expresa, que es el concepto mental, exige del hombre el conocimiento intelectual de las cosas que constituyen el objeto formal de su intelecto. De esta manera, el conocimiento humano del conocimiento depende del conocimiento de los entes situados como términos de la referencia primaria y postrera del conocer: algo que sea o pueda ser.

El estudio del conocimiento suele complicarse cuando notamos que todo lo que es contiene en sí la cognoscibilidad y, aparte de ello, que hay diversas clases de conocimientos según la diversidad de cognoscentes. Un análisis exhaustivo del conocer nos pide estar en sobreaviso acerca de los niveles de cognoscibilidad de las cosas y acerca del modo bajo el cual los diversos cognoscentes ejercen el acto propio del conocimiento. Si se omite esta pluralidad de ingredientes esenciales al conocimiento, se corre el riesgo de reducir el conocer a un modo de obrar predicable de algunos cognoscentes, pero no de otros. Tal defecto es palpable en muchas doctrinas que tienden a circunscribir el conocimiento al modo de conocer privativo del hombre; sin embargo, no siendo el ente humano el único cognoscente, y al distinguirse nuestro conocimiento del que ejercen otros cognoscentes, dicha restricción provoca un sinnúmero de confusiones que distorsionan la verdad y subvencionan la proliferación de incontables falacias acerca del asunto que traemos entre manos.

Uno de los errores más difundidos en la historia del pensamiento, en efecto, es la antropomorfización absoluta del conocimiento. El conocer humano no es el único conocer. Tampoco es el conocimiento perfectísimo, por lo cual no hay ningún derecho a exaltarlo como el paradigma de este acto. De ahí la unilateralidad y la precariedad de gran parte de la literatura moderna y contemporánea relativa a la materia de la gnoseología, pues, a poco de andar, se aprecia que allí no hay cabida para el tratamiento del conocer al que se ordenan las potencias aprehensivas de los animales irracionales ni del conocimiento inmanente a las sustancias separadas. Es también por esta razón que la teoría filosófica del conocimiento, sea cual sea el nombre con que se la aluda, no es una ciencia específicamente tal.

El conocimiento es investigado por varias ciencias, conforme sea el sujeto de incumbencia de cada una de ellas. Así, la lógica o filosofía racional se ocupa de las operaciones del intelecto humano y de los entes de razón de segunda intención advenidos a nuestro entendimiento merced a la reflexión de la razón sobre las cosas conocidas directamente por la potencia cognoscitiva superior del alma del hombre. En la filosofía de la naturaleza se estudia una porción destacada de los elementos del conocer animal y humano, dado que en ella se escudriña la forma substancial de los vivientes y las operaciones concernientes a sus esencias, para lo cual se consideran las potencias que las obran, entre las que se hallan las capacidades aprehensivas. En la filosofía

primera o metafísica, a su vez, se trata de la verdad lógica y de la verdad trascendental, además de considerarse el conocer como uno de los modos de ser de los entes cognoscentes, sin olvidar, por otro lado, que a la ciencia del ente en cuanto ente le atañe la especulación sobre los primeros principios del conocimiento y la defensa de los axiomas de todas las ciencias particulares y hasta los de ella misma. Igualmente denominada *gnoseología*, *noética*, *crítica*, *crioteriología*, *crítica del conocimiento*, *epistemología* y aun *ideología*, la teoría filosófica del conocimiento, luego, no es *scientia una*, como dirían los escolásticos, porque todo su caudal apodíctico lo obtiene de diversas disciplinas y no de un hábito demostrativo autárquico, por más que se la haya deseado una ciencia especial emancipada de las partes de la filosofía teórica que venimos de nombrar.

4. NEGACIONES Y PRIVACIONES DEL CONOCER

El conocimiento no sería explicable sin su sustento en las cosas que son y en el ser que las hace ser. Pero un cierto no ser parece estar en condiciones a afectarlo. ¿En qué sentido? Pues, en tanto el conocer se encuentre fuera de las capacidades operativas de algún ente, en la medida en que la inconsumación de este acto marque una defraudación del cognoscente ordenado a consumarlo y aun cuando, no habiéndose consumado todavía, esté en vías de consumarse o pueda permanecer inconsumado. Todo ello, desde ya, habla con nitidez que estamos frente a dos variantes: una de ellas indica la imposibilidad del conocer; la otra nos señala un conocimiento posible que puede darse perfecta o imperfectamente y aun no darse.

En otras palabras: existen cosas que no son cognoscentes ni en acto ni en potencia, o sea, que en absoluto pueden conocer, existiendo también otras cosas que pueden ejercer dicho acto. Entre las primeras contamos aquéllas que carecen de toda capacidad para conocer, como sucede en todos los entes desprovistos de vida; entre las segundas, a su vez, se comprenden todos los entes de este mundo que conocen al modo de un tránsito de la potencia al acto, porque la totalidad de estos entes reciben el conocimiento como un accidente realmente distinto de sus substancias.

Según esto, no es incorrecto afirmar que el no ser del conocimiento, o el conocer que no es o no se da, puede revestir dos características. Si se trata de un no conocer absoluto, como el no conocer exhibido por un gas, un líquido o una piedra, es evidente que su ausencia es una verdadera negación del conocimiento: ni el gas, ni el líquido, ni la piedra tienen la menor potencia para sentir ni para entender. Esto vale también para cualquier artefacto construido por el hombre, incluidos los aparatos mecánicos denominados *sensores* y aquéllos llamados *inteligencias artificiales*, términos desde todo punto de vista impropios y presuntuosos, ya que los únicos entes que pueden sentir o entender son entes naturales y, además, porque toda aprehensión cognoscitiva es esencialmente inmaterial, a cuya perfección no puede aspirar ningún producto de la artefacción humana. En este mundo sublunar, los únicos cognoscentes son entes cuyo principio vital es el alma.

