

LA ONTOLOGIA DEL CONOCER

Por MARIO ALZAMORA VALDEZ

Profesor de la Universidad Católica del Perú.

Contenido y límites de la ontología del conocer.

Todas las funciones de la vida humana, escribe Santo Tomás, en un bello pasaje de la "Suma contra Gentiles", parecen estar al servicio de los que conocen y contemplan la verdad, porque el conocimiento constituye el más elevado ejercicio del espíritu.¹

Gracias a esta actividad tan noble, el cognoscente trasciende sus propios límites, sale de sí, para explorar los incontables caminos del mundo e incorporar a su ser los objetos de éste. El alma se abre a las cosas y llega, en cierta forma, a confundirse con estas, según fase de Aristóteles. El hombre se convierte así en un microcosmos, pequeño universo, dentro del cosmos; en una palabra, adquiere, por el conocimiento, el beneficio de la infinitud. Para el ser finito, conocer es llegar a ser infinito de alguna manera.

El profesor Ives Simon en su "Introduction a l'Ontologie du Connaitre", comenta aquella página ilustre de Pascal que lo eleva a la categoría de los más grandes metafísicos. "El hombre no es sino una caña; la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es necesario que todo el universo se arme para aniquilarlo; un vapor, una gota de agua bastan para hacerle morir. Pero si el universo lo aniquilara el hombre seguiría siendo más noble que aquello que le causa la muerte, porque sabe que muere, mientras que el universo no sabe nada".

"Toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento. Nos elevamos gracias a él y no gracias al espacio y al tiempo que ni si-

¹ Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, III — 37.

quiera podemos colmar... Por el espacio el universo me comprende y me abarca como un punto; merced al pensamiento yo lo domino".²

El problema del conocimiento ha dado lugar a las más grandes controversias filosóficas.

Desde el siglo de Descartes la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Cómo se desenvuelve la razón cognoscente para llegar a saber algo de las cosas? Las múltiples respuestas a esta pregunta estructuran el contenido de la moderna Teoría del Conocimiento, disciplina que ha sido considerada como supuesto previo y necesario para toda investigación filosófica porque se ha considerado que es menester el estudio crítico de la razón para tener seguridad de sus alcances y posibilidades.

La Gnoseología así concebida desplaza y hace inútil la Metafísica.

La desplaza porque ya no es necesario saber lo que son los seres antes de estudiar la posibilidad del conocimiento de estos; y la hace inútil, porque llega a establecer en sus conclusiones qué ideas corresponden a la realidad y, por tanto, qué entes pueden ser conocidos y qué se puede enunciar de ellos sin necesidad de una investigación "objetiva" sobre los mismos.³

Por el contrario, sostenemos con el P. Garrigou Lagrange, que toda Teoría del Conocimiento debe fundarse en la Metafísica porque es imprescindible saber distinguir primero el objeto formal de la inteligencia (el ser y las razones de ser de las cosas) del objeto formal de los sentidos (los fenómenos sensibles) antes de reflexionar sobre el conocimiento en sí.

No existe conocimiento vacío de objeto. El conocimiento es siempre conocimiento de algo. El intelecto se dirige primero a las cosas, después vuelve sobre sí mismo para analizar su propia operación. Todo estudio crítico de esta última sobreentiende un hecho: la existencia y la cognoscibilidad del ser. Negar este hecho y tomar como punto de partida la función misma es nada menos que un absurdo.

² Ives Simon, *Introduction à l'Ontologie du connaître*, pág. 7.

³ A. Wagner, *La Ontología Fundamental de Heidegger*, pág. 15.

De estas breves consideraciones se desprende el carácter fundamental de La Ontología del Conocer cuyo esquema me propongo trazar.

Para esta disciplina es necesario distinguir en el objeto del conocimiento el contenido y la forma. El contenido del objeto —color, consistencia, configuración, género, diferencia específica— apunta hacia la cosa que se manifiesta por él; la forma es el aspecto del objeto gracias al cual es objeto de conocimiento. La Ontología del Conocer trata de esta última que no puede definirse sino por una relación: la que guarda con el sujeto y con la facultad que conoce.⁴

¿Cuál es la naturaleza del conocimiento? Conocer, según definición el gran comentarista Juan de Santo Tomás, es devenir el otro en cuanto otro; o, como expresa Husserl “es devenir el otro intencionalmente”.

Devenir “el otro” y no simplemente “otro” quiere decir que la cosa que se convierte en objeto para un yo permanece como cosa en sí, sin que esto tenga nada que ver con la acepción kantiana de dicha frase.

