

CONOCIMIENTO Y CAUSALIDAD

I. CONOCER EL CONOCER

Toda investigación filosófica sobre el conocimiento acude permanentemente al principio de causalidad. Explicar qué es el conocimiento, cuál es su origen y adónde se ordena, o sea, indagar acerca de la temática propia de esa investigación es, precisamente, determinar las causas del conocimiento. Más todavía: la misma especulación en torno al conocer no es sino dar cuenta de las causas que llevan al filósofo a inferir sus conclusiones al respecto, pues, de lo contrario, de no estipularse las causas de aquello averiguado en este examen, no sólo no se conocería el conocimiento, sino que el expreso intento del filosofar emprendido con tal propósito culminaría en el fracaso.

Estas premisas nos ponen en sobreaviso en derredor de la parca jerarquía de las teorías que enfocan el conocimiento como un mero hecho, como algo puramente dado y verificable. El hecho del conocimiento, por más hecho de que se trate, no pasa de ser eso: un hecho, el cual de suyo solamente dice estar allí instalado en una dimensión fáctica manifestada con alguna evidencia ante quien la toma en consideración; pero nada más, porque lo dado, el hecho, es apenas un testimonio mudo. Se lo capta como dado, como algo situado frente a aquél que registra su presencia y, sin embargo, fuera de esa magra presencia, nada nos revela con relación a la compleja trama en él escondida. Del hecho del conocer, entonces, únicamente podrá aseverarse esto: helo ahí. Cualquier otro abundamiento acerca de él nos recabará superar la primitiva instancia de lo fáctico para remontarnos al conocimiento de las causas y de los principios que más íntimamente lo constituyen y que le permiten aun exhibir una exteriorización fáctica.

El estudio de las causas del conocimiento, no obstante, difiere en mucho del estudio de las causas de otras cosas. Nadie negará, por ejemplo, que el conocimiento de las causas físicas de un cuerpo natural es de un tenor bastante diverso con respecto al conocimiento de la índole de las imágenes sensibles y de los conceptos mentales. Esta diferencia, además, se muestra con un cierto agravamiento en el segundo caso, ya que el hombre posee una más franca inclinación a conocer las cosas naturales que a conocer el conocimiento. No está de sobra recordar que una diferencia de esta clase puede cobrar rasgos extremos, como sucede con aquellos científicos que se han munido de un notable saber acerca de algunas cosas de la naturaleza, pero que, al unísono, exhalan una crasa ignorancia sobre la estructura noemática de la ciencia por ellos lograda, lo cual habla de la inmutable vigencia de una vieja máxima de la filosofía perenne: no es lo mismo conocer las cosas, conocer que se conoce y conocer la esencia del conocer.

Para establecer cómo obra la causalidad en el plano cognoscitivo se debe partir de la admisión de estas cláusulas y de otro recaudo a menudo olvidado o relegado, i e., el carácter formal del conocer. Lo formal del conocer es su

pertenencia a un ámbito distinto de aquél concerniente al mundo de la naturaleza, no siendo, pues, el campo de las cosas positivamente existentes en sí y por sí, sino el de las representaciones que de esas cosas el cognoscente recibe merced a las operaciones aprehensivas de los sentidos y del intelecto. Por este lado ya es patente que el conocimiento se plasma en función de la referencia del cognoscente al cognoscible y del cognoscible al cognoscente; pero añadamos que la formalidad del conocer no estriba ni en la entidad de quien conoce ni en la de las cosas cognoscibles. En él, lo formal no es algo substancialmente idéntico al cognoscente ni al cognoscible; a la inversa, es la razón intrínseca de una representación realmente distinta de lo representado y también realmente distinta del cognoscente al cual inmanecen las formas representativas. De ahí que lo formal del conocimiento convenga con el estado de semejanza de algo que significa la cosa conocida en cuanto recibida por el sujeto de este acto.

Para comprender la impronta de esta formalidad del conocer se impone el análisis de las causas que han convergido en la erección de su peculiar entidad; una entidad toda ella comprimida en lo estrictamente formal de algo que ni es por sí ni en sí, sino que asume la forma vicaria de un símil intencional, como lo es el signo representativo surgido en la inmanencia del cognoscente cuando una cosa es conocida a través del acto de conocimiento. Mas esta sumaria introducción al asunto ya nos declara que el conocer se halla en omnímoda dependencia de las causas que lo han producido otorgándole la configuración formal recién mencionada.

II. LA INSUBSISTENCIA DEL CONOCER

Tanto los autores que sindician el conocimiento como un mero hecho cuanto aquéllos que no distinguen entre la estructura formal y la organización psíquica del conocer —autores que, en su conjunto, totalizan una legión en la Edad Moderna—, son proclives a mirarlo a la manera de una cosa natural. Pero el conocimiento involucra una serie de rasgos que denuncian la imposibilidad de reducirlo a una entidad al estilo de aquéllas investigadas mediante el discurso físico. En otras palabras: no es lícito hacer del conocimiento una sustancia como lo son esta piedra, este árbol, este caballo y este hombre.

En verdad, el conocimiento es un acto donde se conjuga una pluralidad de concurrentes. Cuando menos, para conocer se requiere un sujeto cognoscente, algo cognoscible, una forma que represente el cognoscible al cognoscente y una operación enderezada a conseguir el nexo inmaterial entre el cognoscente y el cognoscible. Mas el concurso de estos elementos, con ser todos ellos necesarios, no excluye la necesidad de otros, pues antes de acontecer la asociación de todos ellos, y con una anterioridad absoluta e impostergable, es igualmente necesario que una causa hiciese ser al cognoscente y al cognoscible ¿Conoceríamos los astros si no hubiera astros? ¿Conoceríamos las astros si no existiéramos? Pero, además, ¿cómo habríamos de ver los astros si no hubiese luz? Desde luego, conocemos en acto por el acto cognoscitivo; mas este acto presupone la existencia y la acción de algunas causas precedentes y condicionantes de nuestro conocimiento.

