
SOBRE EL AUTOCONOCIMIENTO Y LA RAÍZ DE LA CERTEZA EN AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO

*Alejandro Serani Merlo**

El conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo es fuente de múltiples aporías. La sola pregunta: “¿quién soy yo?”, es en verdad: “¿qué conozco que soy yo?”. Ella supone haber ya dado respuesta a diversas preguntas anteriores acerca del hecho y naturaleza del conocimiento. Platón y Aristóteles enunciaron el problema y dejaron incoadas algunas líneas de progreso. Agustín de Hipona profundiza en el *De Trinitate* y Tomás de Aquino, acoge el aporte agustiniano en el *De Veritate*, avanzando aún más en su clarificación. Descartes y Kant, en el origen de la modernidad, parecen ignorar la multiseccular reflexión que les precede acerca de este punto, la que no deja de ser crucial para la fundamentación de sus sistemas. Se juega en esta discusión, ni más ni menos, que el problema del origen de toda certeza.

Palabras clave: autoconocimiento, preconocimientos, certeza.

ON SELF-KNOWLEDGE AND THE ORIGINS OF CERTAINTY IN AUGUSTIN AND AQUINAS

Self-knowledge gives rise to quite crucial and perplexing questions. The question: “Who we are?”, which is in fact, a question about the knowledge that we have about our being, supposes that the question about the existence and the nature of knowledge has been already answered. Plato and Aristotle saw the problem and they suggested some solutions. Agustin of Hippo discussed this question thoroughly in his treatise *On the Trinity* and Thomas Aquinas discusses its implications in his book on disputed questions *On Truth*. Descartes and Kant, in the onset of modernity, seem to ignore the importance of these discussions which, however, appear crucial for the foundation of their philosophical systems. The problem in dispute in these inquiries is no less than the question of the origin of any certainty.

Keywords: self-knowledge, mind, subjectivity, a-priori cognitions, certainty

* Centro de Bioética, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Católica de Chile Correo electrónico: aserani@uc.cl



Menón: *¿De qué modo vas a indagar algo, Sócrates, si no sabes en absoluto lo que es? De entre todo lo que ignoras, ¿qué es aquello que te propones indagar? Y si, en el mejor de los casos, dieras con eso, ¿cómo vas a saber que eso es lo que no sabías?*

Sócrates: *Entiendo lo que quieres decir Menón. ¿Te das cuenta de lo erístico que es el argumento que estás introduciendo? Pues de él se sigue que una persona no puede indagar ni lo que sabe ni lo que no sabe. No podría, en efecto, indagar lo que sabe, porque ya lo sabe y no necesita indagarlo; ni tampoco lo que no sabe, porque no sabe lo que va a indagar. Platón¹*

Es, pues, necesario que sepa qué es el saber, no sólo el que dice: “Lo sé”, y dice verdad, sino incluso el que dice: “Lo ignoro”, y lo afirma con aplomo y verdad, y sabe que dice verdad, y sabe qué es saber, porque distingue al ignorante del sabio cuando, al examinarse a sí mismo, dice con sinceridad: “No lo sé”; cuando sabe que dice verdad, ¿cómo lo sabe, si ignora lo que es el saber? Agustín de Hipona²

1. Introducción

El año 1978 Humberto Giannini y Oscar Velásquez publican una nueva traducción castellana de la Cuestión Primera del *De Veritate* de Tomás de Aquino, libro que dedican al historiador chileno Mario Góngora³. El *De Veritate* es en realidad una colección de 253 reportes acerca de sendos ejercicios intelectuales característicos de la universidad medieval llamados: Cuestiones Disputadas. En su versión escrita cada uno de estos reportes se denomina artículo, y cada artículo está a su vez compuesto por: 1) Título o proposición en disputa; 2) Objeciones (*objectiones*); Posiciones en contrario a las objeciones (*sed contra*); Solución magistral (*responsio*); Respuesta a las objeciones (*responsio ad objecta*); Respuesta a los argumentos en contrario (*responsio ad ea quae contra obiciuntur*)⁴.