Así como hay cosas a las cuales les es imposible conocer, cosas a las cuales, por ende, el conocimiento les está negado, así también hay otras cosas que, pudiendo conocer, no conocen en acto, por lo que el no conocer no es en éstas una negación absoluta, en cuyo caso, más que una negación, el no conocer se brinda en ellas como una privación. La visión está negada al mármol, pues este mineral tiene una impotencia absoluta para tal sensación al carecer de toda capacidad para ejercer el conocimiento propio de la potencia visual. En cambio, en un ente capaz de ver, la carencia de visión no es una negación, sino tan sólo una privación, porque la ceguera es la privación de sensación visual en aquellos videntes en potencia que, pudiendo ver, no ven. Al ciego no le está negado el ver, sino que únicamente está privado temporal o permanentemente de la visión. Un ciego que nunca haya tenido sensaciones visuales, y aunque jamás haya de ver, es capaz de ejercer este acto, al menos en tanto y en cuanto su potencia visual se preserve siquiera como mera potencia real.

Por lo tocante al conocer humano, podemos dividir este cierto no ser del conocimiento con arreglo a la triple condición que reviste nuestra defección en el orden del acto cognoscitivo. En primer lugar, sabemos que se da en nosotros una carencia de conocimiento no debido, como es el conocimiento al que no podemos acceder mediante el ejercicio natural de nuestras potencias aprehensivas. Los escolásticos llamaron *nescientia* a este no conocer. Se trata de un desconocimiento, o de un conocimiento no debido, que deriva de lo infructuoso de cualquier esfuerzo humano por consumarlo a través de los recursos naturalmente disponibles por el hombre. Un conocimiento no debido, por ejemplo, es el de la razón humana librada a sus propias fuerzas naturales respecto del misterio de la Santísima Trinidad, ya que nuestra potencia discursiva no puede siquiera atisbar las Personas divinas sin la revelación sobrenatural de tal misterio. Es por eso que Santo Tomás de Aquino exclamó que la *nescientia* "importa la simple negación de la ciencia", no siendo de suyo culposa ni punible desde el punto de vista moral: "Quod enim aliquis nesciat ea quae ad ipsum non pertinet scire, vel quae non est natus scire, nec culpa nec poena est".⁸

En segundo lugar, el no conocer puede entenderse al modo de una privación, como lo es la ignorancia, esto es, en frases de Santo Tomás, el no saber algo por parte de aquél que tiene una aptitud natural para conocerlo.⁹ Más ampliamente, en las cuestiones ordinarias *De malo*, el Doctor Angélico subdividió la ignorancia proclamando que puede ser meramente privativa del conocimiento, "et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere", o bien una contraposición maliciosa del saber, "quae dicitur ignorantia perversa dispositionis", como se la aprecia en quienes tienen el hábito de las opiniones o de los principios falsos.¹⁰ Lo cierto, empero, es

⁸ *De malo* q. 3 a. 7 resp. "Nescientia dicit simplicem scientiae negationem: unde cuiusque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas" (*Summ. theol.* I-II q. 76 a. 2 resp.).

⁹ "Ignorantia vero importat scientiae privationem: dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire" (*Summ. theol.*, loc. cit., *ibid.*). Cfr. *In III Ethic.*, lect. 3, nn. 411-413; et *In II Sent.* dist. 22 q. 2 a. 1 sol.

¹⁰ Cfr. *De malo*, loc. cit., *ibid.*

que la ignorancia a diferencia de la *nescientia*, es la carencia del conocimiento debido. Mientras ésta es una negación, o una carencia naturalmente insalvable, pues alude a un conocer que el cognoscente no puede lograr por sí mismo, aquélla es una privación en la medida en que se trata de un conocer no consumado de lo que el cognoscente puede conocer por sí mismo: hay ignorancia en el intelecto del médico que, pudiendo y debiendo conocer si tal remedio cura a este enfermo, carece de tal saber, mas esta ausencia de conocimiento en el médico no es una *nescientia*.

En tercer lugar, hay también un no conocer en el error. Errar es incurrir en la falsedad creyéndose que es la verdad. Pero es menester no confundir el error con la ignorancia. Santo Tomás deslindó meridianamente ambas privaciones: "El *error* es aprobar lo falso por lo verdadero, de donde añade un cierto acto sobre la ignorancia: puede haber ignorancia sin que alguien formule sentencia alguna acerca de lo ignorado, en cuyo caso es ignorante y no errante; mas cuando emite una sentencia falsa acerca de lo que ignora, entonces se dice propiamente que yerra".¹¹ Pero esto no se habrá de entender si se adopta anticipadamente una posición reñida con el orden natural del intelecto a la verdad de las cosas. De no aceptarse esta cláusula del realismo metafísico y gnoseológico, la misma noción de error pierde toda consistencia. Tal lo que percibimos en la teoría legada por Víctor Brochard, el cual, apegado al agnosticismo de Kant, y habiendo arrancado de la premisa "que el espíritu no puede alcanzar directamente las cosas en sí", no tuvo otro camino que relativizar tanto la verdad como el error reduciéndolos a una misma cosa: "Si se miran una y otro en sus orígenes, la verdad y el error no son radicalmente diferentes", al punto que ambos confluirían en una suerte de identidad formal como "hipótesis" mentales. Así, "La verdad nunca es más que una hipótesis confirmada; el error nunca es más que una hipótesis desmentida". A esto se viene a parar, obviamente, después de haberse rechazado toda "metafísica dogmática".¹² En el fondo, el error es una privación del conocimiento, porque éste, en sí mismo, y a despecho del relativismo agnóstico de Brochard, no puede ser falso. El verdadero conocimiento es el conocimiento verdadero.