Es incontestable, por tanto, que el conocimiento deviene del influjo de ciertas causas. Estas causas, empero, hacen que el conocimiento implique la presencia de una entidad formal distinta a la de las cosas naturales; una entidad cuyo carácter de tal lo concebimos así, como una entidad, por analogía con la entidad de las cosas que son en sí y por sí más allá de la consideración del sujeto cognoscente. Esto equivale a afirmar que la entidad formal de las semejanzas de representación cognoscitiva no es substancial: la formalidad de esta entidad delata que lo conocido en cuanto conocido —a saber: la intención vicaria de las cosas reales inmanente a quien conoce— no es la entidad propia de una substancia primera. El contenido del conocimiento es insubstancial.¹

Pero no sólo el contenido del conocimiento es insubstancial: también lo son las operaciones aprehensivas de las substancias cognoscentes que pueblan este mundo. Como todas aquéllas encuadradas dentro del marco de la finitud del universo causado, estas substancias no son inmediatamente operativas, según se lo palpa en múltiples circunstancias: el mineral puede brillar, pero el brillar no es la substancia del oro; el roble puede dar sombra, pero el dar sombra no es la substancia del árbol; Rocinante puede galopar, pero el galopar no es la substancia del caballo; Sócrates, en fin, puede conocer, pero conocer no es la substancia del hombre. Así, las operaciones que proveen conocimientos a los entes que las ejercen, son operaciones de substancias cuya actualización en ese orden las obliga a un tránsito: no hallándose substancialmente en acto con respecto a aquello que las actualiza como cognoscentes, esta actualización es el término de un movimiento. El término relativo desde la cual se mueven en pos del término actualizante, bien nos consta, es la potencia.

En base a este criterio, las opiniones que largamente han insistido en la existencia de ideas innatas, ya sea en las corrientes racionalistas como en las empiristas, carecen de todo asidero. Confesa o veladamente, todo innatismo es la negación del principio de causalidad en la esfera del conocimiento. Aunque, con frecuencia, esta negación no sea más que parcial, pues ninguno de sus adeptos ha podido defender durante mucho tiempo el autónomo nacimiento de las ideas, sino que tarde o temprano acabaron asignándoles algún principio de procedencia, con ella, en cambio, se rechaza la causalidad de la potencia cognoscitiva, ya que lo innato de las ideas denotaría la invariable actualidad de las mismas. Se rechazaría igualmente la causalidad del acto de conocer, por cuanto este acto, removida la potencia, no puede ser causa de aquel conocimiento ya actualizado. Abrogada la aplicación de esta regla, el conocimiento se deslizará hacia el reclamo de una injustificable espontaneidad, la cual, anulándose a sí misma en su mismo meollo, buscará arrogarse el estamento de una *causa sui*, que es la más flagrante contradicción del principio de causalidad.²

¹ Tal la médula de la crítica de Aristóteles a la doctrina de las ideas de Platón: cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris, 1908, nouv. éd. Hildesheim, 1963; et H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, al cual hay que adjuntar las observaciones de E. DE STRYCKER S. I., "Aristote critique de Platon"; *L'Antiquité Classique*, XVIII (1949), pp. 95-107.

² Es el conflicto latente en el pensamiento innatista de Leibniz: "Rerum vero actu a nobis non cogitatarum ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore" (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, circa finem, apud G. G. LEIBNIZ, *Opere*

La insubsistencia del conocer, común a todos los sujetos que conocen transitando de la potencia al acto es, por otro lado, evidentiísima. ¿Qué conocimiento hay en ellos que no haya emergido de la actualización de una capacidad naturalmente ordenada a conocer? A este interrogante se puede oponer una salvedad que subvencionaría la legitimidad del innatismo, en la cual salvedad también va impreso un nuevo cuestionamiento al principio de causalidad: la insubsistencialidad del conocer, se nos dice, es atribuible al conocimiento actual; mas no sería atribuible a los conocimientos que se evaden de esa condición. De haber un conocimiento esencial o un conocimiento habitual ejercibles por algún sujeto, la ley arriba transcrita caería fuera de estos dos últimos casos.

Hay suficientes motivos para descubrir esta variante de la negación del principio de causalidad en todas aquellas orientaciones vinculadas a la exaltación del *cogito* humano como el núcleo del conocer. Desde el momento en que se adoptó el *cogito* como el punto de partida de la filosofía y de todo el conocimiento del hombre, el principio de la afinidad y de la connaturalidad de las cosas con la substancia del sujeto cognoscente, con su autoconciencia y con las ideas a él inmanentes, pasó a suplir la necesidad de la causalidad de los objetos externos en la gestación de las nociones cosechadas por el entendimiento en su actividad cognoscitiva. Las modificaciones acarreadas por este reemplazo de la causalidad de las cosas exteriores llegaron a alterar de tal modo la función del conocimiento que, a poco de andar, también se prescribió la misma reversión del acto causal, que es lo ocurrido cuando se propugnó la construcción trascendental de la realidad natural y de la objetividad intencional a través de la fundación del ser en la conciencia del sujeto cognoscente, con lo cual el conocimiento terminó siendo propuesto como causa de todo cuanto es.

Es menester alejarse de este parecer. Ni el acto cognoscitivo ni aquello formalmente advenido como conocido al cognoscente finito tienen ningún cariz substancial. No poseen realidad natural alguna, si es que por ello entendemos una positividad entitativa en sí y por sí independiente del sujeto en el cual inhiere. Las afecciones inmanentes al cognoscente y las operaciones cognoscitivas que éste ejecuta no tienen la subsistencia intrínseca propia de un sujeto físico, porque si sucediera tal cosa, la confusión o la yuxtaposición de dos substancias —la del cognoscente y la atribuida al conocimiento— sería insoslayable. Esto traería aparejada la ruina del principio de identidad; pero nuestro intelecto no resiste tamaña violación.

La insubsistencia del conocimiento responde a las causas que hacen de las semejanzas representativas sendas entidades dotadas de una estructura intencional en sí misma indigente. Esta indigencia envuelve el reclamo de la substancialidad anterior de un sujeto cognoscente que obre el conocer y de una realidad cognoscible potencialmente dispuesta a ser representada sin merma de su independencia entitativa con respecto a la aprehensión que de ella se obtenga.

varie, scelte e tradotte da G. de Ruggiero, Bari, 1912 [Classici della Filosofia Moderna XVII], p. 6). Cfr. m., *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablie*, II 1, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1880, Band V, S. 100.

Se prueba esto reparando en la inmanencia del conocimiento: conocer no es una acción transeúnte, y la cosa conocida, en cuanto conocida, yace intencional o espiritualmente en el sujeto cognoscente. ¿Qué subsistencia pudieran tener el conocimiento y las semejanzas que hacen conocer? ¿Poseen algún tipo de entidad substancial fuera del sujeto al cual inmanecen? ¿Existe lo conocido, en cuanto representación de algo cognoscible, de otro modo como no sea el de una forma accidentalmente actualizante del cognoscente? La refutación de Aristóteles a la teoría de la subsistencia de las ideas propiciada por Platón arroja una conclusión irreversible sobre este problema, si bien esto no convalida la actitud nominalista de recusar la existencia de toda naturaleza común aun en el nivel de las representaciones cognoscitivas, porque ni Platón solucionó la cuestión de la causalidad de las formas eidéticas ni el nominalismo acertó a resolver cómo las afecciones de esta clase puedan informar al cognoscente sin ser semejanzas intencionales de los cognoscibles.