Las 253 disputaciones que componen la colección del *De Veritate* se encuentran agrupadas en 29 cuestiones o temas, cada una con un número desigual de artículos. La cuestión X, de

1 PLATÓN, *Menón*, Traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004, 80 d-e.

2 AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, Libro X, Cap. 1, párrafo 3. In: *Obras Completas de San Agustín*, Tomo V, Versión castellana de Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.

3 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, Traducción, prólogo y notas de GIANNINI H., VELÁSQUEZ O., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1978.

4 *Ibidem* pp.14-27.

la que nos ocuparemos, tiene 13 artículos, de los que solo estudiaremos el artículo 8. Este artículo a su vez contiene 16 objeciones, 11 opiniones en contrario, la solución del maestro, 16 respuestas a las objeciones y 11 respuestas a los argumentos en contrario. Nuestra cuestión lleva por título general: “*De mente*”, y el artículo que nos interesa se titula: “Si acaso la mente se conoce a sí misma por esencia o mediante una especie” (*Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat aut per aliquam speciem*)⁵.

El problema que aborda este estudio se refiere al autoconocimiento que el ser humano tiene de sí mismo. Este tema recorre toda la historia de la filosofía, desde que Platón lo planteara explícitamente por primera vez en el Diálogo el Menón. Tomás de Aquino discute este tema en otras tres partes de su obra, pero en ninguna de ellas con la amplitud y profundidad con que lo examina en este artículo. En un trabajo previo hemos examinado con más amplitud este problema en la escuela tomista, desde Platón a nuestros días⁶. En este artículo examinamos sucintamente las relaciones de concordancia y los planos de desarrollo entre Agustín de Hipona y Tomás de Aquino acerca de este punto.

2. El autoconocimiento en el *De Trinitate* de Agustín

La búsqueda de Agustín versa sobre el espíritu humano (*mens*) y el conocimiento que tenemos de ella. La *mens* en Agustín es una noción amplia. Puede significar ya sea el espíritu, ya sea el alma, ya sea la mente, ya sea la subjetividad personal en su conjunto, sin que puedan establecerse distinciones claras y netas entre subjetividad psicológica y subjetividad ontológica, o entre el alma y sus potencias⁷. En los autores clásicos el autoconocimiento del espíritu y la aprehensión del ser mismo del espíritu, son dos cosas que se dan íntimamente ligadas.

Agustín distingue dos maneras de conocer la existencia y la naturaleza de nuestro espíritu:

...todo hombre, atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su alma al hablar y de otra manera muy diferente define lo que es el alma, sirviéndose de un conocimiento general o específico. Y así, cuando uno me habla de su propia alma y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, lo creo; más cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca del alma humana, reconozco o apruebo. Luego es manifiesto

5 Para el texto latino de Tomás de Aquino hemos consultado la publicación francesa de esta cuestión, que recoge el texto de la edición Leonina: *Questions Disputées sur la Vérité*, Question X, L'esprit (*De mente*), Introduction, traduction, notes et postface, Kim Sang ONG-VAN-CUNG, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998. También hemos consultado la versión italiana integral en tres volúmenes: *Le Questioni Disputate, La Verità*, A cura di Roberto Coggi O. P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992. La versión castellana es nuestra.

6 SERANI A., *Precognita Cognitiones*, étude sur les points de départ de la connaissance humaine, *Revue Thomiste*, CIII (4), 577-607, 2003.

7 Utilizaremos con cierta equivalencia las expresiones: mente, alma, espíritu, subjetividad, 'yo', con el fin de obviar dificultades de lenguaje entre los usos clásicos y modernos de estas expresiones.

*que una cosa es ver en sí lo que otro no ve y ha de creerlo sobre la palabra del que habla, y otra contemplar en la misma verdad, lo que también puede ver un tercero: la una puede cambiar en el tiempo, la otra es inmutable y eterna.*⁸

Una cosa es saber que alguien experimenta, por ejemplo, confianza o decepción con respecto a algo, y eso yo no lo sé sino por el testimonio de las palabras, y en definitiva no lo sé, lo creo. Otra cosa es saber en qué consiste en términos universales y específicos lo que es la confianza y lo que es la decepción. A lo primero podríamos llamar evidencia subjetiva, y a lo segundo evidencia objetiva.