Conocer el objeto significa tomar las propiedades de éste pero de una manera especial. El cognoscente no es objeto sino respetando su carácter de objeto, no es otro sino en cuanto respeta la alteridad de éste y conserva su propia identidad, “deviene el otro sin devenir otro, sin sufrir alteración”. Conocer es ser otro en tanto que otro, es devenir, en cierto modo, la cosa conocida.

De la unión entre el sujeto y el objeto más íntima de cuantas uniones puedan darse, incluso entre la materia y la forma en las sustancias, como lo expresa Averroes, no nace un compuesto sino que se origina un ser puro y simple, ser de relación como ha sido denominado por Nikolai Hartmann.

La cosa conocida y el pensamiento no quedan unidos solamente. Hacen uno. Inteligencia en acto, escribió Aristóteles, es inteligible en acto. En una sola palabra, conocer es ser.

A cada grado de la jerarquía del ser corresponde una modalidad del conocer.

⁴ Ives Simon, ob. cit., pág. 9.

La suprema existencia de Dios entraña suprema inmaterialidad. La vida divina es un puro acto de intelección. En Dios la inteligencia y el inteligible están siempre en acto, totalmente identificados. "El objeto proporcionado de la inteligencia divina es el mismo Dios, es ella misma. Dios es la inteligibilidad transparente a sí misma".⁵ En los seres puramente espirituales —los ángeles— su forma es siempre inteligible en acto y se halla siempre presente intuitivamente en su inteligencia; en el hombre el alma unida al cuerpo busca su objeto proporcionado: la forma de los seres materiales, por medio de los sentidos, para llegar a convertir lo inteligible en potencia e inteligible en acto.

La relación de conocimiento es una relación "no deformante" entre sujeto y objeto, según frase de los escolásticos. Del alma que conoce a la cosa conocida existe una relación real; de la cosa conocida al alma que conoce, una relación de razón. La primera agrega algo al alma, mientras que la segunda no altera ni modifica en nada la cosa conocida.⁶

La unidad misteriosa que implica el conocimiento se realiza en lo más íntimo del sujeto. Esta unidad es posible porque hay algo en el objeto que hace posible también su asimilación por la inteligencia y este algo es la esencia, la idea creadora que la cosa encierra, que la inmaterializa y la eleva así hacia la inmaterialidad del sujeto haciéndola homogénea a éste. "Lo real, escribe el profesor mexicano Oswaldo Robles, es inteligibilidad adaptada a la inteligencia; pensamiento pasivo adaptado al activo".

Sin embargo, la cosa considerada en tanto que conocida permanece intacta e inalterada puesto que si fuera modificada por el pensamiento habría diferencia entre el pensamiento y la cosa y ésta, en tanto que pensada, dejaría de ser lo que es.

Existencia natural e intencional.

El conocimiento significa tan sólo una falta aparente al principio de identidad. El cognoscente deja de ser él mismo para adquirir el ser de la cosa conocida pero no desde el punto de vista

⁵ Octavio Nicolás Derisi, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, pág. 93.

⁶ J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, pág. 168.

de su ser natural. El objeto participa de la vida del sujeto existiendo, sin embargo su propia existencia de objeto y el sujeto adquiere la forma de éste sin perder su propia naturaleza.

¿De qué manera? Llegamos así a una de las nociones más profundas de la Ontología del Conocer, revivida por Francisco Brentano, pero que no ha sido debidamente comprendida por sus sucesores.

Cuando estudiamos el acto del conocimiento nos encontramos con dos órdenes de existencia: la natural y la intencional. En el orden de la existencia natural lo que es; es idéntico a sí mismo y no puede recibir las cualidades de otro ser sin perder las propias. En el orden de la existencia intencional lo que es puede, en otro, ser otro.

Este modo de existencia intencional, que es el del objeto en el sujeto cognoscente, no es un modo físico sino espiritual. Como la marca del anillo se graba en la cera y persiste en esta sustancia desprovista de su naturaleza, el objeto del conocimiento existe en el alma del cognoscente sin esa existencia material.

El objeto por el hecho de existir intencionalmente no pierde ni modifica su existencia material. Es por una parte puro objeto y, por otra, que mira hacia el sujeto, un objeto intencional. El cognoscente conservando también su propio ser se enriquece con el objeto que incorpora.

El conocimiento sensible y el conocimiento intelectual se realizan porque la conciencia toma nota del cambio intencional. La sensación tiene lugar cuando aprehendemos este cambio por "la intuición de la forma sensible".