A consecuencias de todo ello, es hora de convencernos que la veleidad de quienes confieren subsistencia a lo formal del conocimiento, y aun la pretensión nominalista de eliminar esa subsistencia liquidando la causalidad formal de las semejanzas representativas, han evolucionado menospreciando las causas del conocer y la condición de efecto de dichas causas que este conocer en sí mismo encubre.³

III. EL CONOCIMIENTO COMO EFECTO

El conocimiento es efecto de determinadas causas. En los cognoscentes finitos, como lo son todos aquéllos que conocen mediante un tránsito de la potencia al acto, el conocimiento implica la consumación del acto por el cual los cognoscibles son conocidos. En esta consumación, el acto de conocer provoca la notificación de lo conocido, de tal manera que, a través de él, tiene lugar la actualización o información del cognoscente por la recepción del contenido cognoscible de los objetos. Esta recepción, a su vez, denota que la información del cognoscente por el cognoscible se da como una suerte de pasión.

Consuetudinariamente se ha aceptado que el padecer reviste tres sentidos: un sentido genérico o común, por el cual toda recepción es concebida como pasión; un sentido específico y propio, según el cual la pasión es la recepción de algo que deteriora al paciente; y un sentido menos propio, como aquel en el cual el padecer se equipara a la recepción de algo cuya presencia perfecciona al receptor.⁴ Obviamente, es este tercer sentido el que mejor conviene al conocimiento, ya que conocer es un cierto padecer en cuanto sea la recep-

³ Solamente por una incomprensible tergiversación del aristotelismo se puede entender que Ockham esté siendo reivindicado como un fiel corifeo del Filósofo, según se sigue de varias actitudes destinadas a darle esa fisonomía; e. gr.: "Ockham in emphasizing and making explicit the nominalism of Aristotelian logic, is everywhere actuated by the concern to preserve and to make evident the realism of Aristotelian metaphysics" (E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, London, 1935, p. 52). En igual sentido, vide PH. BOEHNER O. F. M., "Ockham's Philosophy in the Light of Recent Research", in *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*. Amsterdam, August 11th-18th., 1948, ed. by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. A. Hollak, Amsterdam, 1949, vol. I, fasc. II, pp. 1113-1116.

⁴ Cfr. SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 q. 1a. 2ª et sol. 2a; *verit.* q. 26 a. 1 resp., et *Summ. theol.* Ia-IIae q. 22 a. 1 resp.

ción de algo, mas como esto percibido perfecciona al sujeto cognoscente, en tanto el cognoscente en acto es más perfecto que el cognoscente en potencia, colegimos que la pasión cognoscitiva es el efecto perfectivo del sujeto cognoscente en la misma medida en que el cognoscible inmanece a él en cuanto conocido.

La pasión aquí detectada atestigua que por tres razones el conocimiento ha de ser visto como efecto de ciertas causas. En primer lugar, porque el sujeto ha recibido la información cognoscitiva acusando un movimiento de la potencia al acto; pero nada se mueve en ese orden si no es porque algo en acto causa la actualización del sujeto en potencia de actualizarse. En segundo lugar, porque la perfección del conocimiento en acto es sucedánea a la imperfección del conocimiento en potencia; pero la perfección recibida por el cognoscente no es propia de su condición de cognoscente hasta tanto éste no la posea en acto, lo cual requiere una causa que haga de esa perfección algo intrínseco a quien actualmente conoce. En tercer lugar, porque la pasión cognoscitiva es el término de la acción de aquello que hace conocer, donde se aprecia que este hacer conocer es causa del conocimiento pasivamente recibido.⁵

Al mismo tiempo, si lo encaramos en su estructura formal, el conocimiento también se nos brinda como efecto de algunas causas. De acuerdo a lo expuesto más arriba, lo formal del conocimiento está dado por la inmanencia de lo conocido al cognoscente, o sea, como la verdadera semejanza objetiva del cognoscible depositada en la receptividad del sujeto. Pero esta presencia formal de la cosa cognoscible no se da según el ser natural que dicho cognoscible tiene en sí mismo, sino que es una forma que lo representa ante quien conoce. Representar, entonces, es hacer presente una cosa ante alguien que no es ella misma, lo cual exige al menos dos condiciones: una, que conlleve una verdadera representación y no una falsificación de aquello representado; la otra, que se adecue al modo según el cual lo representado inmanecerá al sujeto ante quien se ha de hacer presente la cosa cognoscible.

Esta formalidad de la semejanza representativa no pide que dicha semejanza consista en la conformidad de naturaleza entre el cognoscible y el cognoscente. Al enfatizar que se trata de una semejanza representativa, se estatuye que no es necesaria la coincidencia del cognoscente y del cognoscible en una unidad esencial, pues si el conocimiento comportase esa coincidencia, como algunos lo han supuesto, ocurriría que sólo conoceríamos aquello que es de la misma naturaleza del cognoscente, lo cual es desautorizado por la propia experiencia, ya que conocemos muchas cosas distintas a nosotros mismos. Opuestamente, la conformidad exigida en esta circunstancia lo es únicamente en el

⁵ Aplicado al conocimiento, el padecer adopta una modalidad especial en la filosofía de cuño aristotélico: "Aristóteles estaba en su pleno derecho cuando enérgicamente afirmó que, si se quiere retener que el sentir es un padecer y un alterarse, se tratará de un padecer y de un alterarse de especial naturaleza e irreductible al padecer y al alterarse físicos. Como se ha dicho, el conocer creado (y el sentir), según la profunda advertencia de Alejandro de Afrodisia, no retienen del padecer sino el carácter genérico de un pasaje de la potencia al acto; antes bien, parece que en el actuarse del conocimiento creado se tenga el ejemplo más típico del pasaje de la potencia al acto donde el contenido metafísico de esas nociones alcanza una particular pureza conceptual" (C. FARRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, sez. I a, cap. I § 4, pp. 69-70).

plano de la representación, esto es, en una cierta reducción a la unidad del cognoscente y del cognoscible mediante la mutua confluencia en una formalidad que permita al cognoscible hacerse presente al cognoscente y al cognoscente recibir la presencia del cognoscible. De ahí que la semejanza representativa cumpla con el cometido de informar al cognoscente asumiendo la forma del cognoscible, que es como decir también esto: que dicha semejanza oficie de forma del cognoscente en cuanto cognoscente por la actualización de quien la acoge en su potencia informable.⁶

Nuevamente, todo ello nos ilustra acerca de la causalidad pertinente a la semejanza de representación formal, pues el conocimiento es efecto de tal semejanza en cuanto por su intermedio se plasma la asociación cognoscitiva entre el receptor del conocimiento y la cosa conocida.