Tomás de Aquino en sus “*Cuestiones disputadas acerca de la Verdad*” (*De Veritate*) comenta este mismo texto de Agustín del modo siguiente:

*Hay que saber que a propósito del alma, el conocimiento que podemos tener de ella es doble, como lo dice Agustín en el libro IX de La Trinidad: 1º aquél por el cual el alma de cada uno se conoce tanto más cuanto que ella se conoce por lo que le pertenece en propio; y, 2º aquél por el que el alma es conocida por relación a lo que le es común a todas las almas. Este conocimiento que se encuentra comúnmente a propósito de toda alma es aquél por el cual la naturaleza del alma es conocida; pero el conocimiento que uno adquiere del alma según que le pertenece en propio es el conocimiento del alma en tanto que ella posee el ser en tal individuo; por consiguiente por este conocimiento uno sabe si el alma es, como cuando alguien percibe que tiene un alma, pero es por otro conocimiento que uno sabe lo que es el alma y que uno conoce sus accidentes propios.*⁹

La lectura que hace Tomás de Aquino de San Agustín no es literal pero respeta plenamente el sentido. En síntesis, según nuestros autores, “todo hombre que está atento a lo que experimenta en su interior” puede darse cuenta de estos dos modos o maneras que tiene el espíritu humano de conocerse a sí mismo. Una que nos inclinamos a llamar intuitiva, directa o experimental; y otra reflexiva, indirecta o conceptual.

De la primera manera conocemos nuestra alma, espíritu o mente en tanto que ella ejerce su existencia en nuestra propia individualidad. Se trata de un conocimiento no conceptual y por lo tanto inexpresable en palabras. Por consiguiente, uno no puede afirmar la existencia de un estado mental en otro, más que a través de su propio testimonio.

La otra manera de conocerse a sí mismo supone que uno accede a la intelección de lo que es el alma humana en su naturaleza universal y específica, que se realiza en todo hombre, y la conoce por medio de conceptos que se expresan en el lenguaje.

⁸ *Ibidem* IX, 6,9.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8, resp.

Agustín agrega que el primer tipo de conocimiento es cambiante y sometido al tiempo, el segundo, inmutable y eterno¹⁰. No se aprecia por lo tanto, en este autor, la afirmación de ninguna precedencia de naturaleza del conocimiento experimental por sobre el conceptual. No obstante lo anterior, y desde el punto de vista de lo que podría llamarse la certeza subjetiva, sí habría una superioridad del conocimiento experimental por el hecho de que uno puede equivocarse acerca del conocimiento conceptual del alma, mientras que ello es imposible en lo que respecta al conocimiento experimental. “Toda alma se conoce a ella misma con certeza” dice Agustín¹¹. Pueden haber opiniones divergentes acerca de la naturaleza exacta del espíritu humano –y ciertamente que las hay–, pero inclusive en ese caso hay algo en lo cual no se puede estar en desacuerdo. Es decir, cuando se comparan las distintas aprehensiones que cada uno tiene de su propio “yo”, la experiencia de la propia existencia es la misma para todos, aún cuando para cada uno es única:

No todas las almas creyeron ser aire, pues unas se tenían por fuego, otras por cerebro, otras por otros cuerpos y algunas por otra cosa, pero todas conocieron que existían, vivían y entendían; más el entender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y el vivir, a sí mismas¹².

En la terminología empleada por Agustín estos dos modos de conocimiento están claramente distinguidos. El conocimiento intuitivo, experimental o autoconocimiento del espíritu en tanto que existe en tal individuo es designado por la expresión “conocerse (*se nosse*)”; el conocimiento inmutable pero falible de la naturaleza específica del espíritu en tanto que existe en todo hombre, por la expresión “pensarse (*se cogitare*)”:

*Así siendo una cosa no conocerse (*non se nosse*) y otra no pensarse (*non se cogitare*) (de un sabio versado en muchas disciplinas no decimos que ignore la gramática si, por tener el pensamiento ocupado en la medicina, no piensa en ella), siendo, repito, una cosa ignorarse y otra no pensarse¹³.*

En el plano del pensarse (*cogitare*) se podrán tener dudas acerca de la manera exacta de conceptualizar la vida mental, pero en el plano del conocerse (*nosse*), Agustín ya sabe, mucho antes de Descartes, que hay cosas sobre las cuales no se puede dudar:

¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce u juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir

10 AGUSTÍN de Hipona, *De Trinitate*, IX, 6, 9. “Quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere”.

11 *Ibidem*, X, 10, 14

12 *Ibidem*, X, 10, 13.