¿Y qué hay de la duda? ¿Podemos hablar de ella como de algo donde el conocimiento se halla, acosado por un cierto no ser, algo en lo cual el conocer todavía no ha alcanzado su concreción actual? En buena medida, sí, porque el entendimiento se encuentra en estado dubitativo cuando, una vez conocidas dos instancias alternativas, permanece indiferente ante ambas. En la duda hay, pues, un conocimiento antecedente, pero la duda no estriba en este conocer antecedente, sino en la suspensión del asentimiento intelectual

¹¹ *De malo*, loc. cit., ibid. Cfr. M.-D. ROLAND-GOSSELIN O. P., "La théorie thomiste de l'erreur", *Mélanges thomistes*. Publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du Vle. centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323). Le Saulchoir, Kain, 1923 (=Bibliothèque Thomiste III), pp. 253-274. Como todos los escritos gnoseológicos de Roland Gosselin, este artículo tiene una importancia destacable para percatarnos de la riqueza de interpretaciones suscitadas por la doctrina de Santo Tomás sobre el conocimiento, pero es conveniente someterlo a una revisión meticulosa a los fines de cerciorarnos de la proclividad de algunos filósofos neotomistas a aproximarse sugestivamente al idealismo, particularmente al apadrinado por el *cogito* de Descartes.

¹² Cfr. V. BROCHARD, *De l'erreur*, 2e. éd., Paris 1897, pp. 167, 176 et 178.

a cualquiera de los dos términos alternativos, si bien la afirmación de uno de estos términos no implica que la mente, removida la duda, arribe necesariamente a un conocimiento verdadero, ya que puede suceder que se incline hacia el término falso. Supongamos una alternativa que prohija esta dubitación: ¿es la blasfemia un pecado o no es un pecado? Antes de pronunciarse por uno de los términos de la contradicción, el intelecto se mantiene en un estado de duda; mas, si en un momento determinado asiente al segundo término de la alternativa afirmando que la blasfemia no es un pecado, la duda se habrá disipado, pero la mente habrá incurrido en la falsedad. De ahí que Santo Tomás haya puesto a la duda entre aquellos actos intelectivos mellados por una neutralidad que les impide advenir a la verdad y que, en adición a ello, preserva la posibilidad de la emisión de un enunciado falso, aunque no se pueda negar que la dubitación comporta el pensar: "*Dubitans autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem*".¹³

Estas disquisiciones sobre las negaciones y las privaciones del conocer se fundan en la finitud del conocimiento humano. Únicamente la inteligencia esencialmente subsistente de Dios está eximida de toda ausencia y de toda flaqueza en su conocer. Por ser acto puro, el conocimiento perfectísimo de Dios es el conocer óptimo porque su substancia no encierra ninguna potencia coartante que limite su plenitud actual. En el hombre, en cambio, la perfección de sus actos cognoscitivos va siempre compensada por la merma de pureza a que la somete su composición con las potencias de las que tales actos son funciones llamadas a quitarlas de su intrínseca pasividad.

5. EL PARALELISMO COGNOSCITIVO

Una versación interesada en poner de manifiesto cómo el conocer sigue al ser debe encarar la temática que los filósofos enuclean en el concepto de paralelismo, pues todo conocimiento adquirible por los cognoscentes terrenos lo implican. Con la voz *paralelismo*, la filosofía menta una correlación considerada generalmente al modo de una simetría explicable de esta manera: al conocer, el cognoscente conoce algo que es, que puede ser o que de algún modo se refiere al ser, siendo por eso que tal cosa es cognoscible, ya que, de lo contrario, si no fuera algo referido de algún modo al ser, sería nada, y la nada, de acuerdo a lo expuesto, no puede ser conocida. Así, la existencia de algo cognoscible es condición *sine qua non* del conocimiento, el cual cognoscible se yergue como un correlato imprescindible del cognoscente, habiendo, luego una relación mutua entre uno y otro. Tanto es así, que hay cognoscentes porque hay cognoscibles y, simultáneamente, hay cognoscibles porque hay cognoscentes. Si no hubiera cognoscentes, la cognoscibilidad de las cosas cognoscibles sería del todo superflua, lo que no es propio de la naturaleza de aquello cuya cognoscibilidad fue instituida para que se lo conozca. Al mismo tiempo, si no hubiera cognoscibles, los cognoscentes serían entes frustrados, porque exhalarían capacidades a las que se negaría toda ocasión de actuali-

¹³ In III Sent. dist. 23 q. 2 a. 2q1a. 1a sol. 1a. Cfr. In Epist. ad Hebraeos, cap. 11, lect. 1; et Summ. theol. II-II q. 2a. 1 resp.

zarse, lo que tampoco es propio del orden natural de las cosas. Lo precedente, no obstante, no significa que la relación del cognoscente al cognoscible y la de éste a aquél sean del mismo género.¹⁴

Lo que aquí nos incumbe destacar es que el cognoscente y el cognoscible, en cuanto tales, se requieren el uno al otro, aunque no todos los cognoscentes ni todos los cognoscibles se vinculen por igual a sus correlativos. Para el caso, hay cognoscentes cuyo correlato cognoscible primario es extrínseco a ellos, mas esto no nos autoriza a descartar que haya otros cognoscibles que no sólo no sean extrínsecos, sino que inclusive inmanecen a los mismos cognoscentes. Por otra parte, nada impide que haya un cognoscente cuyo cognoscible primario sea él mismo; en tal circunstancia, este cognoscible no es un correlato, sino un objeto substancialmente idéntico al cognoscente.

