

SUPUESTOS CARTESIANOS Y GNOSEOLOGÍA TOMISTA

En la *Primera meditación*, Descartes confiesa que «de todas las cosas que antes juzgaba verdaderas, no hay ninguna de la que no sea lícito dudar [...] por razones válidas y meditadas»¹. Al terminar la *Sexta meditación* sólo quedará discutiblemente en cuestión la certeza y veracidad de los sentidos en cuanto que la información que suministran sólo puede considerarse dotada de un alto grado de confiabilidad en la medida en que ella se someta al control de las demás facultades del alma².

Se comprende que si las verdades que rechaza Descartes constituirían el acervo legal del pensamiento humano hasta ese momento, la licitud de la duda cartesiana se presenta como la pretensión de un renovamiento completo de todas las leyes del conocimiento y, por ende, como una transformación radical del concepto de ley en el ámbito de la verdad. Además, como se puede deducir del texto citado, la licitud a que se apela se funda en razones valederas. Es obvio que estas nuevas razones no podrían asimilarse a aquéllas que sustentaban las verdades objeto de duda. Por el contrario, aquellas razones para dudar deben ser encuadradas en el marco de una nueva legalidad.

Resulta, pues, claro que el pensamiento de Descartes constituye una revolución radical precisamente porque cambia un aspecto esencial: el que concierne a la idea de ley en el ámbito del conocimiento verdadero. Dicho de otra manera, Descartes no establece la dubitabilidad de «las cosas que antes juzgaba verdaderas» en base a principios o razones ya admitidos. No establece la falsedad de un aserto por cuanto éste no es compatible con los principios usualmente aceptados. Por el contrario, su falsedad reside precisamente en estar en adecuada relación deductiva con ellos. Y en que esos principios no se compadecen con la nueva noción de verdad y la ley que la rige.

Así puestas las cosas, el conocimiento adquirido por la humanidad con anterioridad a la doctrina cartesiana queda reducido a la nada, en cuanto que su valor de verdad está sometido a la duda; pero no se podría decir que una consecuencia de ello es que la doctrina cartesiana se desarrolla a partir de una ignorancia total. No es posible a pensamiento alguno desplegarse aceptando una premisa semejante. En efecto, es esto lo que precisamente establece Descartes cuando nos habla de las «razones válidas» para dudar. Entre éstas se halla la necesidad de la duda para el examen de la verdad³. Esto significa que la suspensión del juicio afirmativo o negativo, que caracteriza a la duda, se presenta como un elemento esencial para llevar a cabo adecuadamente el análisis que habrá de determinar el carácter verdadero o falso de una proposición. Pero es evidente que, para llegar a una conclusión sobre el particular, esa suspensión del juicio, si bien aparece como necesaria, resulta por lo demás claramente insuficiente, pues la determinación de la verdad o falsedad de un juicio sólo podrá establecerse a la luz de otro juicio acerca del cual ya no será posible suspender el asentimiento.

¹ *Medit. I*: AT VII 21.

² Cfr. *Medit. VI*: AT VII 89.

³ Cfr. *Princ. phil.* I 1: AT VIII 5.

Por otra parte, y reiterando lo ya dicho, ese estado de indecisión, que antecede al pronunciamiento definitivo acerca de una cuestión, está motivado en cuanto que, al dudar de todo lo anteriormente conocido, se espera hallar principios indudables que puedan suplirlos. Pero estos deben lógicamente hallarse en consonancia con las razones válidas que justificaron la dubitabilidad.

A lo largo de las seis meditaciones, las razones del dudar se van eliminando e incluso la duda misma acerca de los sentidos queda suprimida. Las *Meditaciones* constituyen en consecuencia la expresión de un largo proceso dialéctico que va del reconocimiento de la validez de las razones que obligan a dudar hasta lo que podría concebirse como la supresión o sustitución de las mismas por otras que hagan posible la eliminación de toda duda.

La duda acerca de la veracidad de los sentidos, la duda acerca de las proposiciones evidentes, la hipótesis del genio maligno (que implica la no absurdidad de la duda acerca de la veracidad divina), deben ser consideradas no como imposiciones arbitrarias, sino como determinaciones fundamentadas en la razón. Tal es el planteo que Descartes nos presenta en la *Primera meditación*. Pero el proceso que desarrolla la obra cartesiana consiste justamente en la supresión de las dudas, con lo cual se destruye la validez de las razones en que ellas se basaban y se la sustituye por otras.

Se configura así un despliegue dialéctico en el que el conocimiento sólo parece posible a partir de una validez racional que debe posteriormente ser desechada y suplantada por otra, es decir, a partir de un estatuto legal de la verdad que, si bien aparece como fundamento, es sólo transitorio. La verdad sólo surge por la superación de una duda fundada en una aparente verdad, apariencia que, pese a ser tal, se muestra como absolutamente necesaria⁴. Resulta así que Descartes rechaza el código de la verdad hasta entonces conocido y aceptado para sustituirlo por una duda fundada en otro concepto de lo verdadero, pero a la vez mira sustituir a éste por lo que debe considerarse como el estatuto definitivo de la verdad.

De acuerdo a lo expresado las *Meditaciones* consisten en la progresiva aparición de las verdades fundamentales que superando las dudas y sus correspondientes fundamentos constituirán aquello acerca de lo cual no puede haber una dubitabilidad razonable. Es conveniente poner de manifiesto ahora cómo debe interpretarse, teniendo en cuenta lo que se ha dicho, el racionalismo cartesiano. Es éste un racionalismo que, como tal, debe, por un lado, hallar las razones lo que rechaza, pero, por el otro, paradójicamente, debe superar esas mismas razones sin volver a hallar lo rechazado. La razón tiene así dos aspectos, el crítico y el constructivo. El primero tiene una base provisoria pero necesaria; el segundo es el definitivo, pero sólo puede edificarse en base al primero.

La disipación de las dudas surgidas en la *Primera meditación* no es completa. Los datos sensibles, las sensaciones segundas, no son siempre indicadores fieles de lo que verdaderamente sucede en el ámbito corpóreo⁵. Las razones del dudar que se destacan este ámbito no pueden ser superadas por otras como acontecía en el caso de las verdades evidentes y del genio maligno. El mundo sensible aparece como esencial-

⁴ Cfr. por el contrario, la carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639: «la vérité [...] c'est une notion si transcendantamente claire qu'il est impossible de l'ignorer» (AT II 596).

⁵ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 88: «Ex quibus omnino manifestum est [...] naturam hominis ut ex mente et corpore compositi non posse non aliquando esse fallacem».

mente dudoso. Las razones que llevan a desconfiar de él no pueden ser suprimidas. El conocimiento de su legalidad radical permanecerá siempre ignorado. En el lenguaje cartesiano, esto equivale a afirmar que aquello que los sentidos nos muestran no lleva nunca consigo el aval de fidelidad que nos lo haga reconocer como lo que verdaderamente es. La información que suministran el dolor, la sed, la percepción, etc., es sólo probable y quizá dotada de alta probabilidad, pero jamás necesariamente cierta, indudablemente verdadera⁶.