13 *Ibidem*, X, 5, 7.

temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas (que sabe) jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda¹⁴.

Como observa Canals Vidal en su estudio sobre San Agustín, la imposibilidad de dudar no es, en él, el fundamento de la verdad. Ella es más bien un signo de la verdad fundamental del conocimiento de sí mismo, como un preconocimiento acerca de la existencia y de la naturaleza del conocimiento¹⁵. Es porque hay verdades que son, de algún modo, anteriores a mí, que me encuentro en la imposibilidad de dudar. Si dudo es porque estoy cierto de mi ignorancia, lo que ya es un conocimiento. Una cierta posesión de la verdad es entonces la condición de posibilidad de la experiencia de la certeza o de la duda. Ni la certeza ni la duda son entonces el criterio de lo verdadero o de lo falso. Es la evidencia la que lo es, y como hemos visto, ella puede ser de dos maneras.

La mirada atenta de Agustín sobre la experiencia que todo hombre hace en su interior lo conduce a la evidencia de que existen preconocimientos que operan desde el principio de la investigación sobre la existencia y la naturaleza de la vida mental¹⁶. Es, ni más ni menos, la aporía del Menón la que reaparece en Agustín.

Ella sabe lo que es conocer...Pero ¿donde conoció su saber si ella no se conoce? Sabe sí, que conoce otras cosas y ella se ignora, y de ahí que conoce qué es conocer. Pero ¿cómo sabe que sabe algo, si se ignora a sí misma? Es en ella que conoce lo que es conocer. ¿Cómo se conocería ella cognoscente sin conocerse ella misma? No conoce una mente que conoce, sino a sí misma. Luego se conoce. Además, cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo. Porque, si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para conocerse, sabe que se busca y se ignora¹⁷.

3. Tomás de Aquino y el autoconocimiento de la mente

A nueve siglos de distancia y en posesión de un instrumental conceptual más refinado, Tomás de Aquino avanza en la comprensión de estas realidades, sin perder nada de las sutilezas fenomenológicas ni de las intuiciones metafísicas de Agustín. Como fiel aristotélico

14 *Ibidem*, X, 10, 14.

15 Cf. CANALS Vidal F., *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 50-56.

16 Cf. CANALS Vidal F., *Praecognita*. In: *Sobre la esencia del conocimiento*, Biblioteca Universitaria de Filosofía-Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, pp. 41-82. Nos hemos inspirado en esta obra del profesor Canals a lo largo de todo este artículo. El pensamiento de Francisco Canals Vidal se ha dado a conocer en Chile, en profundidad, gracias a la incansable y fecunda labor docente de su discípulo, el profesor Antonio Amado Fernández.

17 AGUSTÍN de Hipona, *De Trinitate*, X, 3, 5.

Tomás apoya su gnoseología en el principio: “Nuestro intelecto no puede inteligir nada en acto antes de haber abstraído a partir de los fantasmas (imaginación)”¹⁸. Sin embargo, parece existir una excepción a este principio: el conocimiento experimental que la mente alcanza de sí misma en todo acto de conocimiento. Pero, si el conocimiento de la naturaleza de las cosas se lleva a cabo por mediación de una species (objeto), qué es lo que hace el rol de objeto en el conocimiento que la mente tiene de sí misma en un individuo singular? ¿No será acaso la esencia misma del sujeto cognoscente? ¿Se trata acaso del conocimiento del sujeto cognoscente (alma) por su esencia? Y si entonces la mente humana se conoce a sí misma por su esencia, que necesidad habría de pasar por el conocimiento sensible? ¿Se puede mantener el principio de que la inteligencia humana aspira a conocer la esencia de las cosas abstrayéndola desde la imaginación?

