

**El Problema del Conocimiento
en el itinerario
Agustino-Bonaventuriano**

Carlos Valderrama
Instituto Caro y Cuervo
Colombia

1. Introducción

Presento a este IV Encuentro Internacional de Estudios Clásicos un ligero esbozo que creo poder encuadrar en la temática propuesta. Me salgo de la demarcación temporal del tema para traerlo a la Edad Media, y para detenerme en la visión que de él tuvo Buenaventura de Bagorea, un pensador del siglo XIII, en la línea de Agustín de Hipona. No es un misterio la influencia que en este último tuvo la tradición neoplatónica, y tampoco lo que es el contacto que el primero tuvo con Aristóteles. De manera que de todas formas hago referencia, por lo menos implícita, al pensamiento clásico, trasvasado en moldes explícitamente cristianos.

Desde luego aquí el *homo sentiens* queda un tanto perdido, para conferir toda la importancia al *homo sapiens* y al *homo cogitans*, dentro de una visión del problema del conocimiento que mucho tiene que ver con la teoría de la Iluminación.

No pretendo agotar el tema propuesto. Tómese esta intervención como un esfuerzo por abrir un camino de estudio y de investigación.

Como toda investigación supone un método, tengo que comenzar por indicar cuál es el mío. “Orden, asiduidad, gusto, medida”¹, será mi norma rectora y, por ende, mi camino. El orden supone, desde luego, una valoración previa de las obras, de su contenido y trascendencia, para preferir lo fundamental a lo accesorio, lo trascendental a lo encerrado en límites demasiado estrechos; la asiduidad, que es germinación del orden, impone una norma fija en la lectura, evitando el gravísimo escollo del “vagar exterior”, que “es señal del vagar del alma”²; el gusto supone la posibilidad y la

1 *Collationes in Hexaemeron* XIX, 6.

2 *Ibid.*, 16.

voluntad de saborear, de rumiar la doctrina de los maestros, haciéndola consubstancial al propio pensamiento y desarrollándola en nueva forma; la medida pone sus bases en el conocimiento humilde de sí mismo y evita los peligros de querer elevarse por encima de la propia fuerza o de contentarse con una altura inferior a la merecida³. Coronación feliz y necesaria de estas normas es la correspondencia virtuosa de la vida del que indaga; casi puede decirse que para llegar a la luz mental es indispensable pasar por un proceso de ascesis que nos brinde la posesión de un corazón puro y de un alma sana. El temor de Dios es el secreto vivificador de esta estructuración arquitectónica de la actividad humana y la llave que abre el recinto de los sublimes pensamientos⁴.

Consecuencia natural de esta concepción del estudio es la noción que de la especulación voy a sostener. La especulación, en este plano, “o permanece en sí, o pasa al afecto y al efecto”⁵. En el primer caso es propia del lógico y está caracterizada en su afán de inmanencia y a veces incluso de juego; en el segundo caso, proyectada la especulación al campo de lo trascendental, se identifica con la sabiduría cuando es el afecto su finalidad, o con el arte, cuando tiene su descanso en el efecto extrínseco. Este momento segundo del despliegue de la especulación entra dentro de la consideración de lo virtuoso, evidente cuando se trata del afecto y fácilmente comprobable en el caso del efecto, por el papel desempeñado en el proceso por la prudencia, considerada aquí como un vínculo entre la sabiduría y el arte, y como el *quid* de la elección de medios aptos para la operación. En realidad, lo que sucede es que el efecto queda reducido al afecto, porque en el plano del arte los medios o instrumentos que se escogen se aman, y al pasar a lo afectuoso adquieren un valor de categorías morales. Ahora, de la prudencia se llega a la sabiduría por el camino de la inteligencia, lográndose así una interacción de todos estos aspectos de la actividad y pudiéndose entonces distinguir unas virtudes intelectuales de otras consuetudinarias⁶, entendiendo siempre que estas virtudes están en la parte racional del hombre, pero las primeras, en ella en cuanto especuladora, mientras que las segundas están en ella en cuanto reguladora del hombre exterior.

2. Sobre la Verdad

Toda investigación que tenga por objeto el problema del conocimiento, gira por fuerza alrededor de esta noción primaria y fundamental, realidad en el orden metafísico, que es la verdad. Por esto, el comienzo de

3 *Ibid.*, 19.