El proceso dialéctico cartesiano, que tiene por finalidad la certeza indubitable y racional, tiene su límite en la experiencia sensorial. La razón teórica no podrá superar este escollo, que será un factor preocupante de toda la filosofía moderna y sólo la concepción de una autoconciencia en sí misma antagónica, cual la concibe el idealismo ético, podrá proponer una solución del mismo, pero no en el plano de la razón teórica, sino en el de la razón práctica.

La duplicidad que se acaba de mencionar en el desarrollo de las *Meditaciones* contrasta con la tesis de la unicidad de la razón que Descartes sostiene en otra de sus obras⁷. Si se acepta esta tesis, resulta difícil comprender cómo una misma razón puede ser a la vez el aval de dudas y el principio de su superación. La razón que establece la legitimidad de las dudas respecto a verdades tenidas por evidentes sería en este caso la misma cuyos principios sirven para privar de valor legal a esas dudas.

La unicidad de razón aparece justamente postulada en relación a la diversidad de opiniones filosóficas⁸ rechazadas por Descartes precisamente en razón de su pluralidad. Es que la defensa del valor de la razón sólo puede llevarse a cabo satisfactoriamente a partir de la exigencia más íntima de la razón misma, cual es la de la unidad de todos los conocimientos, que se caracteriza justamente por una vinculación entre ellos en la que la necesidad absoluta es la característica primordial. Porque razón significa precisamente unidad y necesidad, necesidad indica que aquello en que se piensa no puede ser sino así como es y no puede estar aislado del resto, sino conformar una unidad con el todo⁹. Y esta unidad y necesidad que se impone a todo es antes que nada la premisa misma de la razón y de esta suerte es la razón la que es impuesta a la totalidad de las cosas.

Resulta por lo tanto irracional la concepción según la cual debemos admitir una duplicidad en lo racional admitiendo, por un lado, una razón que avala a partir de sus principios la duda y otra que es capaz, utilizando otros fundamentos, de suprimir el carácter dudoso. Habría que decir que, o bien los principios que legitimaban las dudas no eran racionales, o bien que no lo eran aquéllos que las disipaban.

La duda cartesiana comporta una suspensión del juicio. Es un acto procedente de la voluntad o libertad¹⁰. La duda está, pues, asociada a la independencia del que la ejerce con respecto a todo tipo de coacción o sujeción. El poder de dudar no está condicionado según esta forma de concebirlo a ninguna ley exterior. El *cogito* con-

⁶ Cfr. *Ibid.*: AT VII 89: «Cum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum [...]».

⁷ Cfr. *Discours de la méthode*: AT VI 2.

⁸ *Ibid.*: AT VI 8.

⁹ Sobre la esencia del racionalismo, véase J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950, pp. 470ss.

¹⁰ Cfr. *Medit. IV*: AT VII 58.

figura al respecto un límite de ese poder, pero un límite que la evidencia misma de la autoconciencia, como facultad ínsita en el propio sujeto dudante, pone a la ilimitabilidad de la duda.

Desde esta perspectiva, es claro que toda otra limitación en el ámbito de lo dudable está fundada en la limitación por el *cogito*. Sólo la autoaprehensión de la existencia del sujeto puede poner freno a la duda universal y hacer derivar desde allí el avance hacia la certeza del conocimiento de las cosas que trascienden la interioridad del sujeto dudante. El conocimiento de la capacidad o poder de conocer no aparece con anterioridad a la aprehensión de seres o leyes trascendentes al sujeto cognoscente, sino a partir de una autorrevelación de ese mismo sujeto.

El *pienso, luego existo* es el principio por el cual la certeza de la existencia sólo es posible y suministra un conocimiento porque es la autorrevelación y la acción de un sujeto *pensante*. Es preciso remarcar aquí que el conocimiento en cuestión es un conocimiento acerca de la existencia y no acerca de leyes o relaciones puramente lógicas. Al respecto Descartes expresa que «se puede decir que *impossibile est idem simul esse et non esse* es un principio y que puede generalmente servir, no exactamente para conocer la existencia de alguna cosa, sino solamente para hacer que cuando se la conozca se confirme su verdad con un razonamiento como el que sigue: Es imposible que lo que es no sea; luego, sé que es imposible que no sea. Lo cual es de muy poca importancia y no nos hace mas sabios»¹¹.

Si el *cogito* es valorado lo es, pues, por cuanto gracias a él se alcanza el primer conocimiento cierto acerca de lo que existe. El saber se introduce en la certeza de la existencia, toma plena y segura conciencia del ser sólo a través de la vía de la autoconciencia del sujeto pensante. Lo que triasciende al sujeto autoconsciente queda en consecuencia y en forma absolutamente inevitable bajo un ulterior examen en lo que respecta a si existe o no y qué tipo de existencia pueda pertenecerle.

Descartes adopta luego un punto de partida para la filosofía que deja en cuestión la comunidad de su yo con el resto de los seres, pues éstos no pueden ser considerados como tales a partir de la certeza suministrada por el *cogito*, el cual sólo suministra evidencia de existencia para el yo singular que lo afirma. La ley del ser arriba citada, al no revelar existencia alguna, aparece como desvalorizada y reducida a un mero principio que enuncia la necesidad lógica que gobierna a un ser posible. Se trata meramente de una ley expresiva de una relación de validez, pero que no me permite determinar qué seres realmente existen.

Al respecto, es conveniente recordar que todas verdades evidentes han sido puestas en cuestión en virtud de la hipótesis del genio maligno sugerida en la *Primera meditación*. Esto permite concluir que el *cogito* suministra un tipo de evidencia que es en sí misma diferente de aquélla que pudieran ofrecer las verdades universales y necesarias. La evidencia que se obtiene en el *cogito* es distinta en un doble sentido: en lo que respecta al tipo de evidencia y en lo que atañe al objeto o principio acerca del cual se posee evidencia, pues en un caso se tiene evidencia de la verdad de una ley y en el otro de la existencia de un yo singular.

La limitación de la evidencia primera a la afirmación de la existencia de un sujeto singular instaura forzosamente una ruptura en el orden ontológico: la que existe en-

¹¹ Carta a Clerselier, junio de 1646: AT IV 444.

tre el sujeto pensante indudablemente reconocible como existente y el resto puesto bajo el signo de interrogación. El mundo de las cosas corpóreas y el de otros seres pensantes no queda inicialmente integrado en la existencia singular del sujeto pensante¹².

El punto de partida cartesiano configura, pues, la no admisión del principio de la universalidad de la existencia. El yo del *cogito* no es el yo espejo del universo de Leibniz, ni es el Yo Trascendental que significa la unidad de todos los conocimientos en Kant, ni es el Yo Puro de Fichte en el que como deber se contiene la Autoconciencia Infinita. El yo de Descartes no tiene por esencia una revelación directa del ser universal. Sólo puede en forma directa acceder en forma cierta a su propia y singular existencia. Y sólo por una demostración fundada en razones evidentes, y cometiendo un no menos evidente círculo vicioso, puede alcanzar el conocimiento de la existencia de los demás seres.