La correlación del conocer implica, entonces, un cognoscente y un cognoscible. Mientras haya tal correlación, el cognoscente y el cognoscible se distinguirán como *res et res*, pero esta distinción y aquella correlación no se dan en el caso que un cognoscente sea la misma cosa cognoscible. De ahí que ahora nos venga a la mente esta pregunta: la ausencia de una correlación que marque la distinción entre el cognoscible y el cognoscente, ¿impide por sí misma el conocimiento? Ciertamente, el conocimiento estaría impedido si se tratara de una correlación que comporte la necesidad de las relaciones entre uno y otro como *res et res*, mas no lo estará si, en lugar de plantearse dicha necesidad, el cognoscente y el cognoscible fuesen substancialmente idénticos. Esto indica que la correlación cognoscitiva acontece de un modo propio y pleno en el ámbito de la multiplicidad, porque allí donde no haya tal multiplicidad tampoco habrá verdadera correlación, al menos en aquel sentido propio y pleno. Es por ello que la correlación o el paralelismo cognoscitivos se dan en el plano de los cognoscentes cuyos cognoscibles no son idénticos a los mismos cognoscentes. De haber un cognoscente idéntico a lo que conoce, en cambio, la carencia de un término cognoscible realmente distinto del cognoscente no tendría por qué obstruir su conocimiento, pues un cognoscente tal se hallaría

¹⁴ La teoría tomista del paralelismo cognoscitivo ha sido resistida por los discípulos contemporáneos de Francisco Suárez. A la polémica entre éstos y el neotomismo no ha sido ajena la colisión entre el realismo moderado profesado por la escuela de Santo Tomás y la noética de matriz conceptualista sostenida por el suarecianismo. El principal exponente neoescolástico de la actitud suarecina fue L. FUETSCHER S. I., *Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus*, Innsbruck, 1933 (= *Philosophie und Grenzwissenschaften IV*), quien mantuvo una sonada controversia con Gallus Maria Manser, profesor de la Universidad de Friburgo de Suiza. Manser señaló en aquella oportunidad que el paralelismo no era defendido solamente por su escuela, sino que también fue rescatado por varios filósofos contemporáneos procedentes de otras direcciones espirituales; v.gr., A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 2. Aufl., Leipzig, 1862, Band I, S. 358; y F. UEBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 5. Aufl., Bonn, 1882, S. IV und 3. Véase G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl. Freiburg in der Schweiz, 1949 (= *Thomistische Studien 5*), trad. españ. de V. García Yebra: *La esencia del tomismo*, 2ª ed., Madrid 1953 (= Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía B/7), p. 274. Consúltense igualmente R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin, 1913, s.v. *Parallelismus (logischer)*, S. 472-473; y C. FABRO C. P. S., "Logica e metafisica. A propósito di alcune critiche recenti al realismo tomista": *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, XII, (1946), 129-150.

constantemente en acto respecto de su cognoscible, y éste, por su lado, sería constantemente conocido en acto por su cognoscente. De darse este ente cognoscente cuyo cognoscible primario sea él mismo, habría que considerarlo el mismo conocer subsistente en razón de su substancia.¹⁵

Esto nos habilita a ratificar que el paralelismo cognoscitivo debe entenderse a la manera de una cierta simetría donde el cognoscente recaba la existencia del cognoscible como su término correlativo de referencia y donde el cognoscible dice relación a un cognoscente igualmente correlativo. Esta simetría, típica del paralelismo cognoscitivo, reclama la distinción real entre el cognoscente y el cognoscible cuando el cognoscente no se encuentre permanentemente en acto respecto de su cognoscible. Pero advirtamos que todo esto ya nos instruye acerca de un rasgo del conocer que merece ser retenido en todo momento: para que haya conocimiento no basta la existencia fáctica del cognoscente y del cognoscible en sus posiciones entitativas distinguibles como *rest et res*, sino que recién hay conocimiento cuando uno y otro advienen a una cierta reunión, a algún tipo de asociación mutua o, mejor aún, a una determinada unidad formal.

El conocimiento cuyo sujeto conoce transitando de la potencia al acto señala que la simetría, la correlación o el paralelismo cognoscitivos refleja la necesidad de una pluralidad de cosas para la consumación del acto de conocer. En su acepción más pura y cabal, el paralelismo cognoscitivo solicita, cuando menos, esta pluralidad de cosas: primero, un cognoscente que pueda conocer; segundo, un cognoscible que pueda ser conocido; tercero, algo llamado a expresar la unión cognoscitiva formal entre el cognoscente y lo conocido, y, cuarto, algo cuya misión consista en producir la reunión o asociación entre los correlativos. Brevemente: en este orden de cosas, el conocimiento sería imposible sin la vigencia del principio de causalidad, pues resulta por demás notorio que, en ese orden, el conocer emerge como efecto de diversos principios.¹⁶

El paralelismo cognoscitivo viene impuesto por el hecho de que las cosas inscriptas en el orden de la multiplicidad denotan la indigencia de algo realmente distinto a ellas mismas para lograr la actualización de sus potencias aprehensivas; así, el hombre puede conocer, mas siempre que haya algo cognoscible que no sea el hombre mismo, ya que la actualidad de su conocimiento no se consumaría en un supuesto estado humano de soledad o de aislamiento óntico respecto de las cosas naturalmente constituidas como objetos de sus capacidades cognoscitivas. De esta manera, el conocimiento adquirible por los cognoscentes colocados en el orden de lo múltiple impone un paralelismo entre dichos cognoscentes y las cosas cognoscibles que contiene tanto la

¹⁵ Como se habrá advertido, ésta es una de las tesis magistrales de la teología aristotélica que culmina en la *definición* de Dios como la intelección que es intelección de su propia intelección: cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* XII 7: 1072 a 19, 1073 a 13, et 9: 1074 b 15, 1075 a 10. Para su significado, nos remitimos a nuestro artículo *Vtrum Deus cognoscat alia a se. La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino*: *Divinitas* XXVI (1982), 123-161.

¹⁶ Cfr. M. E. SACCHI, "Conocimiento y causalidad", *Sapientia* XL (1985), 291-306.

alteridad de los correlativos cuanto la posibilidad de darse una compatibilidad o adecuación entre los términos de la simetría aquí evocada.