4 *Ibid.*, 20.

5 *Ibid.*, v, 12.

6 *Ibid.*, 13.

estas consideraciones tiene que ponerse en una definición exacta de la verdad, colocándola incluso, antes que en el plano crítico, en el estrictamente metafísico, de acuerdo con esa primaria relación que todos los problemas en filosofía tienen con lo óntico. El concepto, pues, de la verdad será el aristotélico, que hace de ella “la adecuación del entendimiento y de la cosa entendida”, glosado por San Buenaventura en el sentido de que se trata del entendimiento “que es causa de la cosa”⁷, es decir, del entendimiento divino, y no del entendimiento del hombre, incapaz de causar el ser en su amplitud metafísica. Por esta condición inmutable de la verdad, en su relación esencial con lo divino, es que ella desempeña esa función excelsa de luz del alma. Aquí es interesante observar qué tan profunda y radical es la irradiación de la verdad sobre el alma, que ni puede expresarse ni pensarse la posibilidad de su no existencia, porque esto implicaría, por una paradoja de lo ontológico, que si no existe, existe⁸. Ampliada esta noción de verdad, de su concepto estricto metafísico al complejo de todas sus consecuencias, tenemos que es posible distinguir tres clases de verdades: la de las cosas, la de los signos o voces, y la de las costumbres. La primera implica la indivisión de la esencia y de la existencia, entendiendo por tal, no la que caracteriza en su fuente al ser divino, sino aquella integración de elementos que conspiran a hacer de un ser determinado aquello que es y no otra cosa; la verdad de las palabras consiste en la adecuación que debe existir entre el signo lingüístico y el entendimiento; en cuanto a la verdad de las costumbres, que para nosotros es verdad moral, consiste en la rectitud del vivir y del comportamiento exterior⁹.

Como el problema que específicamente nos interesa es el del conocimiento, debo aplicar estas consideraciones a la naturaleza de la verdad de los principios demostrativos. En este sentido se busca la manera de fundamentar o identificar al concepto con lo inmutable, y así tenemos que esta verdad puede considerarse como simple o supositivamente inmutable. Si, al afirmar la verdad del principio demostrativo, estamos pensando en la verdad que reside sobre la mente y se identifica con lo divino, entonces podemos decir que esta verdad es simplemente inmutable; pero si, por el

7 La definición que San Buenaventura atribuye a Aristóteles, más que del Estagirita puede ser de algún comentador medieval, ¿acaso Averroes? Un texto equivalente sería el siguiente: *Propter quo principia semper existentium necesse est verissima esse. Nec enim aliquando vera, nec illis ut sint aliquid causa est, sed illa ceteris. Quare ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem. Metaphysicorum I, I minor.* (Cfr. *Aristoteles latine interpretibus*

variis, edidit Academia Regia Borussica, Berolini, Apud Georgium Reimerum, 1831, pág. 487). La glosa bonaventuriana: “... *illius intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, qui non est causa rei*”. *Collationes in Hexaemeron* III, 8.

8 *Ibid.*, IV, 1.

9 *Ibid.*, 2. El texto de San Agustín: *Neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt. De civitate Dei* XI, 25.

contrario, al hablar de esta verdad, nos estamos refiriendo a lo creado, entonces ya no podemos afirmar que en este plano la verdad puede ser simplemente inmutable, sino que tenemos que considerarla como una verdad supositivamente inmutable; porque la inmutabilidad no puede tener su fuente en las cosas que empiezan en el no-ser y vuelven al no-ser¹⁰. El problema de la verdad del principio demostrativo es especialmente complejo y delicado, porque se trata de un principio creado, simplemente cierto para el alma por sí mismo, pero proyectado sin embargo al orden de lo que existe no sólo en la materia y en la propia alma, sino además, en el mundo de realidades y posibilidades infinitas que es la ciencia divina. El hecho de que la verdad de la palabra sea signo de la verdad del propio espíritu, en primer lugar, no destruye la trascendencia fundamental de este otro hecho: esa alma, ese espíritu, se relaciona por su parte superior con las realidades de orden sobrenatural, y por su parte inferior, con los seres creados y materiales. De esta suerte el alma se encuentra en una función intermedia y recibe de las cosas creadas una certeza relativa, mientras que de su contacto con lo superior recibe una certeza absoluta. En otras palabras, cuando se trata de conocer, se busca el apoyo de una verdad objetivamente inmutable. Ahora bien: esta verdad no radica en los seres creados, mudables y limitados, sino en la plenitud de la verdad creadora, en Dios, esencial y perfectamente inmutable¹¹.