No basta el cambio natural para sentir, escribe Santo Tomás, porque en este caso todos los cuerpos naturales deberían tener sensaciones, puesto que todo cuerpo natural sufre cambio natural toda vez que es afectado por otro cuerpo.⁷

"La forma de la cosa que todo agente traslada al paciente tiene a veces en el paciente exactamente el mismo ser o la misma manera de ser que en el agente. Esto pasa cuando el paciente tiene la misma disposición para el agente respecto de la misma forma. En este caso el paciente no recibe la forma sin la materia sino con

⁷ Santo Tomás, *Suma Teológica*, I. P. P. 78, art. 3.

la materia; pues, aunque la materia numéricamente es la misma no se encuentra al propio tiempo en el paciente; sin embargo, como en virtud de la misma disposición que tiene el agente respecto de la forma, el paciente participa de ella también, en cierta medida, resulta que la recibe con la materia tal cual se encuentra en el agente”.

“Otras veces la forma es recibida en el paciente de una manera distinta de la que tiene en el agente. Esto sucede cuando el paciente tiene una disposición para recibir diversa de la disposición material del agente. Entonces el paciente recibe la forma de la cosa sin la materia de la cosa, en tanto que el paciente recibe en sí la imagen de la cosa según su forma y no según su materia. Así es como los sentidos reciben la forma de las cosas exteriores sin su sustancia.

Pues, en el sentido la cosa tiene una forma de ser diferente de la que tiene en la cosa sensible. En la cosa sensible la forma tiene un ser natural; en el sentido un ser *intencional y simple*”.⁸

Análogamente el conocimiento intelectual solo tiene lugar porque el cognoscente realiza dos operaciones cuya finalidad es lograr el concepto o verbo mental que se refiere a la esencia del objeto y aunna a una trascendencia.

¿Cual es el medio que realiza la unión de lo conocido con el cognoscente? El medio gracias al cual lo conocido está intencionalmente en el cognoscente y el cognoscente se vuelve intencionalmente lo conocido, es ese conjunto de formas inmateriales que lo santiguos llamaban “species” o “similitudes”.

Cuando lo conocido no se halla presente con su ser propio en el sujeto cognoscente, el medio del conocimiento es esa realidad distinta de la cosa que es la “specie”.

¿Que es la specie? Es una determinación interna que se realiza en el cognoscente en tanto que conoce gracias a la cual adquiere ese *secundum esse intentionale* para existir con una sobreexistencia activa que es la del cognoscente vuelto conocido.

En este sentido la specie es un prerequisite del conocimiento, no constituye el conocimiento mismo puesto que sólo determina la

⁸ Santo Tomás, *De Anima*, Lib. II, lec. 24.

facultad de idéntica manera que una forma cualquiera determina un sujeto cualquiera.

Bajo otro aspecto, la especie es una similitud del objeto, el objeto mismo en la conciencia, espiritual e intencionalmente considerado.⁹

La especie ontológicamente diversa del objeto constituye el medio por el cual llega este hasta el ser mismo del sujeto y hace posible, sin que exista mayor inconveniente que nos lleve a renunciar a los fundamentos del realismo como objetaba Hamelin, el hecho del conocimiento de la realidad extramental.

La especie posee un ser propio y gracias a éste se une al alma físicamente dando lugar a un compuesto.

Intencionalmente considerada la especie nos ofrece un doble aspecto: físico *gracias* al cual es distinta del objeto y se une al alma como un accidente a su sustancia e *intencional* por el que se confunde con el objeto, y no es más que el objeto intencionalmente considerado.

Aristóteles, como lo notan Maritain, Ives Simon, Tonquedec, etc., distinguió en su tratado sobre la Memoria, con meridiana claridad este doble aspecto de la forma representativa. ¿Como es posible que una afección presente, se pregunte el Filósofo, despierte en la memoria una cosa ausente? De la misma manera que el animal pintado en un cuadro es un animal y una figura, y puede ser considerado bien como animal o bien como figura, de la misma manera la imagen existente en nuestra alma es alguna cosa por su propia cuenta, y es la imagen de otra cosa.

Gracias a su doble aspecto la especie realiza una importante función: sirve de vínculo entre el sujeto y el objeto y da existencia intencional a lo conocido en la conciencia.

Solo en el conocimiento divino, en el conocimiento que los espíritus puros o ángeles poseen de sí mismos y de sus atributos naturales y en la intuición, y en el conocimiento, gracias a la cual los bienaventurados ven a Dios tal cual es, el objeto se halla presente en sí, con su realidad de cosa en el cognoscente, desapareciendo toda especie o idea.