Para avanzar en este punto Tomás va a poner en juego una comparación con lo que ocurre entre el conocimiento habitual y el conocimiento actual.

Conocer algo se entiende en dos sentidos: en hábito y en acto. En cuanto al conocimiento actual, por el cual alguien considera actualmente que tiene un alma (una mente) yo digo que el alma se conoce por sus actos. En efecto, alguien percibe que tiene un alma, y que posee la vida y el ser, por el hecho de que percibe que siente, que piensa (intelige) y que ejerce todos los otros tipos de operaciones vitales; y así el Filósofo (Aristóteles) dice en el libro 9 de la Ética a Nicómaco “Ahora bien, nosotros sentimos que sentimos, pensamos que pensamos y porque sentimos y pensamos somos”. Nadie en efecto percibe que piensa si no piensa algo, porque primero uno piensa algo y después piensa que piensa; y por esta razón la mente llega a percibirse actualmente porque ella piensa o siente. Pero en cuanto al conocimiento habitual, yo afirmo que el alma (el sujeto cognoscente) se ve por su esencia; en efecto, es por lo mismo que su esencia le está presente a sí misma que ella es capaz de pasar al acto de conocimiento de sí misma; como alguien que tiene el hábito de una cierta ciencia es capaz de percibir que tiene esa ciencia. Pero para que el alma perciba que ella existe y que ella tome consciencia de lo que en ella ocurre no se precisa un hábito; para ello es suficiente que esté presente al espíritu (mente) la esencia del alma (el sujeto cognoscente mismo). Del alma (mente) emanan los actos por los cuales ella misma se percibe actualmente¹⁹.

Además del pensarse (*se cogitare*) y del conocerse (*se nosse*) de Agustín, es necesario reconocer además un conocimiento experimental actual, vivenciado o 'explícito' de la propia vida mental y un conocimiento también experimental de la propia vida mental pero implícito o 'habitual', en el entendido que la expresión habitual se utiliza aquí por comparación y no

18 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. X, a 8, ad.1

19 *Ibidem*, X, 8, resp.

en sentido propio. Este conocimiento experimental no se vivencia o actualiza más que en el momento en que el sujeto conoce algo distinto de sí mismo (o algo de sí mismo objetivado como otro). En el lenguaje nos vemos llevados a decir que el conocimiento de la propia subjetividad 'sigue' al conocimiento de algo otro que la propia subjetividad, pero en realidad los dos 'momentos' no son sino aspectos de una misma experiencia. De otro modo se podría entrar en duda de si soy yo el que pienso o de si es alguien otro que piensa en mí. Por lo tanto, es claro que es uno y el mismo sujeto el que se experimenta como pensando y pensante a la vez.

En cuanto al conocimiento implícito de la propia subjetividad (*habitualis notitia*) se trata de un conocimiento que por definición no es consciente, pero que es verdadero conocimiento. Podríamos agregar que de hecho no puede haber otro conocimiento más verdadero que éste. Pero: ¿Cómo afirmar la existencia de un conocimiento que por definición no es jamás consciente? Conocimiento, por lo demás, que no sólo se afirma como verdadero, sino que —como veremos— es lo que de hecho tenemos como patrón de toda certeza?

Hemos visto que Tomás de Aquino propone como estrategia de acercamiento a la comprensión del conocimiento de la propia subjetividad, el contraste que se da en la experiencia cotidiana entre el conocimiento habitual y el actual, es decir, entre el saber algo sabiendo que se sabe, y el estar considerando actualmente eso que se sabe que se sabía, pero que no se lo estaba considerando actualmente. Por dar un ejemplo de orden práctico, sabemos adónde estamos viajando cuando viajamos, y ese saber está de hecho gobernando nuestro desplazamiento, pero no estamos todo el tiempo considerando en acto el lugar hacia donde nos dirigimos mientras viajamos.

