

PATRICIA MOYA CAÑAS, *El conocimiento: nuestro acceso al mundo. Cinco estudios sobre filosofía del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2012, pp. 198.

Pub. in “Acta Philosophica”, 23 (2014), pp. 144-148.

Como señala el título, se exponen en este libro cinco puntos fundamentales sobre la temática del conocimiento. La perspectiva es tomista y en diálogo con autores contemporáneos. Los puntos son: el conocimiento como acto, las notas básicas del conocimiento –forma de vida, inmanencia, inmaterialidad, intencionalidad–, experiencia y conocimiento, la abstracción y los universales, el concepto. No son estudios separados, sino que están articulados de modo secuencial, según una progresiva profundización de las cuestiones. Cada capítulo va acompañado de un anexo con una serie de textos de Tomás de Aquino –algunos también de Aristóteles– traducidos al castellano. No es un manual de gnoseología ni un tratado, sino más bien una presentación de temas centrales del conocimiento, en la que se van alternando comentarios y reflexiones a propósito de otros autores contemporáneos, tomistas o no, como por ejemplo A. Llano, F. Inciarte, M. Boeri, C. Fabro, A. Millán Puelles, J. P. O’Callaghan, A. Vigo, J. Searle, H. Paissac, J. McDowell, A. MacIntyre, R. Rorty y otros. Aprecio este estudio de un modo especial, porque la autora lo preparó durante un periodo de permanencia en la Universidad de la Santa Cruz y tuve ocasión de conversar con ella muchas veces a propósito de las cuestiones afrontadas. No es la primera vez que Patricia Moya afronta en sus publicaciones estos temas.

El enfoque principal de estas páginas es el conocimiento como acto que se identifica intencionalmente con lo conocido según una modalidad representativa cuyo estatuto ontológico se intenta dilucidar. Es un tema difícil sobre el que hay muchas opiniones entre los tomistas, con sutilezas a veces necesarias para dar razón del alcance realista y metafísico del conocimiento intelectual. La visión de Santo Tomás al respecto, en su relativo laconismo, pero siempre con gran profundidad y a la vez flexibilidad, ofrece una base inigualable para seguir profundizando en este problema tan central de la filosofía actual. Moya pretende rescatar el valor del conocimiento conceptual, sin caer en el representacionismo tan criticado por autores modernos, y salvar así el conocimiento de su disolución pragmática en el caso de la visión crítica de Rorty, así como su reducción a evento meramente físico en las versiones que reducen el conocer a procesos neurofisiológicos.

El punto de partida es el conocimiento como acto, en el sentido aristotélico de la *enérgeia*. Es acto perfecto, no proceso que todavía no posee su fin. Implica una alteración en el sujeto

cognoscente, pero perfectiva, sin corrupción física. Es un acto que se identifica con lo conocido en cuanto éste es también llevado al acto inteligible. Es, por tanto, “coactualidad” entre el entender y lo inteligible, entre el sentir y lo sentido, en el que el cognoscente y la realidad comporten la forma conocida, haciendo así crecer al cognoscente no de un modo ni físico ni psíquico, sino intencionalmente. Hasta aquí el capítulo 1.

Parece que así queda pendiente aclarar mejor en qué consiste la intencionalidad cognoscitiva. Ese punto se afronta en el capítulo 2. Ante todo, el conocimiento se debe ver no como un registro informativo, sino como una modalidad alta de vivir y de ser, que en el caso del hombre pertenece, junto al amor, a lo más hondo de la persona y a su vivir personal. Entender es cierto “ser”, haciéndose cargo de las otras formas de ser, en un plano de posesión inmanente y no de producción transitiva de cosas o efectos. Tal entender vital supone la co-actualidad entre la operación cognoscitiva y su objeto, en unidad indisociable.

La posesión de otras formas es posible gracias a la inmaterialidad, aun cuando haya una dependencia no accidental del ser corpóreo y de los actos de la sensibilidad, en los cuales ya se alcanza un primer nivel de inmaterialidad. La inmaterialidad es como la otra cara de la moneda de la actualidad en cuanto emerge y se desvincula de alguna manera de la materialidad, aún sin abandonarla e incluso con un mayor dominio intencional sobre ella.