⁹ Maritain, ob. cit. pág. 225-228.

En el conocimiento sensible el sentido recibe del objeto una *specie impressa* gracias a la cual llega a un acto inicial o primero —principio de operación— y pasa al acto terminal o segundo en su acción inmanente produciendo una imagen de lo sentido o *specie expressa* de orden sensible en la imaginación y en la memoria.

En el conocimiento intelectual el intelecto agente o activante desprende de los objetos sensibles, los elementos inteligibles que estos contienen en potencia o *specie impressa* inteligible, gérmen del objeto que fecunda y produce en la conciencia el concepto, verbo mental o *specie expressa inteligible*, acto último del objeto.

El verbo mental o concepto es un signo formal del objeto. No es lo que la inteligencia conoce. Es solo un medio gracias al cual tiene lugar la intelección. Es un objeto *quo*, objeto de la mente, medio del conocimiento para llegar al objeto *quod* u objeto conocido.

Santo Tomás, con su acostumbrada claridad, demuestra que las especies no son sino medios de que se vale el conocimiento y no los objetos que conocemos. Si las especies fueran objetos de conocimiento, razona el gran filósofo medioeval, esta operación se limitaría a aprehender las representaciones y la Psicología sería la ciencia única. Por otra parte, agrega, los contradictorios serían verdaderos ya que el juicio para ser verdadero no necesitaría más requisito que conformarse con nuestras representaciones. Por esto, comenta Ives Simon, los conceptos no constituyen el fin último del saber, son sólo medios para lograrlo. Quien busque atesorar conceptos, construir con ellos sistemas, sin considerar su verdadera naturaleza de signos, comete una grave falta contra la naturaleza de la inteligencia.

El idealismo ha desconocido el carácter instrumental de la idea y el verdadero carácter de la existencia intencional.

Para Descartes el objeto se halla presente en el espíritu como la huella del anillo en la cera gracias a una *idea* cosa que es doble de una cosa que ella representa pero que no podemos aprehender por el acto mismo de la intelección. Debemos apelar a la veracidad divina para que nos garantice la existencia de la cosa real de-

trás de la cosa idea, ya que por sí el pensamiento no se aprehende sino a sí mismo.¹⁰

Descartes descubre que el pensamiento de la pensado, gracias al cual lo pensado entra en contacto con el pensamiento, es lo inmediato, se confunde con el yo mismo, es el punto de partida para el filosofar.

Los pensamientos existen, agregará Descartes, y no son otra cosa que el yo pensante, "yo soy una cosa que piensa", "una sustancia pensante". Pero este yo pensante no puede funcionar sino piensa algo. ¿Ese algo existe fuera del yo o es solo término interno del pensamiento? El filósofo nos dirá que el pensamiento no contiene en su estructura ninguna garantía que asegure la existencia del objeto extramental.

Para escapar al peligro del solipsismo, Descartes tendrá que apelar a Dios cuya existencia demuestra, para concluir, en seguida, que su espíritu perfecto hace que no nos engañemos y que, por lo menos, las ideas claras y distintas nos dan la verdad.

Según Locke la idea es el objeto inmediato del pensamiento.

Berkeley suprimirá la "cosa" como doble innecesario de la idea, afirmando que si es verdad que percibimos inmediatamente los objetos, estos son ideas. Esa separación lleva a Kant a postular la existencia de la cosa en sí incognoscible y a Hegel a atribuir a la cosa misma todos los caracteres de la idea y a los neo-realistas a considerar la cosa, en tanto que cosa, presente en el pensamiento.

El idealismo nació así de una arbitraria comprensión de la noción escolástica de existencia intencional. Si la idea es considerada como cosa es imposible que sea idéntica a otra cosa que no es ella misma y, por tanto, absurdo buscar correspondencia entre aquella y esta fuera de la órbita del sujeto cognoscente.

La cosa y el objeto.

El conocimiento humano no es un conocimiento exhaustivo. No abarca todos los aspectos de la cosa, deja al margen algunos de estos. En tanto que la cosa se halla presente en el sujeto es

¹⁰ Maritain, ob. cit., pág. 249.

para éste un objeto; en tanto que es un sujeto con existencia extramental es la cosa misma.

Como el sujeto es limitado solo una parte de la cosa coincide, con la "idea", mientras que la cosa existencial posee una riqueza inagotable, de la que nace el carácter progresivo del conocimiento.

En lenguaje tomista la cosa es el "objeto material" y el objeto en sí es el "objeto formal".