El objeto de esos dos tipos de conocimiento: habitual y actual, es exactamente el mismo; esto es, la mente, o, dicho en moderno: la propia subjetividad. Ahora bien, la existencia de este conocimiento de sí mismo nos es revelada tanto por la fenomenología de la experiencia consciente como por el análisis racional. Desde el punto de vista experiencial o vivencial creo saber positivamente que aquél que dormía hace un instante era yo, y que yo soy el mismo que se fue a acostar ayer en la noche. Yo no busco verificaciones externas para convencerme de esto, de hecho no se ve de qué modo podría uno llevar a cabo una tal verificación. Desde el punto de vista del análisis racional se ve bien que este conocimiento no puede ser un conocimiento adquirido, por lo menos no por medio de una percepción de algo externo; como si algo exterior a mí pudiese instruirme sobre la existencia de mí mismo. En ese sentido podríamos considerar que se trata en este caso de un conocimiento innato, siempre y cuando excluyamos de plano que se trate de una 'idea innata'. Ya hemos visto, el conocimiento experimental de sí mismo es una condición estructural y 'previa' al tener ideas acerca de las cosas.

La mente no puede tener ninguna noticia habitual de otras cosas a partir de sí mismo, porque ellas no están en él antes de haber realizado alguna abstracción... porque las ideas (species) de otras cosas no son innatas en él; pero su esencia (subjetividad) sí que le es innata, de manera que no le es necesario recibirla (su noticia) a partir de la imaginación²⁰.

Para no confundir este conocimiento innato del sí mismo con el conocimiento habitual (que siempre es adquirido), dado que ambos conocimientos son 'actualizables', podríamos referirnos a él como conocimiento 'constitutivo' o 'consustancial'. En efecto, este conocimiento 'innato' no forma parte de la accidentalidad del sujeto cognoscente sino que forma parte de su propia estructura cognoscitiva y entitativa. Esto es precisamente lo que lleva a cabo Tomás de Aquino en su respuesta a la decimocuarta objeción. El argumento niega que la esencia del alma humana (la mente en sí misma) pueda jugar el rol de forma inteligible (objeto) ya que las formas inteligibles, dice el objetor, no son subsistentes por ellas mismas, mientras que el alma (la subjetividad) sí lo es. En su respuesta Tomás retoma el pensamiento de Agustín, con respecto a este punto y lo profundiza²¹.

El conocimiento por el cual el alma (la mente) se conoce a ella misma no pertenece al género del accidente en lo que se refiere al conocimiento habitual de sí mismo sino solamente en lo que respecta al acto de conocimiento que es un cierto accidente. Agustín en el libro IX del De Trinitate dice que el conocimiento por el cual la mente se conoce a sí misma le pertenece substancialmente²².

En síntesis, existiría en nosotros un conocimiento experimental de sí mismo que versa sobre la existencia de nuestra mente o subjetividad, y que, no siendo de tipo conceptual, es sin embargo máximamente cierto. Este conocimiento se actualiza en el momento en que nuestra inteligencia ejerce su mirada conceptualizadora sobre cualquier tipo de realidad accesible a los sentidos, pero permanece en estado 'latente' cuando no se piensa en nada. En este estado latente o habitual, afirma Tomás de Aquino, este conocimiento se identifica con la realidad misma de la mente. Es así como es posible afirmar que este conocimiento está siempre presente, incluso con anterioridad a que un ser humano haya ejercido un acto de pensamiento. La razón de fondo no puede ser más contundente y a la vez sorprendente, esto se debe a que este conocimiento se confunde con la realidad misma del ser humano como sujeto de actos vitales. Actos que sostiene Tomás, en acuerdo con Aristóteles, no son sólo de orden psíquico, sino todo tipo de actos vitales.

20 *De Veritate*, X, a. 8, ad 1.

21 El desarrollo de este punto en Agustín puede consultarse en Serani A., *Precognita Cognitionis*, *Revue Thomiste*, CIII (4), 577-607 (2003), pp.591-593

22 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, X, 8, ad. 14.