El carácter intencional, quizá el que, en mi opinión, más interesa a la autora, consiste en la remisión a “lo otro” para conocer su ser mismo, en el caso de la cognición intelectual, pero precisamente gracias a la superación del nivel físico. El *esse intentionale* no es una re-copia interior de las formas exteriores. Ni siquiera es “algo mental”, porque no es “algo” (p. 71). De alguna manera no tiene “realidad”. El punto es difícil. El esfuerzo está en no cosificar la forma entendida en acto, es decir, en no concebirla como si fuera una “pequeña entidad” que simboliza a las cosas de fuera. Hablamos ciertamente de un “ser intencional”, pero no es ni físico ni psíquico (si fuera psíquico, una idea sería como una afección psíquica del sujeto, pero no son así las ideas filosóficas, científicas, etc. de las personas).

En las pp. 71-73 se ahonda en este punto que deja siempre, a mi entender, como cierta insatisfacción, porque no se acaba de perfilar del todo el ser intencional como un acto que está en la mente sin ser, al mismo tiempo, nada más que una remisión que permite abrirse a los contenidos inteligibles de las cosas. De todos modos, Moya admite al final que se trata de una

representación, pero no como un sustituto de la cosa (“vicaria” de la cosa), sino siempre como identidad co-actual, precisando a la vez que no agota la perfección de la cosa conocida.

A la vista de las últimas páginas de este capítulo, sobre cuyos temas se vuelve a lo largo de todo el libro desde nuevos puntos de vista, puede concluirse que la cuestión de cómo es posible conocer otras cosas sin caer en una gnoseología de imágenes especulares, criticada por Rorty, no es fácil. La insistencia está en el punto central del aristotelismo tomista de que el conocimiento es posesión inmaterial e intencional de la forma, lo que exige “elevar” la forma física al plano de la intencionalidad. Estos puntos son enucleados por Santo Tomás en su tesis del conocimiento por *especies intencionales*, lo que en este libro está presente, aunque no es tratado de modo sistemático. Pienso que el tema se enriquecería –no digo que se resolvería del todo– si se estudiara también el auto-conocimiento en Santo Tomás, que ya no es por especies y que no es intencional. Aquí se ha de dar, por tanto, otra versión del conocimiento, que no es ya la de posesión de la forma de otro, puesto que consiste más bien en que ser inmaterialmente conlleva de por sí conocerse y poder conocer otras cosas.

El capítulo 3 afronta la cuestión de la experiencia. Es una noción poco estudiada clásicamente, y sin embargo decisiva, porque permite superar la dicotomía, que tuvo tanto éxito en el pensamiento moderno y que fue preparada por cierta escolástica, entre la teoría de las sensaciones como si fueran un conjunto de datos –teoría empirista de *sense-data*, felizmente superada en la filosofía anglosajona– y la visión del pensamiento como operación de síntesis de los datos empíricos. La experiencia comprende a la vez los conocimientos sensibles e intelectuales, en la unidad de las percepciones inteligentes. Es inmediata, es decir, abocada pre-reflexivamente al mundo existente; es concreta, pues supone una vivencia de las cosas individuales y existentes; e implica la subjetividad, en el sentido de que madura en función de lo que cada uno aprende con la educación y la cultura.

A este respecto, Moya presenta una serie de páginas muy interesantes en las que confrontan las tesis de McDowell y MacIntyre sobre la experiencia. El primero considera acertadamente que la experiencia humana es rica en contenidos pre-conceptuales y que en este sentido no debe asimilarse al conocimiento sensible animal. MacIntyre, por su parte, estima que en los animales superiores se da una experiencia del mundo más rica de lo que suele pensarse, y que por eso es correcto ver en las primeras experiencias humanas una cercanía con la cognición animal. La autora acepta en parte las sugerencias de MacIntyre, pero se declara más a favor de la visión de McDowell. La teoría de la cogitativa y del papel mediador entre la sensibilidad y el

intelecto de los sentidos internos, tal como fue expuesta por C. Fabro, ayuda a la autora a perfilar este tema, que por lo general no fue planteado por los gnoseólogos tomistas tradicionales.