El paralelismo cognoscitivo no implica el conocimiento efectivamente consumado en el acto en que consiste el conocer, sino tan sólo la posibilidad o la potencia de la unión entre los correlativos, lo cual se echa de ver, sin ir más lejos, al comprobarse que la existencia de los términos simétricos no comporta necesariamente el acto de conocer: Juan tiene ante sí incontables cuerpos astrales que pueblan el espacio; estos cuerpos son un correlato cognoscible del cognoscente en potencia que es Juan, pero Juan no sabe una pizca de astronomía. En consecuencia, el paralelismo cognoscitivo no involucra el conocimiento en acto, sino solamente una referencia mutua entre el cognoscente y el cognoscible llamada a actualizarse a través de un acto que asocie a los correlativos, en lo cual radica, precisamente, el conocer.

Esta breve semblanza del paralelismo cognoscitivo corrobora que el conocimiento sigue al ser. Si no hubiera un cognoscible paralelo al cognoscente, éste no tendría cómo referirse a su correlato. Si no hubiera un cognoscente correlativo del cognoscible, éste nunca sería conocido. El ser de lo que es, sea esto un cognoscente o un cognoscible, es un requisito previo al conocer, pues el cognoscente no sería tal cosa si no tuviese ser, ni el cognoscible sería cognoscible si de algún modo no fuera algo, una cosa equiparable a un ente.

6. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DEL CONOCIMIENTO

Además de otras complejidades no mencionadas, lo dicho hasta aquí revela que una definición del conocimiento se nos muestra al extremo intrincada. Inclusive, hay razones para sospechar que, en buena medida, el conocimiento no es definible, al menos si se pretende definirlo con arreglo a las leyes de una definición esencial estrictamente tal. El problema de la definición del conocimiento reside, pues, en que el mismo acto de definir es un acto cognoscitivo y, por tanto, al quererse obtener esa definición, parece inevitable la ruina de las leyes de la buena definición.

La primera ley de la definición nos pide que ésta sea convertible con lo definido, lo cual recaba que la definición signifique lo definido mostrándose como una semejanza suya y, aparte de ello, que no sea más amplia ni más exigua que aquello que se busca definir. Desde este ángulo, una definición del conocimiento debe ser un conocimiento que represente el conocimiento. No debe ser un conocimiento que exceda el conocimiento ni un conocimiento más reducido que el conocimiento mismo. Como se ve, el procedimiento para arribar a esta definición está amenazado de caer en el vicio del *circulus*. Por si ello no bastara, tampoco es fácil restringir el conocimiento definitorio a los términos exactos del propio conocimiento, de donde el grado de exceso o de insuficiencia de una posible mala definición aparece como algo bastante arduo de medir con justeza.

Detrás de todo esto se esconde una trama noética y psíquica cuya solución se presenta cabalmente fatigosa, lo cual, sin embargo, es razonable, porque

una definición humana del conocimiento también debe contemplar el hecho de que el objeto definible supera en demasía la perfección del humano conocer. En efecto: el hombre puede conocer que su conocimiento no es el conocimiento óptimo, lo que se pone en evidencia con sólo experimentar la existencia del desconocimiento, de la ignorancia y del error en el pensamiento humano. Por ende, si hay un conocimiento perfectísimo, éste se hallará por encima de la capacidad humana de definir con arreglo a la ley recién citada, lo que implica desde el vamos una seria limitación de su aplicabilidad al objeto de nuestra consideración.

La segunda ley de la definición solicita que ésta sea más clara que lo definido. Por supuesto, ¿para qué una definición de cualquier cosa si lo definible se brindara en sí mismo claro y hasta con una claridad no superable por aquella definición? Definimos las cosas para conocerlas más claramente; no para agregar a nuestra percepción de ellas un aparato de estructuras lógicas superfluas que no contribuyen a conocerlas mejor. Ahora bien: ¿cómo conocer el conocimiento para que con su definición se nos ofrezca más claro? Si definir es un modo de conocer, ¿no sucedería, acaso, que una definición del conocimiento encubriría la pretensión de conocer mejor el conocer mediante el mismo conocer? Sí; tal pretensión anida en el fondo del procedimiento definitorio del conocimiento, mas esta pretensión no es descabellada ni carece de justificación. ¿Por qué? Porque con mi conocimiento conozco y puedo conocer que conozco, pero conocer el conocimiento no es lo mismo que conocer cosas que no son mi conocimiento. Consiguientemente, la definición del conocimiento puede esclarecer lo tocante a un conocer que no necesariamente se presenta esclarecido en el conocimiento de otras cosas.

Ahora bien: ¿hasta qué punto podemos definir el conocimiento, haciéndolo más claro, cuando el recurso a nuestro alcance para tal esclarecimiento es el propio conocer? ¿No sería esto anhelar que lo oscuro del conocimiento se vuelva más claro gracias al mismo conocimiento, que sería así claro y oscuro al mismo tiempo? Esta objeción tiene su raíz en algo ya dicho: nuestro conocimiento no está exento de deficiencias, lo cual nos impele a ser precavidos, ya que suena irreverente desear definir el conocimiento para obtener más claridad acerca de él cuando el conocimiento óptimo, que no es humano, desborda la capacidad definiente de un conocer defectible, como lo es el nuestro.

La tercera ley de la definición estatuye que una definición esencial se haga por el género próximo y la diferencia específica. Esta ley parece incumplible en cualquier ensayo dirigido a definir el conocimiento, porque, ¿en qué género hemos de inscribirlo? Aparte de eso, ¿cuál es la diferencia del conocer? No sería aventurado sospechar que una definición recta del conocimiento se halla entorpecida por la existencia suprapredicamental de conocimientos que no pueden ser circunscriptos a los predicables que determinan las fronteras de toda definición esencial. En tal sentido, a causa de la concomitancia del ser y el conocer, habida cuenta que éste sigue a aquél, según lo ya expuesto, hay motivos de fuste que nos inducen a mirar el conocimiento como algo que acompaña a lo que es la misma dimensión trascendental per-

tinente al ente en virtud de su propia estructura suprapredicamental. Pero en este plano también se ha rebasado toda ocasión de comprimir lo definible a los términos coartantes de un género o de una especie. La explicación más señera de este criterio es abordada cuando el metafísico especula acerca del *verum* trascendental convertible con el ente.