Ahora, si inquirimos, antes de seguir adelante, por las cosas que impiden al hombre la percepción, de suyo siempre querida, de la verdad, tenemos que dejar por un momento el camino de las cosas elevadas, para reparar en el aspecto práctico de la vida espiritual: la presunción de los sentidos, la desavenencia en las sentencias y la desesperación de encontrar lo verdadero, son los obstáculos más fuertes a toda búsqueda leal de la verdad¹². Es significativo que estos problemas no pueden resolverse exclusivamente en el campo de las teorías puras; en realidad sólo por la ascesis, la disciplina, el esfuerzo de mejoramiento interior, se consigue abrir el camino a las inquietudes de orden soberano.

3. El Problema del Conocimiento

Hechas estas observaciones, pasemos ahora a analizar el problema del conocimiento que causa las cosas y del que es causado por las cosas. El conocimiento causado por las cosas es un conocimiento imperfecto, porque “lleva siempre consigo alguna composición y adición sobre el en-

10 *De scientia Cristi*, q. IV, *solutio obiectorum* 23-26.

11 *Christus, unus omnium magister*, 7.

12 *Christus, unus omnium magister*, 28.

tendimiento que conoce”¹³; es un conocimiento que se funda en la analogía o comparación de semejanzas recibidas de fuera. El conocimiento que causa las cosas, por el contrario, es un conocimiento esencialmente perfecto, y requiere como punto de comparación tan sólo la semejanza ejemplar, que no se encuentra fuera del sujeto cognoscente, sino precisamente en él: es el conocimiento propio y característico de Dios. Como se ve, ya es evidente desde el principio esa visión paralela y unificante de los problemas humanos y de los divinos, de las realidades cosmológicas y de las sobrenaturales, que es característica de toda especulación de tipo ejemplarista. El desarrollo de este capítulo será, por tanto, un continuado querer acercarse a Dios para comprender en su plenitud fontal la razón definitiva de los problemas que salgan al paso.

Otra distinción que es necesario hacer a propósito del conocimiento se refiere a la doble manera de pensar una cosa: porque no es lo mismo pensar llanamente la cosa, y pensarla consintiendo además en su mensaje ontológico. Es así como en el campo del puro pensamiento cabe tanto la verdad como la falsedad, la evidencia positiva y la evidencia negativa. En cambio, cuando se trata del consentimiento, el campo se restringe, y sólo podemos admitir lo que sin lugar a dudas tiene un fundamento de verdad metafísica¹⁴. Igualmente importante es la distinción entre conocimiento comprensivo y conocimiento aprehensivo. Una cosa es conocer el “todo”, y otra es conocerlo “totalmente”. En el primer caso se trata de un conocimiento aprehensivo, el que la criatura tiene del Creador, que no supone el conocimiento distinto de las partes; en el segundo caso, el conocimiento es de orden comprensivo, es decir, que el sujeto y el objeto del acto de conocer están en una relación de igualdad o de superioridad por parte del sujeto¹⁵. Cuando en la relación del conocimiento el objeto sobrepasa al sujeto, puede darse el caso de un tipo nuevo de conocimiento, el dicho exclusivo, que consiste en una atracción ejercida por el objeto que excede sobre el sujeto excedido; es decir, en una elevación de éste a un plano superior, de índole mística. El fundamento de esta sobreelevación está en la facultad propia del entendimiento humano, que lo lleva a contemplar las realidades inteligibles y a buscar la unión precisamente con aquellas cosas que lo exceden por naturaleza¹⁶. Se comprende que aquí se trata, ante todo, de una relación del hombre con Dios en el mundo de la inteligencia. Como corolario de estas distinciones tenemos una triple gradación del conocimiento, según se trate de sentimiento piadoso, de recta razón o de claridad en la contemplación¹⁷. Estas clases diversas de conocimiento tienen su

13 *De scientia Christi*, q. II, *conclusio*.