Este modo de proceder es el resultado de una aproximación a la verdad por la vía psicológica, que se preocupa en primer término por los estados del alma en relación con el conocimiento. Los conceptos de duda y certeza, de confusión y distinción, juegan en el cartesianismo un rol fundamental¹³. Arrancando desde la duda, no era posible llegar a otro principio que no fuese el *cogito*, el cual sólo podía revelar la singularidad del yo pensante y no la universalidad de la existencia.

La ruptura entre la evidencia del yo singular y el mundo exterior impone al idealismo cartesiano la tarea de restablecer la conexión entre ambos integrando al mundo externo en el ámbito existencial al que el yo pensante evidentemente pertenece. Es preciso, pues, demostrar que ese mundo singular del yo no es el único al que la existencia le compete evidentemente.

El propósito de Descartes es consecuente con su postura. En efecto, él procura referirse siempre a la existencia desde que ha desvalorizado las proposiciones dotadas de mera validez lógica. Por ello se ve obligado a buscar una existencia que restituya el valor a dichas proposiciones. Pero, encerrado en la valoración de su propio ser singular como lo único evidentemente existente, tiene que apelar precisamente a una proposición de validez universal, cual es el principio de causalidad, y atribuirle un valor existencial y una evidencia incuestionable para poder remontarse así a la existencia de un Ser que sirva de fundamento a la propia proposición que ha servido para probar esa misma existencia. Al hacerlo comete un incuestionable círculo vicioso. Ha querido desestimar la razón bajo una hipótesis referente al posible engaño que pudieran contener sus principios más evidentes, pero se ha visto obligado a recurrir justamente a esos mismos principios para destruir dicha hipótesis. Y sólo de esa manera ha podido pasar de la singularidad de su yo existente a la existencia en general. Porque pese al idealismo que penetra la visión cartesiana, la idea de una existencia trascendente al pensamiento continúa siendo una noción todavía profundamente influyente.

El ser y las leyes necesarias no pueden ser dejados a un lado, pues de lo contrario se incurre por fuerza en un círculo vicioso, ya que una vez suprimidas no hay a qué echar mano para avalar las tesis que quisieran postularse. El ser es, pues, el pri-

¹² *Princ. phil.*: AT VIII/1 7.

¹³ Cfr. *Medit. IV*: AT IV 62: «Omnis clara et distincta perceptio procul dubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum auctorem habet».

mer objeto percibido por nuestra inteligencia¹⁴. Y aquí tiene que insistir en que se trata del ser tomado en su sentido pleno y no como mera apariencia, pues la misma noción de apariencia sólo puede tener significación en cuanto se presupone la idea de lo real, de lo existente, de lo que no es aparente de lo que no es sueño, visión, alucinación, engaño, sino auténtica realidad, existencia verdadera.

Dudar de la realidad de los datos sensibles, dudar de la verdad de las proposiciones evidentes, es posible solamente porque la noción de realidad y la noción de verdad ya están en la mente. Esto es aceptado también por Descartes. Pero lo que no parece decididamente aceptado es que incluso la noción de existencia es la que puede dar un sentido a las nociones de apariencia o engaño, y que esa noción existencial no puede ser tomada como un mero concepto al que habría que buscarle si tiene o no un correlato correspondiente en el orden de los existentes, sino que ya se da con el concepto mismo que sólo es posible porque se existe. Y se existe sólo conjuntamente con el universo de los existentes. Parece, pues, que las nociones de duda, engaño, etc., sólo tienen significado por la de existencia. Y la noción de existencia no puede ser analizada para comprobar si tiene un correlato real fuera de ella, sino que ella es imposible sin la existencia en sí misma, que es fundamento y condición de posibilidad de su concepto.

El ser extramental, el ser en sí, el ser independiente del pensamiento, aparece por lo tanto como un arquetipo de la posibilidad de un conocimiento indubitable. La ordenación de todo pensar hacia el ser sería, por consiguiente, el principio primero de toda actitud intelectual, ya sea ésta la que se da en la duda como la que existe en la certeza, ya sea que se alcance la verdad o que incurra en el error. El realismo tomista establece como principio esta relación del entendimiento con el ser, esta dependencia del conocimiento con respecto a la existencia, y la independencia de la existencia en relación con el conocimiento.

No se puede romper el círculo cerrado del yo sin recurrir a las leyes del ser, sin suponer de antemano que el ser tiene que trascender al yo. La visión que admite el ser universal no puede ser sino principio, pues de lo contrario se vuelve un problema insoluble llegar a él¹⁵.

Toda visión sensible puede ser una ilusión, pero la idea misma de visión sólo puede tener significado porque se tiene una idea también de lo que no es ilusorio, de lo que realmente es o existe. Esta noción de la existencia auténtica tiene que provenir, por consiguiente, no de los sentidos, sino de la mera inteligencia o de una facultad humana diferente de los sentidos. Pero cualquiera sea la vía por la que el hombre llegue a la noción de ser como distinto de lo aparente, esta noción no puede ser suprimida y constituye el presupuesto de todo el pensamiento¹⁶.

Y esa noción de ser rehusa ser reducida al mero ámbito del yo singular. No es posible poner en cuestión la realidad de lo que rodea al individuo suponiéndola posiblemente inexistente, porque de algún modo ello implica suponerla posiblemente una nada, una mera ilusión del yo singular. Y es cuestión aquí de preguntarse si el

¹⁴ Cfr. T. DE VIO CAYETANO, *In De ente et essentia*, q. 1.

¹⁵ Cfr. É. GILSON, «Le réalisme méthodique»: *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*. Festgabe J. Geysers zum 60. Geburtstag, hrsg. von F.-J. von Rintelen, Regensburg 1930, Band II, S. 747-751.

¹⁶ Cfr. B. RIOUX, «Une métaphysique de l'être»: *Les Études Philosophiques* XL (1980) 48.

mero recurso a una ley causal, que en definitiva no aparece, al menos en principio, absolutamente convalidada, puede servir para asegurar que esa supuesta nada es por, el contrario, una realidad auténtica

Para Descartes el saber es pensado a partir del sujeto y la certeza es lo que determina a todo saber¹⁷. El mundo trascendente sensible queda en suspenso. El ser se circunscribe en el principio al yo. Se tiene así la doble duplicidad: por tan lado, la de la razón —razón dudante y razón cierta—, y, por otro, la del ser —ser del sujeto y ser fuera del sujeto—.

La aprehensión del yo, la evidencia de su existencia, es una captación directa, inmediata. El yo es el primer objeto de una intuición absolutamente indubitable. La existencia es inmediatamente aprehendida sólo cuando se circunscribe al yo. Toda otra existencia sólo será conocida en tanto la existencia del yo lo sea. Dicho de otra manera, la existencia del yo aparece como aquello que debe ser conocido para hacer posible la aprehensión de toda otra forma existencial.

Nos referimos aquí a la existencia del yo individual; no a la de un yo impersonal o universal que penetrara el alma de todos los yoes singulares. Lo que el *cogito* revela es la existencia del yo personal, del yo que es libre, independiente y distinto de toda entidad universal posible.