La cuarta ley de la definición es la que más dificultades origina en los intentos de definir el conocimiento: lo definido no debe formar parte de la definición. Aquí se nos urge adoptar las mayores providencias para escapar a la amenaza del *circulus*, pues si lo definido no debe formar parte de la definición, una buena definición del conocimiento no debe incluir el conocimiento entre sus términos. Menudo problema, porque, ¿cómo habremos de definir el conocimiento sin el conocimiento, cuando la definición, a la postre, es un modo de conocer? Es verdad que el *circulus* desnaturaliza la definición, a la manera en que una mala definición de la lluvia, por ejemplo, es aquella que pone a la lluvia como parte de su definición; v. gr.: "La lluvia es una caída de agua que cae como la lluvia". ¿Cómo superar este inconveniente tratándose de una definición del conocimiento? En nuestra opinión, de atenernos a un procedimiento definitorio presidido por el respeto estricto a esta ley, el problema es insoluble. A no ser que se acuda a los servicios de una dición metafórica, pero sin olvidar que también las metáforas mantienen una relación estrecha con el conocimiento, una definición del conocimiento siempre implica incurrir en el *circulus*, es decir, poner en ella el propio conocimiento. Siendo esto así, la posibilidad de una definición rigurosa del conocimiento se torna asaz remota. Resta, por tanto, conformarnos con definiciones menos estrictas, nunca esenciales, y, a lo sumo, descriptivas o denotantes de lo definible según una cierta aproximación externa a lo que se busca definir.

La quinta ley de la definición —*definitio non sit negativa*— e igualmente la sexta y última —*definitio sit brevis*— no ofrecen mayores dificultades para su observancia, mas a condición que las cuatro leyes anteriores sean debidamente satisfechas. Es hora, luego, de resumir todo lo que hemos transcrito en derredor de la definición del conocimiento.

A la luz de esta reseña, es evidente que definir el conocimiento se confirma como algo extremadamente arduo. Puede asegurarse que el nudo gordiano de la dificultad es la coincidencia entre la definición y lo definible: queremos definir el conocimiento, pero la definición es ella misma conocimiento. El conocimiento está en lo definible y en la definición, lo cual provoca un notorio conflicto en el interior del mismo procedimiento definitorio. Lo que tal conflicto devengue no ha de pasar inadvertido a cualquiera que se halle medianamente avisado sobre las exigencias lógicas de toda buena definición. Esto se comprueba trayendo a colación las innumerables definiciones del conocimiento recogidas a lo largo de la historia de la filosofía. En ellas es dable verificar un dato ya insinuado en nuestro examen: ninguna de las definiciones coleccionadas en el acervo histórico del filosofar llena los requisitos de una auténtica definición esencial del conocimiento. En otras palabras: hasta donde nos consta, no poseemos una definición tal. Pero esto es un hecho. ¿Significa ello que tampoco *de iure* pueda formularse una definición esencial

del conocimiento'? A nuestro entender, no es posible al hombre definir el conocimiento a tenor de las leyes de una rigurosa definición esencial. Las razones arriba alegadas nos empujan a sostener esta conclusión, sin que ello comporte ninguna negación de la posibilidad de definirlo ajustándose el proceder definitorio a los términos de una descripción que, analógicamente, permita extender tal definición a -todo acto cognoscitivo e inclusive al conocer de los cognoscentes no humanos.

La inferencia que acabamos de apuntar no reviste carácter esencial. Bien sabemos que no podemos definir todas y cada una de las cosas que pueblan este universo. Hay cosas que pueden ser definidas por el hombre, otras, en cambio, no pueden ser definidas por el cognoscente humano, al menos esencialmente. La ya mentada falibilidad de nuestro conocer marca los límites de la capacidad cognoscitiva del animal racional. ¿Quién ha definido una ameba? ¿Cuál es la diferencia específica de la langosta? ¿Podemos definir a Dios? ¿Es definible el individuo concreto? Ni hablar, por supuesto, de las cosas que no tienen, una entidad substancial o de aquellas que no pertenecen al orden de la naturaleza, cuyo conocimiento es mucho más intrincado. El conocimiento humano implica una cierta unidad, mas no una unidad plena como la de la substancia, sino una unidad derivada de la conjugación de una pluralidad de elementos que el hombre no está en condiciones de reducir a una síntesis absolutamente luminosa como para que el conocer reúna totalmente el contenido cognoscible de los objetos de sus potencias aprehensivas. De ahí lo irragtable de la empresa, histórica de nuestro conocer finito. Paradojalmente, la definición esencial del conocimiento es una de esas cosas que se evaden del esfuerzo, del hombre. La finitud de su conocer y la eminencia trascendental de lo cognoscible le impiden alcanzar tamaña precisión.