Ante la pasividad subjetiva de la potencia cognoscitiva y la necesidad de la semejanza representativa que haga conocer, el conocimiento es igualmente efecto de la actividad de aquello que posee la virtud de obrarlo. Al respecto, comprobamos que la existencia de potencias cognoscitivas no se da en vano. Descartemos prestamente cualquier escrúpulo ocasionalista; si un cognoscente está naturalmente provisto de potencias para conocer, ello es porque por su propia naturaleza tiende al conocimiento, lo cual acontece a través de esas potencias y no inmediatamente por su substancia. La piedra, valga el caso, no tiene potencia visual, pues naturalmente carece de los órganos de quienes depende la capacidad de ver; pero el caballo sí la tiene al haberle sido suministrados esos órganos enderezados a tal fin, y por eso puede ver. El ocasionalismo, luego, no puede argüir con ninguna solvencia sus enseñanzas, ya que la negación o el cercenamiento de la potencia natural de un ente para alcanzar sus fines específicos sería la conculcación de su misma naturaleza.

Entre otras cosas, éste es el oscuro destino de la naturaleza de la razón especulativa en la doctrina crítica de Kant, cuyo agnosticismo es la versión gnoseológica del ocasionalismo nominalista de Lutero: la razón, aquella "prostituta" (*Hure*) conducente a la perdición del hombre, sería impotente para deducir las verdades que le solicitamos. El ocasionalismo es, pues, una proclama de la frustración. La filosofía de la tradición griega y cristiana dice precisamente lo contrario: *Nihil debet esse frustra in rerum ordine*.⁷

El conocimiento, por ende, está ligado al ejercicio de las potencias que hacen conocer. Conocemos sonidos porque poseemos una potencia auditiva; nos formamos imágenes de las cosas sensibles porque poseemos el sentido interno de la imaginación o fantasía; argumentamos silogísticamente porque poseemos

⁶ Cfr. H. D. SIMONIN O. P., "Connaissance et similitude": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XX (1931), 293-304; J. PEGHAIRE C. S. Sp., "Qu'est-ce que le connaître?": *Revue de l'Université d'Ottawa* IX (1939), 64-95; et P. WINTRATH O. S. B., "Immanenz und Transzendenz des Erkennens": *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) XVII (1939), 413-450.

⁷ SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *Summ. theol.* IIa-IIae q. 164 a. 2 obi. 4a. Cfr. *In II Metaphys.*, lect. 1, n. 286; *De potent.* q. 3 a. 7, resp.; *Summ. c. Gent.* III 156 Praeterea; *Summ. theol.* IIa pars q. 88 a. 1 ad 4 um, et IIIa pars q. 68 a. 4 resp. Consúltese, J. DE FINANCE S. I., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 2e. éd., Rome, 1960, chap. VII, II § 1, pp. 217-230.

una razón discursiva, etc. No perseguiríamos esos conocimientos si nos faltaran las facultades a ellos ordenadas; por eso es oportuno aseverar que las potencias cognoscitivas, por lo mismo que están ordenadas a dotarnos de conocimientos, son causas de éstos.

Notemos, por último, que el conocimiento es un acto ordenado hacia un fin. ¿Para qué conocemos? Es ésta una cuestión difícil: la más difícil, tal vez, entre todas las que debe afrontar la investigación metafísica del conocer, porque si dejamos de costado las pretensiones utilitaristas y hedonistas de confinarlo a la actividad fabril o al placer deshoesto, nos encontraremos con que el conocer por el mismo conocer, de alguna manera, es un fin en sí mismo. Mas, ¿qué fin pudiera asignársele si es que el conocimiento sería buscado por lo que él mismo es? La correcta solución de este problema comienza con el asentimiento a la evidencia de que en el conocer hay grados de perfección, como se lo advierte en el conocimiento humano, donde se va desde la más rudimentaria percepción sensorial hasta la intelección de las causas más profundas de las cosas. En los sucesivos grados de conocimiento que se dan en el hombre, la sensación se ordena a la aprehensión intelectual y ésta a la captación judicativa del ser de las cosas cognoscibles por la facultad inmaterial, de modo que todo el humano conocer es un cierto movimiento hacia un fin.

Pero la existencia de un fin del conocimiento no se contrapone a lo dicho, esto es, que el conocimiento sea procurado como un fin en sí mismo. ¿Cómo despejar este aparente contrasentido? El camino para aventarlo es aquél que lleva a cerciorarse que el conocimiento es un fin en sí mismo en cuanto en su máxima perfección se da el feliz reposo de la mente en la serena quietud contemplativa, lo cual implica la superación de las tensiones propias de todo aquello que con su movimiento muestra estar buscando una perfección en él ausente. Mas, si bien la quietud definitiva no ha de ser lograda por el intelecto humano mientras no se halle en presencia del sumo inteligible, presencia ésta que no se le da perfectamente en este mundo, la aprehensión intelectual obtenida en este destierro ya es para él una anticipación de la perfectísima binaventuranza que le espera allende la historia. En este aspecto, el conocimiento intelectual es buscado por la misma bienaventuranza accesible en el tiempo, aunque ella no sea más que un débil y opaco preanuncio de la felicidad del mañana glorioso de la vida eterna.

Al unísono, el conocimiento que serena y reposadamente complace al cognoscente, aun siendo buscado por sí mismo, no quita que él, por su parte, también esté ordenado a un fin, porque el más perfecto conocer del hombre en este mundo no es sino alcanzar la verdad de las cosas tal como éstas son, lo cual le invita a afirmar que la verdad de dichas cosas es el fin causante del conocimiento por ella atraído. Así, el conocer es efecto de esta atracción propia de la verdad ansiada por el intelecto, pues ella es su bien.⁸

Queda claro, pues, que el conocimiento de los entes finitos es efecto de diversas causas, entre las cuales descuellan el cognoscible, sus formas representativas, las potencias cognoscitivas y la verdad de lo que es.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* Z 2: 1139 a 26-31.