Sigue en el capítulo 3 una sección sobre la inducción en el sentido aristotélico, que tiene mucho que ver con la génesis de la experiencia y que podría relacionarse con la abstracción, estudiada en el capítulo 4. Moya hace ver con eficacia la complejidad de la inducción, que se coordina con procedimientos dialécticos y no debe plantearse en una perspectiva de simple búsqueda de certezas. La *epagogé* es un avanzar hacia el *voús* sin evidencias demostrativas. Considero que estas páginas permiten superar la desconfianza sembrada por Popper en muchos autores ante la fecundidad de la inducción experiencial, verdadera fuente de conocimientos reales y no “inventados”. La experiencia asegura el contacto del saber conceptual con la realidad. Pienso, en este sentido, que habría que reconocer una experiencia metafísica, es decir, un acceso al ser, a los trascendentales y a la causalidad, en el modo de la experiencia y no sólo según la abstracción conceptual en su “tercer nivel”. El conocer metafísico se alza sobre lo sensible, pero recibe en la contemplación misma de las cosas materiales el ser que no pueden captar los sentidos.

El capítulo 4 está dedicado a la abstracción y al conocimiento de los universales, y el 5 a su concreción en el concepto o verbo mental. En la explicación de la abstracción que lleva a captar universalmente un *quid* esencial de las cosas, se vuelve a la problemática central del libro, que es la del estatuto intencional de la “representación” o semejanza intencional. El término “representación” no es usado por Tomás de Aquino en el sentido gnoseológico de los modernos. Se busca cómo respondería el Aquinate a un problema que él no se planteó explícitamente. La respuesta de Moya se sintetiza en esta frase: “aunque la cosa es conocida tal como se manifiesta en la representación, es decir, no según su modo natural de existir, esta representación remite a la cosa tal como ella es” (p. 133). Ella remarca, al mismo tiempo, que la cosa real no es conocida perfectamente por nuestro intelecto abstractivo. La esencia conocida inicialmente admite ser captada de modo más profundo por la filosofía y las ciencias. Las nociones abstractas que usamos ordinariamente no son equivalentes a los conceptos científicos con los que conocemos la realidad más profundamente. Por otra parte, los conceptos adquiridos van sedimentando en nuestro intelecto al conservarse de manera habitual, lo que ayuda a nuevas captaciones inteligentes. Moya reconoce también ciertas aportaciones de P. Geach con relación a los conceptos, de modo que estos no se entiendan de un modo simplista.

La objetivación del entendimiento intencional de las cosas es el verbo mental. En polémica con J. P. O'Callaghan, la autora sostiene que el uso del concepto de *verbum* en el Aquinate es filosófico, aunque en muchos casos sea teológico. Este uso procede de San Agustín, pero en este punto él a su vez depende de los estoicos. Moya comparte la tesis de F. Canals que ve en los verbos mentales una perfección del conocimiento intelectual y no una compensación a causa de la indigencia de intuición. Reconoce que los conceptos, aun siendo unidades significativas, se conocen en relación unos con otros y que en muchos casos se aprenden junto con el aprendizaje lingüístico. Incoativamente apuntan a la existencia, aun antes de la operación judicativa. Algunos responden al conocimiento ordinario de las cosas, “casi fenoménico” (p. 172), mientras que otros nacen de una investigación científica o filosófica. Volviendo a la problemática de la representación, Moya, a diferencia de escritos suyos anteriores, deja de lado el recurso a la teoría del signo formal (Juan de Santo Tomás y otros), al considerarla como una explicación *ad hoc* (p. 166, nota 329).

En las últimas páginas señala que por detrás del conocimiento conceptual existe un trasfondo (*background*) de hábitos cognitivos pre-objetivantes y pre-teóricos –conocimiento habitual– que permite comprender el sentido de los conceptos y su uso racional, y que facilita nuevas comprensiones. Dando un sentido analógico a la noción de concepto, el libro acaba proponiendo tres sentidos de conceptos: uno sería el concepto originario y fundante, más cercano a una intuición; otro el concepto objetivado y complejo, fruto de una elaboración intelectual, que puede expresarse en una definición; otro el concepto habitualmente poseído, parte del acervo intelectual, del que se dispone para poder pasar a las operaciones cognitivas.

Estamos ante un estudio serio y estimulante. Recoge de modo bien argumentado y con equilibrio la problemática filosófica del conocimiento en su núcleo más genuino, siguiendo las pautas de Tomás de Aquino y con matices señalados por diversos estudiosos, no siempre concordantes y por eso abiertos a ulteriores discusiones. Es un libro muy útil para profesores y estudiantes que quieran adentrarse en el tema del conocimiento con una aproximación metafísica y realista.

JUAN JOSÉ SANGUINETI