El objeto puro u objeto formal no posee una existencia extramental, metalógica. El espíritu lo aprehende como manifestación de una cosa o como su fundamento u ocasión cuando ésta es un ser de razón.

Maritain demuestra el sentido de esta diferencia, entre cosa y objeto y sus relaciones, que para los modernos se ha convertido en nudo del problema gnosceológico. "El ser en efecto, escribe, el ser inviscerado en las cosas sensibles, es el primer objeto aprehendido por la inteligencia. ¿Y que es lo que significamos con el nombre de ser; sino aquello que existe o puede existir? ¿Y que es lo que primeramente se presenta en toda inteligencia sino aquello que existe o puede existir por sí, fuera del espíritu? Basta a cada cual consultars a sí mismo, agrega, para experimentar en sí la imposibilidad absoluta en que se encuentra la inteligencia de pensar en el principio de identidad sin afirmar el ser extramental (por lo menos posible) cuyo comportamiento expresa ese primer axioma. Un objeto primero que es el ser extramental inteligible sin el cual nada es inteligible, he aquí el irrecusable dato de hecho que se impone a la inteligencia cuando reflexiona para tomar conciencia de su movimiento hacia el objeto".¹¹

El objeto constituye, pues, la manifestación del ser extramental que no podemos negar sin destruir la validez del primer principio lógico que regula todo el orden de nuestro pensamiento.

El análisis psicológico del conocimiento sensible demuestra que no solo aprehendemos por este medio los distintos sensibles (colores, sonidos, formas, tamaños, contextura) sino una cosa que revela sus distintos aspectos a través del objeto propio de cada sentido. El acto perceptivo termina, según la psicología escolástica,

¹¹ Maritain, ob. cit., pág. 184.

en la cosa misma: *terminatur ad rem.*, que motiva un *judicium sensus*, por el cual los sentidos se adhieren al objeto como traducción de una realidad existente. Si bien es cierto que esta noción de existencia no es por sí un sensible, esta se desprende de la intuición de los sentidos. Sino allí está, en el grado más bajo, el argumento sacado de la psicología animal: los instintos primitivos de combate, de fuga, etc., que presuponen una realidad existencial.

En las operaciones intelectuales y particularmente en el juicio, el pensamiento pasa del plano del objeto al de la cosa.

Cuando juzamos el espíritu declara idénticos en la cosa (fuera de la conciencia) el predicado y el sujeto que difieren en su existencia intramental.

Las primeras aprehensiones intelectuales significan tales o cuales determinaciones inteligibles y lo que poseen esas determinaciones inteligibles. El juicio es algo más: significa —dice Lask— una “reconciliación después de la lucha”, una “armonía intacta”, una referencia a la cosa con el fin de unir sus aspectos inteligibles —objeto predicado y objeto sujeto— que aparecen separados primeramente en el espíritu.

La unidad del sujeto transobjetivo, de la cosa, no procede del espíritu porque precisamente él la deshace en sus primeras operaciones para volverla a reconstruir gracias al juicio. Esa unidad no se funda en la “unidad de la percepción trascendental” sino “en la unidad trascendental del ser”.

La tragedia de la noética moderna ha consistido en pensar en un puro objeto, desprendido del ser, que ha dejado de ser un aspecto de la cosa conocida para convertirse en una mera producción de la cosa cognoscente.

Así desde Descartes hasta Husserl y Heidegger, pasando por Kant, lo que explica que una Gnoseología Pura, con prescindencia de toda Metafísica ha pretendido erigirse como disciplina filosófica fundamental.

El objeto es una manifestación de la cosa pero no el resultado de una colaboración productora entre el sujeto y un objeto lejano que ha sido llamado “cosa en sí”.

Para Aristóteles y Santo Tomás nuestras facultades cognitivas se encuentran en estado de potencia, desprovistas de toda forma, antes de recibir el objeto.

Para que la cosa sensible, razonará Santo Tomás, ejerza su influencia sobre el órgano, es preciso que éste se encuentre vacío de todo elemento capaz de combinar con ella y disfrazarla. De la misma manera para que la inteligencia aprenda las especies inteligibles, no debe ejercer sobre estas ninguna influencia modificadora ni transformadora. Así, por ejemplo, agrega Santo Tomás, la visión de Dios que se encuentra en la cima de los actos del espíritu, en el caso de existir formas subjetivas en la conciencia cognoscente, estas impondrían a ese objeto infinito las condiciones emanadas de su finitud.