Al empeñarse en definir el conocimiento, los filósofos aportan frecuentemente definiciones descriptivas y a veces puramente nominales. Los intentos de proveer una definición esencial suelen chocar con la restricción de tal definición a un género determinado de conocimiento, con lo cual se pone en peligro una de las cláusulas de la primera de sus leyes, esto es: que la definición no sea insuficiente por la exclusión de algo, de la cosa definible. Este inconveniente se palpa en muchas definiciones llegadas, a nosotros. Una de ellas, elaborada por el filósofo neotemista Ioseph, Augustin Gre'dt, declara que el conocimiento es la "acción metafísica por la cual es inmaterialmente tenida la forma". Gre'dt propuso esta definición cuidándose expresamente de no incidir en el círculo vicioso de definir el conocimiento por el conocimiento mismo, y por eso dejó a un lado, ciertos términos cuya alusión, hubiese involucrado, tal el cuius; así, en su definición se descartan deliberadamente las referencias a la tenencia de la forma de un modo "cognoscitivo", "objetivo" o "intencional", pues el recurso al adverbio inmaterialiter evita la incursión en el círculo que viciaría la fórmula. Pero Gre'dt, al explicar los alcances de su definición, anuncia que ella supone el acto cognoscitivo como la consumación de una potencia aprehen-

¹⁷ I. A. GRE'DT *O. S. B., Elementa philosophiae aristotelio-thomisticae*, ed. 13a reeognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1961, vol. L p. 398.

siva ordenada a dicho acto y, además, que esta acción se inscribe dentro de la primera especie de la categoría de la cualidad. En tal aspecto, su definición no es aplicable más que a aquel conocimiento cuyo sujeto es el ente finito compuesto de potencia y acto, de (substancia y accidentes y, en última instancia, el ente cuyo conocer es un acto, segundo que preexige la constitución anterior del sujeto actualizado por su acto primero, el acto de ser. Esta definición, por consiguiente, no es atribuible' al conocimiento de un cognoscente cuyo conocer sea esencial, i. e., 'que se encuentre en acto primero respecto de su inteligible y, por tanto, que no conozca mediante un tránsito de la potencia al acto, sino que sea el mismo entender subsistente en razón de su naturaleza. El tenor predica mental del conocimiento definido por Gredt conspira, pues, contra la eminencia de un acto, que no 'sólo no se agola en el ámbito de la finitud, sino que ostenta su, máxima pureza allende todo género, no siendo, luego, reductible a ningún predicamento.

Estas consideraciones nos revelan que la definición esencial del cono- s- miento está interferida por no pocas barreras que nos impelen a conducirnos con, precaución cada vez que se desee llevarla a cabo, lo cual no quita que tal cometido pueda verse favorecido por la posibilidad de abordar la naturaleza del conocer a través de un análisis que despeje los obstáculos antepuestos a la. inteligencia de su condición propia. E's por ella, según creemos, que Maritain ha escogido una vía más idónea que la de Gredt para definir el conocimiento. Conocsr, dice Maritain, es *devenir mitre citase que soi* con lo cual, a nuestro entender, ha rescatado la médula de la teoría del conocimiento que Tomás de Aquino enunció en el siglo XIII.

En una de sus páginas más celebradas, Maritain puso de relieve que ,el conocimiento sería imposible sin la inmaterialidad: "¿Por qué es así? Porque, en un escándalo aparente para el principio de identidad, es ser en cierta manera otra cosa que la que se es; es *devenfr* o't,ra| cosa di 'tinta de si, `fieri aliud a se', *ser o drren, ír lo otro cn tanto* otro `esse sen fieri aliud in quantum aliud' En base a esto, Maritain aceptó que el "devenir otro en tanto, que otro" define con bastante bonanza el conocimiento, pero a costas de una evidente antropomorfización de tal definición, ya que ella apunta más que rada al modo de conocer propio del hombre. Para atribuirle también a otros cognoscentes, hasta donde esto sea posible, no queda otra solución que echar mano a una analogía: "Para dar una definición del conocimiento que convenga a toda la amplitud analógica de éste, debería. decirse ue conocer es ser o devenir una cosa [. . .] de un modo, que no sea por la existencia que actualiza un sujeto. Conociendo, un ángel es él mismo y las otras, cosas de otro, modo que por su existencia propia de sujeto limitado; Dios, por su ciencia, es Él mismo y las cosas de otro

¹⁸ J. MARITAIN, *Distinguen pulir unir our les degrés du savoir*, 4e. éd., Paris, 1946 (=Bibliolèque Française de Philosophie), pp. 217-218. Cfr. ID. *Réflexions sur l'intelligence et sur su ves propre*, *ibi*, 1'930', p. 1(53). En la primera de estas dos obras (p. 218, nota 1), Maritain corrige acertadamente a S:mo nin: para éste, en el conocimiento, el cognoscente deviene una semejanza del objeto conocido, cuando, en verdad, como dice aquél, al cognoscente le cabe *devenir* (immatériellement et intentionnellement) *l'objet lui-même*". Vide H.-D. SIMONIN O.P., "Connaissance et similitude": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XX (1931) 293-304.

modo que por una existencia que actualizaría un sujeto".¹⁹ Brevemente: salvo en Dios, el conocimiento implica un acto dependiente de una relación de alteridad que convierte al cognoscente "en otro", mas un acto, en fin, inmanente al converso, sí, pero que no se identifica con el acto primero por el cual es, sino que se trata de una actualidad sucedánea y complementaria de su entidad finita y limitada recibiendo algo de otro que no tiene en sí.

7. VT IN EA DESCRIBATVR TOTVS ORDO UNIVERSI

El conocimiento es un acto del todo singular que descubre una perfección en quienes lo ejercen. Las creaturas cognoscentes, al conocer, se convierten, en cierto modo, en las mismas cosas conocidas atestiguando la convergencia de unas y otras en una unidad que, si bien no posee carácter substancial, no por ello deja de patentizar la asociación de los entes del universo en una suerte de comunidad o sociedad que atempera la dispersión óptica de este reino de la multiplicidad. A su manera, el conocimiento ya es en sí mismo una prueba de que el orden de lo múltiple es tan evidente como lo es el encauzamiento de todas las cosas hacia una unidad que, sin abrogar la multiplicidad, supone tanto un principio de procedencia cuanto un principio terminal absolutamente simple.