La aprehensión inmediata del yo por el yo es una intuición. El yo no es aprehendido por un concepto universal que pudiera ser obtenido por abstracción y después ser aplicable a muchos. Precisamente porque el yo es singular y el concepto universal, este último no puede aprehender el yo. El yo no necesita de la mediación elaboradora de un concepto abstraído para poder volver sobre sí mismo y revelarse a sí mismo como existente. El ejercicio de las funciones sensoriales ha sido puesto en duda por Descartes y, por lo tanto, no podría ser utilizado como medio para revelar la presencia de un yo existente. Los sentidos no ofrecen garantía de ser los fieles representantes de algo que existe. Esta premisa negativa es fundamental y obliga a Descartes a poner el primer contacto entre el pensamiento y la existencia en el ámbito de la pura espiritualidad despojada de todo lo sensible.

Si la escolástica ha defendido el principio de que nada hay en la mente que antes no haya pasado por los sentidos, Descartes, por el contrario, sostiene que el conocimiento claro de la existencia del yo pensante sólo se da por una intuición directa que prescinde del valor ontológico que pudiera pertenecer a la aprehensión sensible. Sé que existo sin que necesite saber si lo que me presentan los sentidos existe. La comunicación entre la existencia y el dato sensible permanece en cuestión aun cuando la que existe entre la existencia y el yo pensante se halle plenamente asegurada. Pero hay que destacar que que la aprehensión del yo en forma directa por sí mismo no sólo hace abstracción de los datos sensibles, sino incluso no importa algún tipo de abstracción a partir de las mismas operaciones que competen al yo como, por ejemplo, el querer, el amar, el conocer, el sentir, etc.

No conocemos el yo abstrayendo su concepto de diversas intuiciones que nos suministraran inmediatamente el conocimiento de las distintas actividades del alma. Esta tesis privará indudablemente de inmediatez al autoconocimiento que el yo toma de sí mismo. La referencia de todas las actividades psíquicas al yo unitario, más

¹⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975, p. 38.

bien hace que sean aquéllas las que pueden ser conocidas por la mediación del yo; no al revés. Tales actividades, por otra parte, sólo pueden llegar al conocimiento y a la conciencia en la medida en que el yo-uno se da cuenta a sí mismo de la existencia de ellas. Es que el rendirse cuentas a sí mismo es justamente lo que define y constituye el yo. Es la reflexión sobre sí, el poder referir a sí toda aprehensión, el relacionarla a sí mismo como conciencia unitaria, lo que caracteriza al yo pensante. Y sin esta posibilidad del volver sobre sí, ninguna actividad podría ser conocida.

En toda acción psicológica está presente, pues, el yo. Y la intuición del yo autoconsciente es, por lo tanto, la intuición fundamental reveladora en forma directa de la existencia de ese yo y no de las diversas actividades que por sí solas, aisladas, no pueden presentarse como lo inmediatamente percibido como evidentemente dotado de la capacidad de existir. Y así este yo o alma, por el cual soy lo que soy¹⁸, sabe de su propia existencia; no por ser algo captable por los sentidos o por ser capaz de sentir, sino porque es un ser pensante y, por consiguiente, capaz de pensarse a sí mismo, ya que sólo por el pensamiento puede llegar a conocerse. Y sé de mi propia existencia, no porque tenga información alguna de datos de que los sentidos perciban, sino porque está en la esencia misma del yo singular el ser capaz de percibirse directamente a sí mismo.

La presencia de esta intuición indubitable de la existencia del yo es el fundamento de la separación cartesiana entre el mundo corpóreo sensible y el mundo espiritual. Que la existencia del alma tenga la propiedad de ser conocida inmediatamente sin que por ello lo sea la del cuerpo, implica que ambos sean realmente distintos¹⁹.

Es esta separación la que sumerge al idealismo cartesiano en la cerrada esfera del yo al negar valor ontológico al dato suministrado por la intuición sensible. El problema que se presentará a todo el idealismo moderno será, por tanto, el de saber cómo es posible restituir a los sentidos el valor de ser para la información que ellos ofrecen. La solución no consistirá en poner a lo sensible en un plano de realidad diferente de la mera idea mental, sino en asimilarlo a esa idea. De esta suerte, la idea tendrá un valor de ser, un valor objetivo, y ello será así ya en el mismo Descartes²⁰.

La intuición cartesiana reifica al yo pensante y, al hacerlo, no puede sino reificar todo su contenido. El conocimiento se vuelve sobre sí mismo y no trasciende hacia un ser extramental. Cuando Descartes define la intuición²¹, nos dice que ella es una concepción de la mente y que nace de la sola luz de la razón. La idea cartesiana no tiene, pues, ese ser intencional de los escolásticos que hace al conocimiento relativo al ser extramental, sino que ella es una suerte de realidad que de algún modo se cierra sobre sí misma²². La intuición nos suministra, pues, una visión interior del alma que de este modo logra la certeza precisamente aislándose de los posibles engaños que todo lo exterior a ella pudieran ocasionarle. El aislamiento del mundo aparece de esta suerte como una forma de ascesis necesaria para la conquista del conocimiento. Una disciplina voluntaria se muestra como necesaria para obtener la certeza en el orden del saber.

¹⁸ Cfr. *Discours de la méthode* IV: AT VI 33.

¹⁹ Cfr. *Synopsis six sequentium Meditationum*: AT VII 13.

²⁰ Cfr. *Medit. III*: AT VII 32.

²¹ Cfr. *Regulae ad directionem ingenii* III: AT X 368.

²² Cfr. J. L. BECK, *The Method of Descartes*, Oxford 1952, pp. 28ss.

No está de más notar que esta forma de concebir el conocimiento está profundamente influida por el conocimiento de tipo matemático. Precisamente es este tipo de saber el que puede desarrollarse sin escollos pese a prescindir de todo dato sensible. Y es justamente esa forma de conocimiento la que puede revelar la esencia de los cuerpos, el verdadero ser del mundo exterior en razón de la claridad y distinción que sus conceptos presentan a la mente. La intuición sensible, la intuición que nos suministra las cualidades sensibles segundas, no tiene, pues, la propiedad de revelar en forma indudable la existencia de aquello acerca de lo cual informa. Las sensaciones «no son otra cosa que ciertas formas confusas de pensar que provienen y dependen de la unión o mezcla del espíritu y el cuerpo»²³.

La sensación no revela, pues, ni algo específicamente perteneciente al alma ni algo específicamente perteneciente al cuerpo. Revela sólo la unión de ambos, los cuales permanecen siempre sustancialmente distintos. Pero la pasividad del sentido y la veracidad divina, garantía de mis inclinaciones, y mi propensión a creer reales los datos sensibles, son los elementos que sirven para probar la existencia de los cuerpos como portadores de lo representado en las formas geométricas claras y distintas²⁴.

La intuición sensible juega, pues, en el cartesianismo una función especial: es necesaria para hacernos conocer la existencia de los cuerpos. Pero no es suficiente, pues para ello es preciso también recurrir a la existencia de Dios. Esa intuición sensorial no revela nada que pertenezca al cuerpo. Ella sólo indica una forma asumida en el ámbito psíquico que da muestras de la conexión existente entre el alma y el cuerpo. Pero esa conexión es aprehendida confusamente y, por tanto, escapa a los valores que determinan el conocimiento.