14 *De mysterio Trinitatis*, q. I, a. I., *solutio obiectorum* 4.

15 *De scientia Christi*, q. VI *solutio*

obiectorum 10.

16 *Ibid*, q. VII, *conclusio*.

17 *Christus, unus omnium magister*, I.

principio y causa en Cristo Señor, camino, verdad y vida, con relación a cada una de ellas.

Es posible apreciar en el espíritu humano una parte o porción superior y otra inferior, que se conjugan admirablemente en la producción de juicios deliberativos prácticos, y de juicios propios de la razón especulativa. La imagen de Dios reside de modo eminente en esa porción superior, propiamente especulativa, y por ella se efectúa la adhesión a las reglas eternas y la definición de cuanto con certeza se juzga. De donde podemos concluir que al hombre, en cuanto imagen de lo divino, le corresponde el privilegio de la certeza en sus conocimientos¹⁸. La afirmación de que “todo lo que es conocido con certeza es conocido en la luz de las razones eternas”, requiere una juiciosa consideración, que nos va a llevar en cierta forma a tocar desde este momento un tema tan fundamental como es el de la iluminación en el conocimiento. En efecto, esta afirmación es susceptible de exageradas o menguadas interpretaciones. Por el lado de los extremistas se nos puede salir con esta afirmación: “al conocimiento cierto concurre la evidencia de la luz eterna como única y total razón de conocer”. Es decir, que todo conocimiento posible de las cosas se hace en el Verbo y sólo en el Verbo. El peligro de tal aseveración es evidente, porque significa que no hay diferencia entre el conocimiento del viador y el del bienaventurado, entre el conocimiento en el Verbo y el conocimiento en la realidad, y otras cosas por el estilo. Se trata, por lo demás, del error cometido por los primeros Académicos, quienes aseguraban el conocimiento exclusivo en el mundo arquetípico, y llevaron como consecuencia al escepticismo de la Nueva Academia, refutado en su día por San Agustín¹⁹.

Otra interpretación que puede darse a esto del conocimiento cierto en las razones eternas, es la de aquellos que aseguran “que la razón eterna interviene necesariamente en el conocimiento cierto, mas sólo con su influencia, de suerte que el cognoscente, al conocer no alcanza la razón eterna misma, sino solamente su influencia”. Esta interpretación, como es evidente, disminuye el papel directo de la iluminación en orden al conocimiento, y reduce el proceso a una influencia de las razones eternas por medio de un hábito impreso en la mente y no por sí mismas. A este propósito es valiosa la objeción hecha por San Buenaventura y que se funda en la distinción entre una influencia general de la luz eterna y una influencia especial. En orden al conocimiento, no puede tratarse de una influencia de orden general, porque entonces en la misma forma se diría que Dios es dador de toda sabiduría y que es fecundador de la tierra, lo que resulta absurdo en un plano de igualdad; si, por el contrario, se trata de una influencia especial —es decir, por la gracia—, entonces se llegaría a la afirma-

18 *De scientia Christi*, q. IV, conclusio.

19 *Contra Academicos*, liber II, c.V ss.: Liber II, c. XVII ss.

ción, ésta sí insostenible, de que todo conocimiento es infuso y de que no hay conocimiento adquirido posible. Necesario es, pues, buscar una nueva interpretación de la afirmación original, y ésta será la que respete la dicha proyección doble del espíritu humano: “para el conocimiento cierto necesariamente se requiere la razón eterna como regulante y motiva, mas no sola y en su claridad total, sino juntamente con la razón creada y cointuida parcialmente por nosotros según las condiciones del estado de vía”. La solución está fundada en el espíritu de la tradición agustiniana²⁰.