IV. CAUSALIDAD E INTENCIONALIDAD

Ni el conocimiento sensible ni el conocimiento intelectual son acciones físicas, como lo querían algunos antiguos *fisiólogos* predecesores de Sócrates a quienes Aristóteles rebatiera ampliamente, con lo cual el Estagirita tuvo el mérito de ser el primer filósofo que sustrajo a la teoría del conocimiento de la hipoteca consistente en explicar este acto por el mero influjo de las transmutaciones materiales o por el simple contacto corpóreo entre el cognoscente y el cognoscible. Aristóteles, asimismo, es el mentor de la doctrina del conocer como una operación asimilativa concebida de acuerdo a la intencionalidad de las aprehensiones sensoriales e intelectuales, que es llevada a cabo gracias a la intervención de las especies cognoscitivas, las cuales, actuando a la manera de medios representativos, permiten la unión o asociación del cognoscible y el cognoscente, pues la asimilación cognoscitiva no es sino la información del sujeto por parte de aquello que le presenta el cognoscible a su inmanencia receptiva.⁹

La representatividad intencional de las semejanzas objetivas, ya sensibles, ya inteligibles, es el núcleo de la causalidad formal del conocimiento, como que éste es el único procedimiento por el cual la asimilación de lo cognoscible en la inmanencia del cognoscente esquivaba el insoluble percance de la autonomía substancial de las ideas, que es el talón de Aquiles de las gnoseologías de Platón, de Descartes y del idealismo moderno. Este método, además, elude la regresión al materialismo prearistotélico tan desprolijamente reeditado por numerosos pensadores empiristas y positivistas de las últimas centurias —Marx y Freud entre otros muchos—.

Sorprende, sin embargo, que algunos filósofos contemporáneos, cuyas simpatías por el aristotelismo son innegables, recelen de la bondad de los conceptos de representación y de intencionalidad para significar el nudo gordiano de la asimilación cognoscitiva. Joseph Augustin Gredt, un prominente autor neotomista, se inscribe en esta línea. Gredt define el conocimiento en consonancia con toda la escuela: "Actio metaphysica, qua immaterialiter habetur forma". Pero a continuación declara que ha excluido de esa definición los términos *cognoscitive*, *intentionaliter* y *objective* como equivalentes a *immaterialiter* para no caer en el círculo vicioso de una definición del conocimiento por el conocimiento mismo. Esta razonable salvaguardia de los cánones lógicos de la definición, empero, no impidió a Gredt formular una definición del conocimiento, cuando es obvio que aquí no es nada fácil vislumbrar la diferencia que fecunde en la reducción de lo definido a una tajante especificación formal. Al mismo tiempo, el insigne filósofo benedictino desecha la definición del conocimiento que echa mano a la noción de representación, para lo cual alega que no toda representación es de carácter cognoscitivo, sino solamente aquélla engalanada con las dotes de la inmaterialidad: "Falso cognitio in sua ratione formali definiretur tamquam *repraesentatio*. Repraesentatio enim non necessario pertinet ad ordinem cognitionis. Est repraesentatio non-cognoscitiva (ita statua hominem repraesentat), et est repraesentatio cognoscitiva, quae a non-

⁹ Cfr. C. FABRO C. P. S., *op. cit.*, sez. 1 a, cap. I per totum, pp. 35-79.

cognoscitiva eo praecisse differt, quod de sui ratione est, ut forma habetur immaterialiter".¹⁰ ¿Qué decir al respecto?

Gredt ha preservado con justicia la ley lógica de una buena definición; pero ello no se opone a la benéfica incorporación de los conceptos de representación y de intencionalidad en las puntualizaciones analíticas acerca del conocer. Cuando menos por lo que incumbe al conocimiento ejercido por los cognoscentes finitos, y dando por supuesta su insubstancialidad, es menester asegurar que la recepción de la forma del cognoscible por parte del cognoscente exige que lo conocido advenga al estado de cosa conocida a la manera de algo realmente distinto de quien conoce, en lo cual Gredt conviene gustosamente. Esta distinción real comporta que su presencia inmanente al cognoscente tenga lugar a través de una forma que no es la de la cosa tal como existe en su ser natural, pero que debe ser significada tal como ella es en sí misma. No es otro el sentido del representar esgrimido por un crecido agrupamiento de filósofos aristotélicos y tomistas, quienes entienden que dicha representación se concreta en una forma cuyo ser intencional cumple con holgura la misión de lograr la unión espiritual del cognoscente y del cognoscible en el instante en que por la acción cognoscitiva aquél asimila en su inmanencia la cosa conocida.

Un famoso texto de Santo Tomás inspira este punto de vista. Allí el Aquinate adopta la noción de representación para expresar el modo en que lo conocido inmanece al cognoscente: "El conocimiento de todas las cosas se hace por esto de que lo conocido está de alguna manera en el cognoscente, o sea, según una semejanza. Pues el cognoscente en acto es lo mismo conocido en acto. Corresponde, por tanto, que el sentido reciba corporal y materialmente la semejanza de la cosa sentida. En cambio, el intelecto recibe la semejanza de lo entendido de un modo incorporeal e inmaterial. Pero la individuación de la naturaleza común en las cosas corporales y materiales es por la forma corporal contenida bajo determinadas dimensiones; mas el universal es por la abstracción de dicha materia y de las condiciones materiales individuantes. Por ende, es manifiesto que la semejanza de la cosa recibida en el sentido representa a la cosa en tanto que es singular; inversamente, recibida en el intelecto, la representa según la razón de la naturaleza universal, de donde el sentido conoce los singulares, mientras que el intelecto los universales, siendo de éstos la ciencia".¹¹ Representación e intencionalidad, luego, son nociones perfectamente usufructuables para señalar la índole de la posesión cognoscitiva de los objetos de nuestras potencias aprehensivas.

¹⁰ I. A. GREDT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 13a recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Helveticum-Romae-Neo Elboraci, 1961; *Philosophia naturalis*, n. 475, vol. I, p. 398. Debemos a Gredt importantes contribuciones a la gnoseología neoescolástica; v. gr.: "Das Erkennen": *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* XII (1898) 408-420; *Unsere Aussenwelt*, Innsbruck, 1921; *De cognitione sensuum externorum*, ed. 2a, Romae, 1924; "De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum", apud *Xenia thomistica recurrente VI centenario canonizationis S. Thomae Aquinatis*, ed. S. Szabo O. P., ibi 1925, t. I, pp. 303-318; "De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur et ad hanc cognitionem reflectuntur": *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* IV (1936-1937), 41-52; etc.