Se concluye aquí que es justamente un dato confuso y, por tanto, gnoseológicamente desdeñable, lo que se necesita para conocer la existencia de algo. La intuición sensible no tiene, pues, un valor directo. Ella adquiere el significado de información fidedigna con respecto a lo existencial corpóreo sólo porque va acompañada y sustentada por la existencia divina, la cual es conocida con prescindencia de la información sensorial.

Los sentidos no pueden ser admitidos como por sí mismos y por sí solos confiables. Tampoco puede aceptarse que, aun indirectamente, suministren una información acerca de la existencia de aquello que nos presentan; *vr. color, calor, luz, sonido*, etc. Sólo sirven como elementos que intervienen en la información de la existencia de algo distinto de esas cualidades sensibles segundas y su finalidad es meramente utilitaria en relación al compuesto de alma y cuerpo²⁵.

Lo sensible se transforma así en una elaboración del alma, en una interpretación pragmática de un mundo que no posee las cualidades que los sentidos ofrecen²⁶. La intuición sensible es, no obstante, una intuición de existencia, pero de una existencia que no responde en absoluto a los caracteres presentados por ella.

²³ *Medit. VI*: AT VII 64.

²⁴ *Cfr. Ibid.*, pp. 79-80. Véase la traducción francesa: AT IX 62-63.

²⁵ *Cfr. Medit. VI*: AT VII 83.

²⁶ *Cfr. R. B. CARTER, Descartes' Medical Philosophy. The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, Baltimore-London 1983, p. 102: «"Secondary qualities" are for Descartes the soul's response to dispositions of "primary qualities" [...] All attributes perceived through our senses [...] are complex psycho-physiological responses to compound motions initiated by compound bodies».

La vida del compuesto humano, del compuesto de alma y cuerpo, es absolutamente imposible sin esa intuición sensorial. Pero, curiosamente, esa intuición es engañosa, nos hace ver un mundo que no existe, nos hace atribuir realidad a cosas que no la poseen. Lo más notorio es que la unión de alma y cuerpo se revela a través de esa forma de conocimiento y que por ser ésta ilusoria deja a la unión misma en el mundo de los misterios.

La intuición sensorial es, pues, a la vez que engañosa, la condición esencial de la vida humana. El hombre se desgarrá así entre el sentimiento de engaño, que lo lleva a desechar la sensibilidad, y la necesidad imperiosa de conservar su existencia, que lo lleva ine inevitablemente a aceptarla.

Así, pues, en la concepción cartesiana el mundo sensible se torna bajo cierto aspecto algo misterioso y su existencia queda fuera de los cánones rigurosos de la razón, no teniendo sino un propósito meramente utilitario en beneficio de la unión de dos sustancias que, por ser esencialmente distintas, hacen difícil comprender por qué motivos están unidas.

El mundo de lo sensible es, pues, un mundo estrictamente espiritual en el que la mente no sale de sí misma y donde la cosa existente no halla representatividad alguna. Ese mundo es simplemente una suerte de símbolo cuya configuración no guarda semejanza alguna con la cosa significada y, por otra parte, tampoco es posible saber por qué el alma, en su contacto con el mundo corpóreo, ha simbolizado en esa forma a ese mundo. Pero si ello es así, parece acertado aceptar el realismo de las formas sensibles, esto es, su trascendencia con respecto a la mente, su existencia fuera de ella, pues de otra manera sería necesario hallar la razón por la que la mente interpreta en esas diversas formas —sonido, color, luz, sabor, etc.— estímulos que no son, en definitiva, sino meros movimientos corpóreos, meras modificaciones de la extensión.

Para el realismo, el objeto del sentido externo es percibido tal cual es en su existencia fuera de la mente²⁷. Se acepta así un origen propio y no meramente mental del mundo sensible. La pluralidad que encierran los datos de los sentidos no surge de la mente misma en una difícilmente compatible adecuación a su unidad, sino que trasciende el ámbito espiritual. Pero el punto fundamental de discrepancia con el cartesianismo reside en el valor gnoseológico concedido a los sentidos.

Para el realismo tomista, los sentidos ofrecen un paradigma de la existencia, hasta el punto que todo juicio, incluso los matemáticos y los metafísicos, puede resolverse en la intuición exterior²⁸. Este modo de concebir el conocimiento sensible otorga, por tanto, no sólo un valor gnoseológico existencial a los datos sensoriales, sino que además los muestra como los poseedores principales de la idea de la existencia diferenciándose así la postura tomista de la cartesiana, que ve en el *cogito* el principio del conocimiento del ser existente.

²⁷ Cfr. S. TOMAS, *In II De anima*, lect. 12: «Sensus secundum actum sunt singularium quae sunt extra animam».

²⁸ Cfr. J. MARITAIN, *Reflexions sur l'intelligence*, Paris 1930, p. 32: «Ils [les sens] nous fournissent comme un premier type ou paradigme d'adhésion à l'objet qui doit centrer tous nos jugements. C'est pourquoi le jugement est empêché quand les sens externes sont liés par le sommeil». Cfr. S. TOMAS, *De verit.* q. 12 a. 3 ad 2um: «Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus».

Nuestro saber acerca de los seres que existen no sería posible, en consecuencia, si renunciáramos a los datos de los sentidos y la pretensión cartesiana de conocer nuestra propia existencia como seres pensantes, prescindiendo de todo el apoyo sensible, es totalmente falsa. Sé que existo porque los sentidos me han suministrado de antemano la idea de lo que puede considerarse existente. Cuando, superando la duda total, encuentro que mi existencia es indudable, ya llevo conmigo inevitablemente la idea de existencia que he aprehendido en mi contacto con el mundo sensible. Es ese caudal inmenso de impresiones sensoriales que han penetrado en mi mente el que no puede menos que hallarse siempre presente en ella para que se tenga una idea de lo que la noción de existencia puede significar.

La diversidad sensible está, pues, en el origen de todo nuestro saber y el *cogito* no escapa a esta regla. Si el alma se conoce a sí misma, lo hace en una reflexión que vuelve sobre el hecho de que ella, precisamente, ha conocido algo que ella no es, algo que se muestra como distinto de ella. Puede, pues, decirse que cuando Descartes duda del valor ontológico de la información sensorial, ya ha adquirido la idea de la diferencia que existe entre la realidad y la ilusión, y esta diferencia no puede haberla conocido sino precisamente en los sentidos que a suministran.

Cabe agregar aquí que incluso la hipótesis del genio maligno nos vuelve a remitir a la información sensorial, pues conforme a dicha hipótesis, las verdades evidentes están puestas en cuestión y, por consiguiente, ellas no podrían servir para alcanzar la certeza sobre la existencia. Así, por ejemplo, la no contradictoriedad de los hechos, o su total sumisión a las evidencias matemáticas, no bastarían para asegurarnos la realidad de los mismos. Sabemos que existimos porque la pluralidad de la información sensible, que va acompañada en todos los hombres de un incuestionable sentimiento de su exterioridad, nos ofrece la base absolutamente necesaria para formarnos la idea de la existencia.