Esto no quiere decir que neguemos que el sujeto aprehenda su objeto desde su punto de vista y de acuerdo con su capacidad. Los sentidos conocen los objetos sensibles y no los inteligibles, la inteligencia estos y no aquellos. Pero que cada sujeto actúe de acuerdo con su naturaleza propia no nos autoriza para afirmar que construye su objeto.

Se ha negado, por otra parte, que el objeto sea una manifestación de la cosa, introduciendo en la Teoría del Conocimiento la palabra fenómeno para designar con ella todo conocimiento superficial, imperfecto y, por tanto, aparente. Esta afirmación, nota J. de Tonquedec nace, de un error. Se reserva el nombre de conocimiento tan solo para el conocimiento absoluto, sin restricción ni límites. Error análogo a aquel que considera el fenómeno —variable y efímero— como el solo objeto de conocimiento y no como una manifestación del ser y un camino hacia éste y al que denomina conocimiento solo a la aprehensión clara y distinta y perfectamente inteligible del ser y no a la del dato no comprendido ni analizado ni racionalizado, como si el único grado del ser fuera el aprehendido por la inteligencia del metafísico y como si no tuviera también la categoría de ser, dentro de la riqueza de su analogía, los accidentes que llevan a la intelección del sujeto que los soporta.

Por el lado del objeto ha surgido una desviación simétrica. La teoría de la cosa en sí. El conocimiento es solo la aprehensión del fenómeno, supuesta referencia a una "cosa en sí" inalcanzable.

"Pretender, por ejemplo, que la cosa no pueda conocerse en sí es un verdadero juego de palabras. Es jugar con la expresión en sí. Si por cosa en sí se entiende la cosa aislada, sin relación con

el conocimiento humano, la cosa en su interioridad tal cual puede ser para ella misma o para Dios, que por haberla creado la abarca completamente, la afirmación es evidente y tautológica; quiere decir únicamente que lo que es por hipótesis fuera de la esfera de nuestro conocimiento, no podría ser aprehendido por éste; lo que no puede constituir dificultad para ningún sistema filosófico. Pero si la afirmación quiere decir que ningún objeto distinto e independiente en su ser del conocimiento, como poseedor de un "en sí", de una realidad propia, no puede ser conocido, no es sino una audaz petición de principio".¹²

La fenomenología de Husserl, que toma como punto de partida la noción escolástica de intencionalidad, que muy pronto desnaturaliza, ha seguido por caminos paralelos.

Una concepción del espíritu que permite despojarlo de todo contenido, para encontrar en él un punto de apoyo firme, como en el caso de la duda de Descartes, lleva Husserl a poner *entre paréntesis* lo extramental, a separar el objeto de la cosa, "a buscar el ser rehusando pensarlo como ser".

La intencionalidad no es concebida por la fenomenología como esa virtualidad que consiste en aprehender el ser extramental para hacerlo participe de la vida del sujeto, sino como una simple transparencia de la conciencia.

Con esta noción —como lo demuestra en forma clara en las "Meditaciones cartesianas"— Husserl quiere librar a la metafísica "ingénua" de "la absurda cosa en sí" apelando a un ser como "idea práctica", como "idea de un trabajo unificativo de determinación teórica" y un mundo como "idea infinita que se relaciona con infinitas experiencias concordantes". Pero lo único que logra es la reconstrucción del universo en el seno del ego trascendental "partiendo de las fuentes de su propio ser".

En esta segunda etapa de la fenomenología, en la reconstrucción, menos interesante que sus primeros análisis, ya no es necesaria el paréntesis para la realidad. Todo ha surgido a partir del ego. Así nace en ella la contradicción. El ser extramental sobre el cual se suspende todo juicio —como en el excepticismo antiguo— por necesidad de método acaba por ser negado. Más lógico que

¹² J. de Tonquedec *La Critique de la connaissance*, pág. 30-31.

Descartes, que apela a la veracidad divina para pasar del mundo del pensamiento al de las cosas, Husserl pretende construir toda su filosofía a base de la reducción fenomenológica.

Además de haber desnaturalizado la noción de intencionalidad, de haber separado el objeto de la cosa, apesar de esa confusión entre el ser real y el de razón, la fenomenología introduce entre el mundo de las esencias inteligibles y el "a priori", los efectos propios de la intencionalidad, los efectos propios de la materialidad. Las esencias no aprehendidas en sujetos temporales, se hallan separadas de la existencia temporal y para reintegrarlas al seno de esta ha surgido la necesidad de fundar el ser sobre el tiempo, tal como lo demuestra la metafísica existencialista de Heidegger.

La verdad del conocimiento.