¿De dónde procede entonces la certeza sobre la existencia y la naturaleza del conocimiento que se encuentra en la base de toda investigación? ¿Cómo sabemos que no sabemos y cómo reconocemos que ha finalizado nuestra investigación? ¿Cuál sería nuestro parámetro verificador? ¿Adquiriríamos conocimiento de este criterio verificador a posteriori? Es decir, ¿al término de un proceso hecho de ensayos y errores, en el cual habiendo hecho la experiencia repetida de alcanzar miles de medias-verdades, y de equivocarnos una y otra vez, nos iríamos forjando la idea de una verdad pura, de una noción ideal de verdad? ¿Sería entonces la idea de verdad, un paradigma inaccesible, siempre buscado pero nunca alcanzado, originado por una extrapolación indebida, más allá de los límites de la experiencia?

La respuesta que parece desprenderse del pensamiento que hemos retrazado es que la convicción acerca de la existencia de la verdad, como criterio, goza de la misma certeza indubitable que posee la convicción acerca de la existencia del conocimiento. En realidad, una y otra son conocidas 'desde el interior', en virtud de una experiencia cierta pero incommunicable de conocimiento verdadero que no se lleva a cabo de modo conceptual sino vivencial o 'evidencial'. Más aún, no se trata de la experiencia acerca de un aspecto parcial de nuestro ser, se trata ni más ni menos que de la experiencia explícita o implícita de la raíz ontológica de nuestro ser. Esta 'raíz' no es otra que nuestro mismo ser, que en un sentido real y substancial se identifica con un acto subsistente de conocimiento verdadero. Por ello insiste Tomás de Aquino que aquel conocimiento 'estructural' *no pertenece al género del accidente*, sino que “el conocimiento por el cual la mente se conoce a sí misma le pertenece substancialmente”²³.

4. A modo de conclusión

Antes de ser un problema, el conocimiento es un hecho; un hecho de experiencia. De hecho, la experiencia del conocer es tan universal, que se encuentra supuesta en todo hecho. Sin embargo, y como bien lo han planteado Francisco Vidal y Leonardo Polo en nuestros días²⁴, la experiencia del conocer, como tal, no se nos da cognoscitivamente de modo objetivo o intencional. Allí radica la dificultad de comunicar una aprehensión, que no se deja expresar en conceptos.

Frente a la corrupción del conocimiento, Platón se ve llevado a profundizar en él, y al hacerlo, descubre sus aporías. Pero al descubrir sus aporías va descubriendo también su estructura. En la acotada línea de desarrollo que hemos intentado indagar, se da cuenta de

23 *Idem.*

24 POLO L. “Curso de Teoría del Conocimiento”, Eunsa, Pamplona. Tomo I 1984; Tomo II, 1985; Tomo III, 1988; Tomo IV, 1ª, 1994.

los sutiles y poco conocidos aportes de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino al tema del autoconocimiento y su indubitabilidad.

Agustín percibe que el análisis radical de todo acto de conocimiento objetivo manifiesta la existencia de aprehensiones concomitantes (extraobjetivas) y de preconocimientos. Una de las características más notorias de estas aprehensiones, a diferencia del conocimiento objetivo o intencional, es su certeza e indubitabilidad.

Desde un punto de vista ontológico, todo este análisis descansa en el principio parmenídeo de la identidad del ser y del conocer, en el acto de pensar. Es en virtud de ese principio, y del análisis que hemos descrito, que Agustín y Tomás concluyen en el carácter estructural o substancial del acto radical de autoconocimiento. Acto de autoconocimiento no-actual, sino, como precisa Tomás de Aquino por medio de una comparación, análogo al habitual de nuestros conocimientos adquiridos. Toda certeza humana, en consecuencia, deriva su fuerza de este acto constitutivo de autoconocimiento y de la aprehensión actual extra-objetiva de nuestra propia existencia, implicada en todo acto de conocimiento. De este modo, nos parece, se temperan tanto los excesos del idealismo platónico-cartesiano, como los del agnosticismo criticista. Las importantes derivaciones antropológicas de estas conclusiones, serían materia de otro estudio.*

* Artículo recibido: 3 de noviembre de 2015. Aceptado: 25 de noviembre de 2015.