¹¹ *In I De anima*, lect. 12, n. 377.

Por otro lado, la intencionalidad del conocimiento no está reservada solamente a la intelección. Santo Tomás también la extiende a la percepción sensitiva: "La forma es recibida por el paciente sin materia, en cuanto el paciente se asimila al agente según la forma y no según la materia. Y por este modo el sentido recibe la forma sin la materia, pues de modo distinto la forma tiene ser en el sentido y en la cosa sensible, porque en ésta tiene ser natural, en tanto que en aquél tiene ser intencional y espiritual".¹² Pero, al mismo tiempo, Santo Tomás se acogió a los auspicios del concepto de representación para indicar que el conocimiento no requiere de suyo la identidad de las naturalezas específicas del cognoscente y del cognoscible: "Para el conocimiento no se requiere la semejanza de la conformidad en la naturaleza, sino solamente la semejanza de representación, así como por la estatua aurífera inducimos a la memoria de algún hombre."¹³ Por eso es que la representatividad de la especie cognoscitiva es directamente invocada para conformar el ser intencional de lo conocido al modo de un ser distinto del ser natural de la cosa aprehendida y aun distinto del ser psíquico de la pasión inherente al sujeto cognoscente: "De esta manera, algo se conoce según esté en el cognoscente representado y no según en él exista, pues la semejanza existente en la potencia cognoscitiva no es principio del conocimiento de la cosa según el ser que en ella tiene, sino según la relación que guarda respecto de la cosa conocida. Es por ello que la cosa no se conoce según el modo que tiene en el cognoscente, sino conforme al modo por el cual la semejanza existente en el intelecto es representativa de dicha cosa".¹⁴ Así, Santo Tomás se yergue como el más vehemente sostenedor del paralelismo noético, pero sin que esta posición le lleve a entremezclar el ser natural de las cosas que son con el ser intencional de sus representaciones al sujeto cognoscente.

Hay motivos para sospechar que el desencanto de algunos autores por lo connotado en los conceptos de representación y de intencionalidad no pasa de ser un cauto recaudo contra el representar de los calcos popularizados desde Descartes en más, contra la teoría de la significabilidad espontánea de las escuelas más o menos allegadas al nominalismo y aun contra los destellos idealistas de la intencionalidad tal como la divulgó la fenomenología a partir de mediados del siglo XIX. Cualquiera sea el peso de la especulación peripatético-escolástica en el trasfondo de la enjundiosa gnoseología de Brentano y de su discípulado, reconozcamos, no obstante, que su noción de la intencionalidad se distancia del aristotelismo tomista en no pocos aspectos de primera importancia; pero esto no es una razón válida para alejarse de tan preciosas concepciones elaboradas por las mayores fuentes de la tradición realista del filosofar.

La causalidad de las intenciones representativas se halla inserta en la función propia de aquellas formas necesarias para la conjunción entre el cognoscente y el cognoscible en su mutua reducción a la unidad del conocer, la cual, según ya se dijera, no es una unidad física en los cognoscentes finitos. Los elementos formales de esta causalidad —la objetividad, las especies cognoscitivas, el ser intencional de las representaciones— tienen su fundamento en la

¹² *In I De anima*, lect. 24, n. 553.

¹³ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 5um.

¹⁴ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 17 um. Cfr. q. 8 a. 10 ad 3um.

misma forma de las cosas subsistentes fuera del alma; pero todo su ser, que por eso es denominado *esse intentionale*, lo poseen en el inmanecer al sujeto cognoscente. El conocimiento no es sino el acto de este sujeto por el cual dichas intenciones le informan como cognoscente al asimilar inmaterial y espiritualmente las cosas formalmente representadas mediante aquellas semejanzas, y esto ha de atribuirse tanto al conocer sensible cuanto al intelectual.

El ser intencional de las semejanzas representativas está dotado de una causalidad propia. Trátase de una causalidad estrictamente formal, no siendo, por tanto, una causalidad eficiente, con la cual de a ratos se la confunde, ni una causalidad material que el idealismo, por influjo del pensamiento nominalista, terminará identificando con el sujeto de la ciencia. El ser intencional de estas semejanzas causa el conocimiento a través del acto que especifica la representación espiritual típica de las mencionadas formas, a saber: el acto de significar lo conocido al cognoscente en la inmaterialidad de las especies sensibles e inteligibles. De ese modo, el ser intencional de estas representaciones es algo así como una reiteración de la formalidad de las cosas reales en cuanto inmanentizada en la receptividad del cognoscente. La forma inmanente al cognoscente, por supuesto, no es la forma natural de la cosa tal como existe fuera de nosotros. Como se sabe, la raíz teórica de la gnoseología de la intencionalidad se encuentra en la doctrina aristotélica de la inmanencia representativa de lo conocido en el cognoscente: *En el alma no está la piedra, sino su forma*.¹⁵

V. LA CAUSALIDAD DE LAS COSAS

El análisis de las causas del conocimiento no puede renunciar a la investigación de la causa irreductible de todo conocer: las cosas mismas. Pero, ¿qué son las cosas? La pregunta parece ingenua, porque casi siempre se la da por tácitamente respondida. Nadie puede ignorar qué son las cosas; mas, así y todo, la voráGINE del pensamiento moderno obliga a interrogar una vez más: ¿qué son las cosas? Y a ello nos obliga, pues si hay algo que desvió a ese pensar hacia el galimatías gnoseológico que él mismo ha gestado, eso no es sino porque se dio a la tarea de reificar el propio pensamiento, a la par que se divorciaba de aquello que primaria y eminentemente es la verdadera realidad.

Más allá de la pertenencia de las cosas al fuero de aquello que la escolástica concibió como trascendentales, la sensatez del humano entender indujo a la filosofía a denominar *res* a eso que posee una entidad cuya consistencia intrínseca no deriva ni depende de nuestro conocimiento. Esta piedra, este árbol, este caballo y este hombre puestos ante nuestra consideración, son cosas. No dudamos de ello ni de la realidad en ellos erigida. Pero también sabemos que hay otras entidades que no estriban en algo real de este tenor, aunque consistan en algo que de algún modo es. Tal el caso de todo el ámbito de las semejanzas provistas de un ser intencional, que no es ni el ser natural de lo que representan ni el ser substancial del cognoscente a cuyo receptáculo aprehensivo inmanecen.

¹⁵ ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 29.