Es preciso destacar aquí otro aspecto que debe tenerse en cuenta en lo que respecta a la aprehensión de la existencia por parte del *cogito*. Lo que allí aprehendo es mi existencia, una existencia que en sí misma es contingente. Conforme a la doctrina de Descartes, el *cogito* es una aprehensión primera y absoluta, vale decir, independiente en su valor cognoscitivo de toda otra forma de saber acerca de lo existente. Se pone en evidencia así la duplicidad en que se hallan el conocimiento y su objeto: aquél se muestra como absoluto; éste, en cambio, no posee realidad. Se plantea, por lo tanto, la cuestión acerca de cómo es posible que se tenga un conocimiento absoluto acerca de un objeto que no lo es. Y además surge la pregunta de cómo es posible derivar desde el conocimiento de un objeto, o ser no absoluto, las verdades que precisamente conciernen si no a seres, al menos a principios y evidencias incuestionables que no pueden ser derivadas desde el *cogito* y que únicamente pueden aplicarse a él porque, habiendo sido reconocidas como leyes del ser, no hallan obstáculo en el caso particular del yo individual.

Si volvemos ahora al rol de los sentidos dentro de la doctrina cartesiana, podremos observar que ellos no son funciones que pertenezcan exclusivamente al alma o al cuerpo. Sin duda, existe un mecanismo corpóreo como base de la sensación, pero la sensación en sí misma —el color, el sonido, etc.— es obra del alma. Pero no es obra del alma tomada excluyentemente en sí misma, sino del alma en su unión con el cuerpo. El alma no puede, por lo tanto, ser la fuente única de estas cualidades sensibles y, en este sentido, la función que ella desempeña cuando actúa por sí sola es

la de la concepción de lo puramente inteligible. Resulta así, como se vió, que el alma contiene un saber claro y distinto de la esencia de la realidad extramental, pero por sí sola ella no puede tener un saber acerca de la existencia de esa realidad²⁹. La mera extensión, acerca de la cual se pueden concebir ideas claras y distintas, no es suficiente para hacernos conocer que el mundo de los cuerpos existe.

El realismo tomista se enfrenta al idealismo cartesiano al afirmar que el dato sensible no es una interpretación meramente simbólica y utilitaria de una realidad en sí misma diferente. Por el contrario, ese dato es la expresión adecuada de lo real aún cuando en modo alguno sea una expresión completa. Hay que notar, en primer término, que la sensación remite a algo que se presenta como exterior a la actividad propia del sujeto pensante. No sentimos los datos sensibles como una elaboración efectuada por nosotros mismos. Si hay que tomar las cosas como efectivamente se presentan, hay que decir que, cuando experimentamos los datos que nos ofrecen los sentidos, ellos se nos presentan como ajenos a nosotros y no como una producción nuestra con motivo de la acción de cuerpos externos, tal como lo quiere la teoría de Descartes³⁰.

Al respecto, habría que decir que la sensación procede desde fuera hacia adentro y no al revés. Es por tanto algo que remite a una entidad trascendente y no a una producción inmanente al espíritu. Por otra parte, es claro que podemos distinguir el acto psíquico de lo que él percibe. Y en el caso de la sensación no hay una percepción del sentir tomado como actividad mental y de después una percepción del objeto sentido —v. gr., color, sonido, etc.—, sino que hay, en primer término, la captación del color y del sonido y, posteriormente, por reflexión, una aprehensión del acto sensorial en sí mismo.

Somos, pues, capaces de diferenciar lo que corresponde al ámbito exterior de la mente y lo que pertenece a la actividad propia de ella. La interiorización cartesiana de los datos sensibles se funda, entre otras premisas, en la suposición de que lo que existe debe ser adecuado al entendimiento. En razón de ello, faltos de la evidencia por éste requerida, esos datos se convierten en meros productos de la actividad mental. Pero es claro que la teoría cartesiana se ve forzada, en razón de sus fundamentos, a la conclusión a la que llega. Mas de esta suerte debe desconocer el modo como la realidad sensible se nos muestra.

Hay en el conjunto de sensaciones una diferencia que no puede ser dejada a un lado, porque en verdad no se dan motivos suficientes para hacerlo. Es la diferencia que existe entre las sensaciones que nos remiten a objetos exteriores y las que surgen de nosotros mismos. Un color, una figura, un sonido, aparecen como algo proveniente desde fuera. Pero esto no impide que reconozcamos cuando tenemos un zumbido en el oído y le atribuyamos una procedencia distinta de los ruidos o sonidos exteriores. Se podrían dar numerosos ejemplos sobre el particular, que no es el caso mencionar aquí, pero que contribuyen a establecer una diferencia entre lo interno y lo externo, con lo cual ya se echa de ver cómo en el hecho sensible ya se produce una cierta conciencia de la realidad.

Sé, pues, cuando algo es exclusivamente mío y cuando, por el contrario, no depende de mí. No puedo sostener una teoría que, como la de Descartes, atribuye al

²⁹ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 78ss.; y *Regulae ad directionem ingenii*: AT X 412ss.

³⁰ Cfr. S. TOMAS, *In II De anima*, lect. 12: «Sensatio terminatur ad res prout extra sunt».

alma la autoría de los colores, de los sonidos, de la luz, etc. Ello significa reconocerlo una actividad de la que jamás llegará a poseer una conciencia efectiva. Y habría que preguntar cómo, si para el cartesianismo sólo es real lo claro y distinto, se puede llegar a admitir esta acción del alma que en sí misma no parece ofrecer la claridad ni la distinción que se necesita para postular su realidad.

La sensación supone además la presencia y la influencia actual de un objeto sobre el sentido que lo aprehenderá. Éste es un principio básico defendido por el realismo tomista. No puede, por tanto, haber sensación de lo que no existe y no actúa. En el concepto mismo de sensación, en la esencia misma del objeto sensible percibido, en cuanto que ese objeto es sentido, interior a la sensación, se halla esta condición de su existencia y su actuación. El acto de sentir implica necesariamente un contenido exterior al sentir mismo y no es posible sentir lo que ahora no existe o lo que no opera sobre la capacidad sensorial³¹. Se sobreentiende que estamos hablando aquí de la sensación como producto de la influencia de un hecho real y no de ciertas sensaciones subjetivas o alucinaciones que, como hemos visto, pueden distinguirse de las experiencias objetivas.

La sensación se ubica, en la doctrina aristotélico-tomista, dentro de la línea del conocimiento. Y la teoría del conocimiento que sostiene esta doctrina no acepta que, como lo postulan otras concepciones filosóficas, el conocimiento consista en una producción o construcción, sino que él es, ante todo, una contemplación, una suerte de aprehensión espiritual del objeto, siendo el aspecto constructivo sólo un proceso a veces necesario, pero que en modo alguno configura la esencia del acto cognoscitivo. Éste no se confunde con los medios que lo posibilitan. Es claro que resulta obvio aquí que se está tratado del conocimiento como actividad mental específica, de la que se busca mostrar su esencia, y no del valor de verdad que el acto de conocer podría detentar.