Pero el conocimiento no envuelve solamente la unidad formal del cognoscente y lo conocido, sino que, a su vez, es también la condición y el principio donde se asienta el movimiento tendencial de los cognoscentes a otra clase de unidad, esto es, aquélla que dimana de la unión del cognoscente a lo conocido bajo la razón de la apetibilidad, pues la verdad abrazada en el conocimiento de las cosas pone de manifiesto que lo conocido, por ser, es, además, algo convertible con lo bueno. De ahí que el conocer sea la antesala del amor, ya que amamos lo que nos es conocido. No podemos amar algo desconocido. Mas, si el conocimiento implica una *reductio ad unum*, el amor es todavía más congregante en la unidad que el propio conocer, a tal punto que una señera tradición metafísica, cuyo exponente simpar fue el ignoto autor del *Corpus dionysianum*, estatuye que el amor, precisamente, es la *vis unitiva* por excelencia.²⁰

La especulación metafísica del conocimiento ha de tener en cuenta que la consideración de este acto como algo obrado por los cognoscentes finitos, especialmente por el hombre, no debe entorpecer el análisis del conocer en una instancia superior, porque el conocimiento obtenido por los cognoscentes finitos es un acto realmente distinto de la potencia cognoscitiva de tales entes, pero hay un conocer que no es el acto limitado de una potencia pasiva, sino que es acto puro. En los cognoscentes finitos, su conocer no es el acto de ser. En el cognoscente infinito, contrariamente, su ser y su conocer son realmente idén-

¹⁹ *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 219-220.

²⁰ Véase el texto del PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nomin.*, IV 14: PG III 713; y el comentario de Santo Tomás, *In IV De div. nomin.*, lect. 12, nn. 455-456.

ticos. Y esto es Dios, en cuya esencia no hay ninguna limitación potencial que le retacee el hallarse eternamente en acto respecto de los cognoscibles de su intelecto, sea su objeto primario —Él mismo—, sea su objeto secundario —el ente creado—, de donde le cabe ser el *ipsum intelligere subsistens*, como que no hay ningún objeto cognoscible que no le sea conocido en acto perpetuo.

El conocimiento divino, que es la identidad absoluta del entendimiento de Dios y de su objeto entendido —Él mismo en su propia esencia y en cuanto principio primero de todo lo que finitamente es—, es el paradigma perfectísimo de todo conocimiento. El conocimiento conseguido por los cognoscentes finitos imita el conocimiento divino, pero con una debilidad tal que la identidad plasmada en el conocer de Dios nunca se da en sus creaturas, pues en ésta permanece inalterable la distinción real entre el acto cognoscitivo y la potencia a él ordenada. Conviene recalcarlo una vez más: en Dios, su conocimiento es su ser; en los demás cognoscentes, conocer, que es obrar, es un acto segundo que no se identifica con el acto por el cual esos cognoscentes son participando el ser. En este sentido, la teoría de la distinción real entre la esencia y el ser del ente finito es también la clave de la explicación del conocimiento inesencial obtenido por los cognoscentes que lo ejercen al modo de un acto recibido y, por eso mismo, sujeto a la intervención de causas extrínsecas que delatan su dependencia de determinados principios situados más allá de quien conoce.

De acuerdo a lo relatado, el conocimiento adquirido por los cognoscentes finitos exhibe un rostro de menesterosidad, mas, por otra parte, exhibe asimismo el estigma de una perfección asombrosa. Tomás de Aquino dio de él esta explicación que no tiene desperdicio: detectamos en las cosas una doble perfección, ya sea la de su ser, que es común a todo ente en acto, ya la del conocer, que es propia del cognoscente en cuanto tal. El acto de ser compete a las cosas creadas conforme a sus naturalezas específicas, pero como el ser específico de una cosa es distinto al de otras, la perfección de este acto es diversa en un grado proporcional a la especie de dichas cosas, y así ningún ser de este tipo asume la perfección absoluta, pues el ser de algunas cosas muestra cierta perfección ausente en otras; de ahí que todas las cosas finitas sean imperfectas en tanto participen sólo parcialmente las perfecciones habidas en el universo. Y es por ello, dice Santo Tomás, que el conocimiento viene a traer un cierto remedio a esta imperfección en las creaturas a esta imperfección de las creaturas consideradas en su ser específico. Es el remedio consistente en la obtención de la perfección de otras cosas a través de un acto por el cual el cognoscente se nutre de lo que no posee convirtiéndose en algún sentido en esas cosas, a saber, conociéndolas, deviniendo lo que ellas son sin dejar de ser lo que él es. Este segundo modo de la perfección, que no es la perfección propia del acto de ser, sino la de un acto posterior, se brindaba como un acontecimiento admirable a los ojos de Santo Tomás, y no era para menos, porque “secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat”. Por tanto, tampoco puede dejar de maravillarnos la proyección que el Doctor Angélico asignó al conocer al percatarse que la perfección universal reflejada en el cognoscente no es independiente de su orden al último fin: “Vnde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam

finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei".²¹ Con ello, Santo Tomás ha confesado su certeza acerca de la necesidad de abordar la explicación postrera del conocimiento humano recurriendo a la causa final de este conocimiento, que es la visión de la verdad suma y primera participadamente anticipada en la verdad del conocer peregrino de esta vida.

Lo dicho nos obliga a regresar a la especulación metafísica de la verdad, algo bastante relegado en el pensamiento unilateralmente comprimido en la consideración meramente lógica y formal de una propiedad de los juicios del entendimiento, cuando, en el fondo, la verdad trasciende toda circunscripción dialéctica para alzarse ante el intelecto como algo indisolublemente ligado al ser, al punto que la verdad suprema no es sino el ser esencialmente subsistente. Sin la correspondiente inteligencia del filósofo primero acerca de esta verdad, y ello en la humana medida en que sea especulable por nuestra razón librada a sus propias fuerzas, la búsqueda del fundamento más determinante del conocimiento quedará trunca.

MARIO ENRIQUE SACCHI

²¹ *De verit.* q. 2 a. 2 resp. Cfr. *Summ. c. Gent.* I 1.