4. Sobre la intuición de las razones eternas

Queda entonces claro que el espíritu racional, en el conocimiento cierto, o mejor para tal conocimiento, llega, en cuanto imagen de Dios, a la intuición o aprehensión de las razones eternas. Ahora es oportuno concretar la forma en que este proceso de sublimación se realiza. Partamos, pues, de la realidad del hombre, viador y disminuido en cierta forma por el pecado original, y admitamos que el conocimiento mayor de estas razones eternas está en proporción directa del estado de aproximación deforme; admitamos igualmente que siempre, desde el momento en que el hombre es imagen de Dios, se encuentra en alguna forma orientado a estas razones eternas. Entonces no es difícil establecer esta distinción entre las formas según las cuales el hombre llega a la fuente de la verdad. En el estado de inocencia, imagen era el hombre de Dios, sin la deformación de la culpa, y por esto alcanzaba parcialmente y sin enigmas las razones eternas; en el estado de naturaleza caída, el nuestro, el hombre está deformado y no puede por esto alcanzar las razones eternas sino parcial y enigmáticamente; en el estado glorioso, superado el momento de original deformidad y alcanzado el grado sublime de la prometida deiformidad, el hombre ya podrá llegar a estas razones de manera plena y clara. Pero no dejemos todavía este terreno; penetremos aún más en la realidad del hombre concreto, viador y originalmente manchado; observemos que él no es íntegramente imagen de Dios, no puede serlo, y que por esto, en orden al conocimiento, no depende exclusivamente de las razones eternas, sino que además tiene sus razones propias, abstraídas de los fantasmas en categoría de semejanzas, y que de ellas también necesita, en términos normales, para ejercer su función característica de conocimiento²¹.

20 *De Trinitate* XIV. xv,21.

21 *De scientia Christi*, q IV, conclusio.

La influencia y la presencia de la luz eterna resultan, volviendo a lo anterior, necesarias para el conocimiento de certeza. Se comprende que aquí nos estamos refiriendo al conocimiento sapiencial y no al científico en sentido estricto. La inteligencia creada está proyectada a la sabiduría fontal, pero no podrá alcanzarla, debido a sus naturales limitaciones, si antes no es elevada al plano de lo deiforme por medio de ese *habitus* venido de lo alto, que la eleva sobre sí y que se ha convenido en llamar “influencia”; pero, por su parte, la influencia, como se indicó antes, supone la presencia efectiva y real de la luz eterna, que es su principio motor, su razón directriz y su fin quietante²². *Contuitio* se llama este momento supremo del afán intelectual, momento que, por elevado en su resonancia, deja paradójicamente de ser intelectual y entra de lleno al campo de lo amoroso y afectivo. Para aclarar conceptos digamos que la luz eterna, considerada en sí misma aunque con relación al sujeto cognoscente, es presencia; esta luz, realizada como *habitus* en el sujeto indicado, pasa a ser influencia, momento dinámico de elevación. Por esto cuando hablamos de sabiduría debe entenderse que estamos refiriéndonos a la plenitud fontal e increada que es la ciencia divina; pero por extensión, también podemos entender por sabiduría el conocimiento humano elevado y perfeccionado, gracias a la influencia. Ambos conceptos, de acuerdo con San Agustín²³, concurren a la formación de la noción sapiencial, síntesis de la verdad eterna y del conocimiento creado en nosotros.

Insisto todavía en la raíz de la firmeza en el conocimiento: para que lo haya es indispensable partir de la inmutabilidad de la cosa estudiada y de la infalibilidad del sujeto cognoscente. Si estas condiciones no se dieran, nos estaríamos moviendo siempre por los mundos de la suposición, la duda y el escepticismo. Admitido esto, vengamos a observar que toda criatura, precisamente por ser tal, es mutable; luego partiendo de la criatura, como objeto, tendremos que admitir que el conocimiento está condenado a ser una ingeniosa quimera. Pero, dentro de la concepción metafísica del ejemplarismo, los seres tienen una triple existencia: en su propia especie, en la mente humana y en la razón eterna; es lógico admitir entonces que, si dentro de los dos primeros modos de existir, los seres son mudables, no lo son en cuanto se relaciona o existe en el Arte divino.

Consciente de que apenas he hecho un esfuerzo por presentar un tema riquísimo en sus desarrollos, dejo estas ideas con la seguridad de que apenas son un esbozo de algo que requeriría mucho tiempo para ser expuesto a satisfacción.

22 *De scientia Christi*, q. V, conclusio.

23 *De Trinitate IX*, vii, 12.