El conocimiento, dentro de la concepción tomista, se caracteriza por ser aquella acción del sujeto cognoscente que permite a éste llegar a ser algo diferente de sí mismo, ser otro como otro³², o dicho en otros términos, hacerse intencionalmente el otro permaneciendo realmente el mismo. El conocimiento sensible cae consecuentemente bajo esta forma de concebir el conocimiento. Por la sensación el sujeto cognoscente se hace, en forma intencional y no real, lo que él realmente no es, y en virtud de ello puede apropiarse de los datos sensoriales tales como el color, el sonido, el sabor, etc. La sensación, en tanto conocimiento, se distingue del contacto que podemos observar entre dos cuerpos, o dos líquidos o dos sustancias gaseosas. De la combinación de ellos surgen otros cuerpos, pero de la percepción sensible no surge un nuevo ser, sino que ambos, cognoscente y conocido, permanecen realmente, pese a su unión en el conocimiento, inalterables.

Si, por ejemplo, tomamos la visión como modo del conocimiento sensorial, es claro que el ver, el acto de percibir lo visible, no puede en modo alguno equipararse a un contacto de tipo físico. Intentar hacer un contacto de tipo físico de cualquier sustancia material con el ojo sólo serviría, por el contrario, para impedir la visión. Los cuerpos, la luz, los colores, etc., son todos hechos físicos que pueden combinar-

³¹ Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, Paris s. d., p. 59.

³² Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, De anima q. 4 a. 1, ed. Vives, t. III, p. 287: conocer es «fieri alterum seu trahere ad se formam alterius, ut alterius».

se obedeciendo a diversas leyes. Pero la acción de ver en modo alguno puede ser representada por un color, o por un cuerpo, o por la luz, o cualquier cosa que vemos.

La acción de ver no es el resultado de la combinación de alguna de las cualidades vistas. La representación que nos formamos de los objetos visibles no puede compararse a la fusión que se da entre ellos. Toda sensación consciente es el resultado de una unión de carácter distinto que está signada por una inmaterialidad que permite que el cognoscente permanezca en sí mismo inalterado pese a asimilarse una cualidad que no le pertenece. Y lo mismo sucede con el objeto conocido. De alguna manera puede decirse que poseemos el objeto percibido y que éste, a su vez nos posee en la medida en que de alguna forma nos enajenamos al percibirlo. Pero esta mutua unidad, esta fusión en una unidad, está fuera del plano de lo real y por eso no puede decirse que el cognoscente se haga realmente otro o que de la unión de éste y del objeto surja un nuevo ser

Todo ello significa que el espíritu sale de sí mismo hacia la cosa sensible exterior en un sentido meramente ideal y que de la forma de la cosa exterior penetra en el espíritu permaneciendo no obstante en sí misma. Aquí la utilización de la palabra *exterior* resulta obligada, pero al mismo tiempo poco adecuada. Pues el espíritu no es de modo alguno una entidad física que pudiera salir desde dentro de algún recipiente³³. Por el contrario, hay en el acto del conocimiento una actividad interior —tampoco el término *interior* sería adecuado— que le permite trascenderse sin salir de sí mismo.

Toda esta disgresión sirve para poner de manifiesto el carácter inmaterial del conocimiento y del alma, su diferencia con el mundo corpóreo, pero a la vez la posibilidad que ella tiene de asimilárselo sin que por el contrario se le niegue esta cualidad o por medio de sus propias fuerzas sea capaz de producirlo. Se trata justamente de no dejar a un lado la evidencia que nos muestra al dato del sentido como algo trascendente a las operaciones propias del sujeto, pero que a la vez permite comprender cómo ese dato trascendente puede ser incorporado a la intimidad del espíritu.

La doctrina cartesiana sostiene que en las cosas corporales que existen fuera del alma se dan las propiedades que percibimos clara y distintamente, vale decir aquéllas que están comprendidas en el objeto de la matemática pura³⁴. Conforme a ello, la extensión es una propiedad realmente existente en el cuerpo. Y Descartes dirá que la naturaleza del ser corpóreo no consiste en ser pesado, duro o coloreado, sino solamente en la extensión³⁵. La luz, el color, el sonido, las formas del tacto, junto con el apetito, la sed y también las pasiones o emociones como la tristeza, la alegría, la ira y muchas otras, pertenecen a la estrecha unión del alma y el cuerpo, pero están en el alma³⁶. Vemos, por lo tanto, que existen ciertas propiedades que sólo pueden existir en el recinto íntimo de la mente, que le son de algún modo exclusivas, pues no se hallan en el cuerpo³⁷. Éste, en cambio, posee propiedades acerca de las cuales el alma

³³ Cfr. F. ARRUDA CAMPOS, «El tomismo en el diálogo con el pensamiento contemporáneo»: *Revista de Filosofía* (México) (1986) 7.

³⁴ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 80: «Sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae Matheseos obiecto comprehenduntur».

³⁵ Cfr. *Prin. phil.* II 4: AT VIII/1 42.

³⁶ Cfr. *Medit. VI*: AT VII 67-68.

³⁷ Cfr. J. V. BUROKER, «Descartes on Sensible Qualities»: *Journal of the History of Philosophy* XXXI

tiene conocimiento. Conforme a la doctrina de Descartes, el color, por ejemplo, no pertenece al cuerpo tomado por sí solo, sino que resulta de la unión que lo vincula al alma, pero, en cuanto es una sensación, se halla en ésta última.

Hay que observar al respecto que resulta problemático el separar la extensión, y sobre todo sus modos —es decir, en este caso, la figura, objeto de la geometría, del color—. Las líneas, los contornos, las formas de los sonidos, no pueden separarse del color, pues de lo contrario serían inconcebibles. No puedo tener un concepto del triángulo si no lo refiero de algún modo a tres líneas rectas o curvas que forzosamente se me destacarán sobre una superficie merced a la diferencia de color que tienen respecto a ésta. Y lo mismo puede decirse de un objeto tridimensional. Así, pues, resulta que las cualidades sensibles segundas sólo son interiores al alma y no se hallan en los cuerpos, que sólo poseen las cualidades primarias; pero nuestra referencia al mundo corpóreo no puede prescindir en su conocimiento de esas cualidades secundarias.

La teoría cartesiana del conocimiento claro y distinto no puede dejar a un lado, en el caso del conocimiento del mundo físico, un componente que en modo alguno posee la claridad y distinción exigidas. Si, por otra parte, nos remitiéramos a una interpretación puramente aritmética o algebraica de la realidad corporal, nos encontraríamos con una situación similar. La idea de número se da mediante la repetición de un elemento o módulo tomado como unidad. Pero no se comprende cómo puede alcanzarle el concepto puro de un número si no se lo refiere ya sea a una representación de puntos o determinaciones del espacio, ya sea a alguna reiteración en forma verbal o meramente sonora en el tiempo. En cualquiera de estos casos tenemos que recurrir otra vez a un componente que pertenece al orden de las cualidades secundarias.

Sin duda que hay que establecer y aceptar una clara diferencia entre el concepto y la imagen sensible. El concepto de triángulo no dice sino que se trata de una figura cerrada por tres líneas. El sólo hecho de imaginar tal figura percibiendo su tamaño, su dimensión y su tipo ya implica algo diferente de la mera concepción, la cual no hace alusión alguna a estas cualidades. Cuando para realizar una demostración sobre el triángulo el geómetra dibuja esta figura, entiende que su demostración no se refiere en particular a ella, sino al triángulo en general, cuya idea se contiene en el concepto del mismo. No es posible, pues, tener una imagen del concepto del triángulo por la sencilla razón de que un concepto es algo inimaginable, pues se trata de una unidad de orden totalmente diferente a la unidad espacial o temporal que pudiera pertenecer a la imagen.