El objeto del conocimiento, en ejercicio de su objetividad, es una forma que existe dos veces: como aspecto de la cosa centro de esta y en el sujeto cognoscente.

Estas dos formas del objeto se identifican. El objeto no es un remedio de la cosa ni un calco de esta; porque si así fuera no podríamos aprehender los múltiples aspectos de la realidad, ni abarcarla de diversos modos, ni menos comprender dentro de un concepto universal las naturalezas concretas y singulares.

Esta identidad significa que pertenece a la esencia misma del conocimiento la conformidad entre el cognoscente y lo conocido, la conformidad entre el sujeto en cuanto, gracias a la intencionalidad, deviene objeto y el objeto mismo, en una palabra, su verdad.

La falsedad, la no conformidad es un defecto, es una laguna, una privación en el conocimiento así como el mal es una privación del bien. Por eso afirmaban los escolásticos: todo verdadero conocimiento es conocimiento verdadero.

Por su naturaleza misma el conocimiento es verdadero. La facultad de conocer debe "devenir" su objeto y gracias al objeto adquiere su identidad. Si esta facultad no estuviera formada para devenir su objeto, sería una facultad mala en sí, por naturaleza, lo que es contradictorio.

Ives Simon traza un exacto paralelo entre el ser (esencia y existencia) y la veracidad de la función del conocer. Así como la esencia se desenvuelve existencialmente sin exigir ninguna necesidad, así también la facultad de conocer no excluye el error accidental. Y, así como, la esencia revela una dirección necesaria a actuar y a recibir los efectos de la acción, así también la facultad de conocer se halla determinada por una tendencia hacia su objeto.

Esta facultad en cuanto existencia física está formada para la verdad, lo que significa que por su estructura misma se dirige hacia su propio objeto del que adquiere su especificación.

Surge así una nueva cuestión: ¿Como podemos reconocer el objeto específico de cada facultad? Ontológicamente los objetos pertenecen a diversas jerarquías y nuestro conocimiento los aprehende ya sea determinando el conocimiento sensorial o el conocimiento intelectual.

La conformidad que exige el conocimiento entre el objeto intencional y el objeto natural, no se limita al plano de la esencia. Exige una adecuación entre el objeto formal y una existencia extramental la misma que se hace evidente en el plano de la aprehensión sensible, en el de la aprehensión intelectual y sobre todo en el juicio, cuya naturaleza hemos referido brevemente.

Conocimiento y actividad.

En el hombre no se indentifican ser y conocer. El conocer no es una virtualidad que le corresponde esencialmente; implica un ejercicio, es obra de una cosa eficiente; en otros términos: constituye una actividad.

Todas las formas del conocimiento exigen actividad. La pasividad está reñida con su orden, cuya ilimitación y superabundancia, son sus caracteres más saltantes.

La pasividad pura es potencia pura y esta en caso de unión limita e imprime las cualidades del receptor. En el conocimiento, el sujeto devine lo que no era, toma las propiedades del objeto, sin volverse objeto, conservando su identidad. Por eso el conocimiento es activo al mismo tiempo que existente.

¿A qué orden de actividad pertenece el conocimiento? Existen dos tipos de actividad: transitiva e inmanente.

En ambas formas de acción —en la transitiva y en la inmanente— lo que cambia, en cuanto cambia, depende de una realidad distinta de donde proviene la acción. Entre los dos términos de la acción el paciente recibe la perfección, el agente constituye tan solo una modalidad.

En la acción transitiva el cambio producido por el que obra es recibido por otro sujeto. En la acción inmanente se perfecciona el que opera.

El conocimiento es una acción inmanente porque la cognición no reacciona sobre el excitante sino que al contrario, redundando en beneficio del cognoscente.

"Existen potencias, escribe Aristóteles, cuyo término es el ejercicio, como la visión es el término de la vista que no produce ninguna obra aparte de ella; en otras, al contrario, hay producción de alguna cosa, como en el acto de construir del que resulta la casa además de la construcción. Sin embargo, la acción que es el fin en el primer caso es todavía en el segundo más fin que la potencia. La acción de construir está en lo construido y se produce y existe al mismo tiempo que la casa construida. Para todas las potencias que además de su ejercicio comportan producción de alguna cosa, el acto está en la cosa producida como la construcción en lo construido, el tejer en lo tejido y así, en general, el movimiento en lo movido. Al contrario, para los que no comportan producción además de acto, es en ellos mismos que está el acto, como la visión en el que ve, la contemplación en el que contempla, la vida en el alma y también la felicidad que es una especie de vida".¹³

La acción inmanente no implica un término distinto. El sujeto es el principio eficiente de esa sola realidad que emerge de ella misma, de la acción. "El acto de eficiencia por el cual el agente produce su acto inmanente es incorporado al acto inmanente sin constituirlo en su especificidad; la acción que es pensamiento y volición, no producción, envuelve una producción de ella misma fundamentalmente distinta de sí".¹⁴

¹³ Aristóteles. *Metaf. O. 8.* 1050 A. 23, cit. Ives Simon, pág. 70.