¿Son subsistentes estas entidades representativas? Muchos creyeron que sí lo son y hasta se atrevieron a afirmar que las cosas serían *per se primo* esas formas; tanto, que inclusive les atribuyeron la capacidad de existir separadamente de los individuos, de encarnar la reificación de la naturaleza externa y aun de ser causas actualizantes de aquello de lo cual son semejanzas, calcos, imágenes o reminiscencias. Estas entidades formales tendrían una *natura* en el más preclaro sentido fisiológico de la palabra, de donde tendrían igualmente un ser y una substancialidad unívocamente predicables con respecto a las cosas que son en sí y por sí. Es la paradoja inserta en la exageración a ultranza del realismo: paradoja, en efecto, porque ahí se ponen las ideas como realidades arquetípicas y paradigmáticas, lo cual, según se lo palpa en el idealismo moderno, acaba incurriendo en el más severo immanentismo: la realidad sería la realidad de la idea y la idea de la realidad.

El realismo se distancia de esta noética sosteniendo que el conocimiento y su perfección afican en la captación de las cosas tal como éstas son en sí mismas y no según el modo de inmanecer sus representaciones al sujeto cognoscente, que es el principio propuesto con vehemencia por Tomás de Aquino para ahuyentar la tentación de recluir el término del conocer en la subjetividad de quien conoce: *Perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est, non ut modus rei cognitae sit in cognoscente*.¹⁶ El principio tomista se sustenta en la primacía absoluta de las cosas como causas del conocimiento y en la anterioridad de éstas como términos relativos del nexo espiritual entre el cognoscente y el cognoscible: *Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit*.¹⁷ Sin el conocimiento de las cosas existentes independientemente del cognoscente, ni siquiera habría posibilidad de reflexionar sobre las intenciones representativas ni sobre el acto de conocer.

De este antecedente se deduce que las cosas son la verdadera medida del conocimiento intelectual y del intelecto mismo en tanto nuestra potencia aprehensiva perciba la realidad en franca correspondencia con lo que ésta implica en el orden de los entes exteriores al cognoscente, por lo cual el Aquinatense dice que: "El entendimiento humano es medido por las cosas, de manera tal que la concepción del hombre no es verdadera por sí misma, sino que lo es porque se halla en consonancia con las cosas, pues la opinión es verdadera o falsa por esto que la cosa es o no es".¹⁸ A excepción del intelecto práctico, que es causa de los artefactos, aunque no de todo el ser de lo obrado por el arte, ya que su materia preexiste a la infusión de su forma artificial, el intelecto especulativo es movido y medido por las cosas naturales: "Porque recibe de las cosas, el intelecto especulativo es en cierto modo movido por las cosas mismas, y así éstas lo miden. De allí se patentiza que las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, miden a dicho intelecto, como se dice en el libro X de la *Metafísica*: pero esas cosas son medidas por el intelecto divi-

¹⁶ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 6um.

¹⁷ *De potent.* q. 7 a. 9 resp.

¹⁸ *Summ. theol.* Ia-IIae q. 93 a. 1 ad 3um. Cfr. ARISTÓTELES, *Categ.* 4: 2 a 7-10.

no, donde todas son creadas, así como todas las cosas hechas por el arte lo son en el intelecto del artífice. El intelecto divino, luego, es medidor no medido; las cosas naturales, en cambio, medidoras y medidas; mas nuestro intelecto es medido y no mide las cosas naturales, sino sólo las artificiales".¹⁹ Breve e inmovible esta síntesis de Santo Tomás: *Nihil intellectus est in intelligibili: sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*.²⁰

Las cosas naturales son causa del conocimiento porque ellas mismas son el *suppositum* donde reside la cognoscibilidad de aquello que ha de ser objetivamente percibido por los sentidos o por el entendimiento. Este *suppositum* es también la realidad donde se asienta esa propiedad trascendental del ente por la cual éste contiene una *habitus ad animam* que hace de la cosa subsistente algo verdadero. El *verum*, trascendental relativo a la potencia intelectual del alma del hombre, se convierte con el ente distinguiéndose de él solamente según la razón, lo cual indica que la cognoscibilidad de las cosas es algo de éstas, aunque desde el punto de vista de su inteligibilidad el ente corpóreo se encuentre en potencia con respecto al entendimiento humano.

Si esta inteligibilidad siquiera potencial no fuese el fundamento del conocer obtenible acerca de ellas, ¿cómo es que nuestra mente pudiera aprehenderlas? ¿Por qué el entendimiento habría de ordenarse al conocimiento de las cosas si éstas no tuviesen la virtud de suministrar ese conocimiento? Las cosas, por ende, causan el conocimiento en tanto y en cuanto ellas mismas son aquello que buscamos conocer y que nos hacen conocer. ¿Habría una ciencia fitológica si no hubiera plantas? No; no la habría. Conocemos, entonces, porque hay cosas cognoscibles, pues sin ellas nada conoceríamos. La provisión de facultades aprehensivas en los cognoscentes no puede ser un derroche ni un despilfarro que desquiciarían el orden del universo, ya que su autor y gobernador no obra estérilmente.²¹

La causalidad de las cosas en el plano del conocimiento tiene su perfecta expresión metafísica en la sentencia con la cual el realismo de la filosofía perenne resume esta tesis: el ser es causa del conocer. Las cosas no son porque las conozcamos, sino que pueden ser conocidas, transformándonos en cognoscentes, porque ellas son. Es por ello que la opinión de quienes ponen el ser en dependencia del conocer, como se lo propugna en todo pensamiento que acabe acatando el lema estereotipado en el *esse est percipi*, de Berkeley,²² no

¹⁹ *De verit.* q. 1 a. 2 resp. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* I 1: 1053 a 31-b 2, donde se ataca y hasta se ridiculiza el sofisma del hombre como medida de todas las cosas vulgarizado por Protágoras: vide DIELS/KRANZ 80B1: II 263, que cita el texto reportado por Platón (*Theaet.* 152a). Véase el comentario de Santo Tomás al párrafo de Aristóteles: *In X Metaphys.*, lect. 2, nn. 1956-1959.

²⁰ *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um. Esta sentencia, que expresa fidedignamente el realismo tradicional, y aun el sentir general de los filósofos griegos clásicos, pudo haber servido de buen auxilio para Heidegger cuando se diera a interpretar por qué los maestros de antaño no se han abocado a demostrar la existencia del mundo exterior: cfr. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, 3. Aufl., Tübingen, 1971, I § 4, S. 18-19.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De caelo* A 4: 271 a 33.

²² Cfr. G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, § 4, in *The Works of George Berkeley D. D., Formerly Bishop of Cloyne*, Including his Posthumous Works, with Prefaces, Annotations, Appendices, and an Account of his Life by A. C. Fraser, Oxford, 1901, vol. I, pp. 259-261. "Dass Sein von sich aus Erkennen und Erkann-

sólo es falsa por lo que al ser incumbe: también lo es porque distorsiona la propia entidad del conocimiento.

La opinión según la cual ser es ser conocido es justificable únicamente cuando se habla del conocimiento divino de las cosas: un conocimiento creador y providente de todo aquello que no es en virtud de su misma esencia, sino que es por participación del ser comunicado a sus efectos por la causa incausada; pero en absoluto puede ser justificado por relación al conocimiento de los entes finitos, a no ser que se retorne a la destructiva ambición panteísta que concede al hombre la potestad de hacer ser a las cosas con sólo conocerlas. Este panteísmo no está presente en las intenciones de muchos pensadores idealistas; mas su lógica inferencia a partir de la subordinación del ser al conocer humano no es remediable. El remedio pasa por el liso y llano abandono de tal subordinación, que es enteramente defenestrada por el mismo ser y por el mismo conocimiento.

VI. LA CAUSALIDAD EN LA VIDA COGNOSCITIVA

Conocer el conocimiento es conocer sus causas y, entre todas ellas, el ser que hace ser a las cosas que son y que, en cuanto cosas que son, son cosas cognoscibles, siendo por ello que la más fructífera exploración filosófica sobre el conocimiento es obra del razonamiento metafísico.

La entidad formal del conocer impide trasladar la consideración de este tema al objeto del estudio de otras disciplinas, ya que lo entitativo de las semejanzas representativas inmanentes al sujeto cognoscente desborda la investigación particularizada de cualquier ciencia distinta de la filosofía primera. Es cierto que la lógica o filosofía racional estudia las relaciones de razón advenidas a nuestro entendimiento merced a la consideración reflexiva del intelecto sobre su propio acto de conocer; pero estas intenciones segundas presuponen la existencia inmanente de las intenciones primeras o directas brotadas desde la captación intelectual de las cosas del mundo. Así es que el conocimiento, ya cristalizado en esas primeras intenciones, no es objeto de la consideración de ninguna otra ciencia como no sea la de la metafísica, la cual indaga en torno a él como uno de los modos de ser que las cosas revisten: aquél poseído en su condición de cosas conocidas, esto es, en cuanto representativamente formalizadas en su recepción inmanente a quien conoce.

La alcurmia metafísica de este análisis es uno de los obstáculos con que normalmente tropiezan las proposiciones gnoseológicas de quienes se dedican a juzgar acerca de la naturaleza del conocimiento científico y de los métodos cognoscitivos de las ciencias particulares. Es un obstáculo, mas no en sí mismo, sino por la necesidad de tener que recurrir a la filosofía primera para esclarecer lo concerniente al conocimiento frente a la insuficiencia de otros saberes cuando éstos desean pronunciarse sobre la estructura del propio conocer científico. Un abultado sector del pensamiento moderno, dentro del cual hay que nombrar a buena parte de las críticas a las teorías científicas antiguas y medie-

theit ist, dass Sein Beisichsein ist" (K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München 1964, 2. Teil, 1. Kap. § 3.1, S. 83).

vales y a un vasto contingente de cultores de la hodierna *filosofía de las ciencias*, quiere dirimir los problemas aquí suscitados sin vigilar los dictámenes de este capítulo de la metafísica. Pero las consecuencias de este proceder no son ni medianamente afortunadas, porque sólo a través de un planteo de estatura metafísica se podrá abordar el cometido de dichas encuestas. De hecho, la imperiosa necesidad de acudir al principio de causalidad para desarrollar esta investigación impele a exceder del método y el espectro objetivo de las ciencias particulares.

En el conocimiento humano, la causalidad viene impuesta por la correspondencia entre los objetos potencialmente cognoscibles y el acto cognoscitivo mediante el cual el cognoscente adquiere alguna noticia de esos objetos. Las cosas no informan al cognoscente por un dechado de espontaneidad que las traspase a un estado intencional del cual en sí mismas carecen, ni tampoco el cognoscente es cognoscente en acto si no cuenta con las condiciones objetivas de las cosas que coadyuvan a informarse de ellas. El conocimiento es un efecto; luego, de una o de varias causas lo es. Es por eso que la ausencia o el amenguamiento de la solícita especulación sobre la causalidad acaba por obstruir la inteligencia de este peculiar acto metafísico que es el conocer. Como contrapartida, vemos que todo el caudal de doctrinas gnoseológicas que efectivamente nos han develado qué, cómo y por qué es el conocer, es decir, el conjunto de las teorías filosóficas que taxativamente nos nutre de una verdadera ciencia acerca de este asunto, siempre ha llevado a cabo su labor científica apelando a las causas de lo que ha investigado, pues no otra cosa es la ciencia del conocimiento que el conocimiento del conocimiento por las causas del conocimiento.

Pero admitamos que en las causas del conocimiento no se da un progreso al infinito. Como en todos los demás ámbitos donde opera la causalidad, aquí tampoco se puede remontar la escala causal hacia una nebulosa sin fin. Con ello procuramos asegurar que las causas del conocer son reductibles a un término causal primario o, si gusta, a una causa incausada, porque el conocer tiene por causa al ser y, puesto que en el orden del ser hay un ser incausado que es causa de todo ser que sea efecto, también lo es del conocer que en el ser tenga su causa y, asimismo, porque en la esfera propia del conocer, el conocimiento insubsistente, como lo es el del hombre, tiene su causa primera en el conocer subsistente que es, precisamente, el ser esencialmente inteligente del ente que no posee causa alguna de su ser ni de su conocimiento. El desarrollo metafísico de ambas pruebas fue exhaustivamente encarado por Tomás de Aquino y a él nos remitimos.

Si volvemos los ojos al pasado ilustre de la metafísica, veremos con admiración que la especulación de los grandes maestros de la filosofía primera no ha sido sino un constante discurrir sobre las causas de las cosas y del conocimiento obtenido acerca de ellas. El menosprecio hacia esta actitud ha redundado en la metamorfosis del verdadero significado del conocer, y ahora estamos siendo asediados por un pensamiento que quiere hacer del ser un efecto del conocimiento. Y es por ello, entre otras cosas, que el conocimiento y la inteligencia del ser son víctimas del desconocimiento de las causas del conocimiento.