¹⁴ Ives Simon, *ob. cit.*, pág. 93.

La acción transitiva y la acción inmanente presentan un elemento común: emanan de una naturaleza que las ejerce a título de acto terminal de una causa eficiente, pero difieren sustancialmente en que en la primera el acto de eficiencia se dirige hacia un término distinto mientras que la segunda encierra una eficiencia que la cualifica, por cuyo motivo la acción inmanente es *cualidad*.

La actividad inmanente que implica el ejercicio de las virtuales del sujeto, gracias a las cuales es éste y no otro, es una cualidad. Esta cualidad, dentro de las variadas formas que reviste, en el caso del conocimiento es una disposición, que no es otra cosa que el orden de las partes dinámicas de la facultad misma con relación a su fin: el objeto del conocimiento, que intencionalmente se realiza en el sujeto, inalterante e inalterado.

Esta acción inmanente, escribe Ives Simon, es el grado más alto y más puro de la vitalidad. La vida del conocimiento es incomparablemente más elevada que la vida vegetativa. El cognoscente no solo tiende a restaurar su propia indigencia metafísica, sino que ingresa a un orden superior de existencia, franquea sus propios límites para reflejar "una imagen maravillosamente semejante a la infinitud divina".

Experiencia y conocimiento.

Existe una profunda diferencia entre el objeto del conocimiento y el de la acción transitiva. Mientras el primero es un puro objeto, principio de especificación, el segundo es el término de una moción por la actividad del sujeto.

El objeto del conocimiento difiere también del objeto del amor. Mientras aquél es término de una contemplación, de una aprehensión pura, éste tiene valor solo en cuanto es revestido con un aspecto de fin, por un anhelo de posesión de la cosa.

Más desinteresada y más noble es, por eso, la actitud contemplativa que la activa. Quien contempla la verdad recibe la forma del objeto claro y transparente. Quien realiza una acción entra en contacto con las cosas para modificarlas.

El cognoscente trasciende sus propios límites para vivir una existencia más amplia y más libre, mientras que la praxis envuelve dentro del ámbito de las cosas.

Libertad y riqueza de vida interior son los últimos frutos del conocimiento. La verdad una vez descubierta no cesa de ejercer su acción sobre la mente y de despertar en ella todas sus posibilidades. El pensamiento, surge, en última instancia, como obra del pensamiento.

Todo esto se realiza en la contemplación, fruto de una actividad inmanente, actividad inmóvil. La vida del espíritu no es cambio únicamente como piensan quienes prefieren a la búsqueda de la verdad la búsqueda sin verdad. Es reposo, acto eficiente de un sujeto perfecto que surge de esa actividad inmanente.

En el conocimiento sensible, el cognoscente está sometido a las contingencias de la cosa. Esta ejerce sobre el sentido una acción física y una acción intencional. La primera es causa ocasional de la segunda. Gracias a esta última sentido y sensible se fusionan y forman un solo ser y se funden también en una sola actividad que trasciende el primer plano de la pasividad del sentido por la acción física del objeto sensible.

En el conocimiento intelectual, surge libre y depurado el pensamiento. En una face precognitiva el espíritu ejerce una actividad transitiva; en el acto mismo de conocer su actividad es inmanente: cuando el pensamiento aprehende dentro de sí lo pensado, su actividad es transitiva pero dentro de la inmanencia del conocimiento; cuando se discurre, cuando se juzga y cuando se pasa de una verdad conocida a otra nueva y, en fin, cuando elaboramos ideas, nuestras operaciones son aún más elevadas, más puras.

En todos estos actos, el pensamiento no es distinto de lo pensado. Lo pensado, como objeto del pensamiento, como actividad inmanente, es solo principio de calificación, de especificación.

De aquí que la evidencia de lo singular sea fruto de la experiencia y que la evidencia de lo racional se base en axiomas.

El objeto de conocimiento determina al cognoscente dentro de la función misma del conocer, de tal suerte que mientras el amor supone un objeto-fin, el conocimiento requiere un objeto-puro.

Mario ALZAMORA VALDEZ