Análogamente se podría razonar con el caso de los números. No existe con mayor razón en este caso una imagen del número dos. La representación de dos objetos cualesquiera o de dos sonidos en sucesión no constituyen en modo alguna una representación adecuada del concepto de dicho número. Tanto en el caso de la figura triangular dibujada sobre una superficie como en el caso de un par de objetos o sonidos, hemos de admitir, en la medida en que poseemos la inteligencia de lo conceptual, que tales imágenes visuales o auditivas son sólo la ejemplificación de un caso particular de las notas contenidas en el concepto correspondiente y que, por con-

(1991) 589: «Sense qualities are not real properties of bodies but only the content of sensations existing in the mind».

siguiente, el concepto puede abarcar una infinidad de esas imágenes sin que tampoco por esa razón se agote en todas ellas, ya que se trata de una forma de conocimiento completamente distinta.

Pero esta indiscutible y evidente diferencia entre el concepto y la representación sensible no debe hacer caer en el error de independizar en forma total y absoluta al primero con respecto a la dependencia que para su comprensión posee en relación con la segunda. No es posible tener un concepto de triángulo o de número sin poseer la imagen correspondiente. No se puede aquí sostener con Descartes la pura espiritualidad del poder cognoscente³⁸ reduciendo el rol de los sentidos a meros componentes secundarios, sino que más bien pareciera que la participación de éstos en el conocimiento resulta esencial por cuanto absolutamente necesaria e innegable. Dicho de otra manera, la diferencia entre ambos, que es imposible no reconocer, no implica forzosamente la separación. Que justamente esa diferencia plantee el problema de su unidad, que sea difícil explicar cómo puedan conjugarse en el saber estos dos modos tan opuestos, que ello constituya un problema quizá insoluble para el pensamiento, es algo que no puede servir para ignorar la forma en que se nos presentan las cosas. Y éstas nos informan que en el conocimiento humano ambos modos se dan inextricablemente ligados.

Podemos, pues, quedarnos con el conocimiento matemático del mundo corpóreo, puesto que, según doctrina cartesiana, éste se reduce a mera extensión³⁹, pero en la determinación de la misma, tal como se da en las diversas figuras, la intuición sensible no puede ser eliminada. De esta suerte, si bien en la aprehensión del matemático estas notas sensibles no son tenidas en cuenta, pues allí sólo se trata de relaciones cuantitativas puras, en la comprensión de los conceptos que se refieren a los entes geométricos no es posible dejar de lado completamente dichas notas. En caso contrario, al referirnos a una figura o cuerpo geométrico cualquiera, faltos de poder representarnos en forma sensible o imaginativa su perímetro o su volumen, por obedecer sólo a la representación puramente conceptual, nos encontraríamos con que nos hemos quedado con nada. ¿Cómo entender, en efecto, en este caso la existencia de un concepto cualquiera del triángulo, del cilindro o del número 2? ¿A qué se referirían tales conceptos cuando se prohíbe que vayan acompañados de la imagen respectiva?

Pareciera, pues, que el conocimiento tiene un término en el sentido. Aun cuando se trate de un saber puramente intelectual, como es el caso de las matemáticas, la referencia sensible resulta innegable. Y esto es mucho más evidente en el caso de las ciencias naturales, en que los datos sensoriales se constituyen en la instancia a que se debe apelar para avalar el conocimiento⁴⁰. La mente despliega sus potencia a partir de la información diversa que los sentidos le ofrecen. El concepto y el juicio constituyen, por otra parte, el ingrediente intelectual que se conjuga con los datos sensoriales. Pero en esta relación el sentido aparece como un componente inicial necesario y, a la vez, como un término último, como un juez que dictamina en última e inapelable instancia.

³⁸ Cfr. *Regulae ad directionem ingenii* XII: AT X 416. Vide J. L. BECK, *The Method of Descartes*, p. 30.

³⁹ Cfr. *Princ. phil.* II 4: AT VIII/1 42.

⁴⁰ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 84 a. 8. Véase también el texto de las cuestiones *De verit.* q. 12 a. 3 ad 2um, cit. supra p. 272 nota 28.

Si, como sucede en el caso de las ciencias de la naturaleza, se trata de buscar las razones o principio del mundo que cae bajo nuestros sentidos, entonces lo que el sentido nos informa acerca de ese mundo no puede desecharse al establecer aquellos principios y razones. Es obvio que, por más profunda que sea la matematización de la física, ella es y será siempre una disciplina diferente de la pura matemática y su referencia a lo sensible no podrá ser dejada a un lado. En efecto, puede observarse que entre las materias que ella trata hallamos siempre una relación con el mundo sensorial. Ya sea la óptica como la acústica, la calorimetría o la dinámica, o cualquiera otra de estas ciencias, sólo tienen significación porque hacen referencia a percepciones sensibles. Faltas de éstas, perderían su idiosincrasia propia y no serían sino formas de la matemática, ya que las fórmulas que utilizan, al no hacer alusión a lo visible, audible, térmico, sólo indicarían meras relaciones numéricas o de cualquier otro tipo vinculado al conocimiento abstracto propio de otras ciencias.

Por eso, por cuanto el conocimiento sensible queda desplazado al ámbito de lo puramente subjetivo, es que la física cartesiana pierde su especificidad de saber puramente físico y se confunde con una geometría o un álgebra. Vemos, pues, cómo el rol que saber sensible juega dentro de una doctrina repercute significativamente en una serie de cuestiones. La evaluación del dato sensorial con respecto al mundo que trasciende a la mente, la relación del mismo con el conocimiento sensorial, el rol que juega con respecto a las ciencias de la naturaleza, constituyen una serie de problemas cuya adecuada solución reviste suma importancia si no se quiere caer en dificultades insolubles.

La concepción realista que caracteriza al tomismo aparece, ante una primera impresión, como una postura acrítica en lo que respecta a lo que debiera ser un fundamentado enfoque del conocimiento y de la gnoseología. La espontánea creencia en la existencia de seres y de hechos extramentales y la no menos espontánea suposición de la coincidencia entre nuestras representaciones y aquellos seres y hechos, parecería ser el producto de una evaluación infundada. La variada crítica que al respecto se ha desarrollado a través de las diferentes formas del idealismo moderno ha afianzado la convicción de que el la concepción realista adolece de una ausencia de principios sólidos en lo que atañe a la cuestión gnoseológica, ausencia que no sería posible subsanar dentro de los presupuestos que la definen. Pero esta manera de pensar se debe más que nada a una falta de conocimiento acerca de las tesis fundamentales que el realismo sostiene. Y si bien es cierto que la teoría del conocimiento no ha sido la preocupación principal dentro del pensamiento realista, ello no se ha debido a desinterés o imposibilidad surgida de los mismos supuestos, sino en razón de otros principios que han significado una solución condicionante y definitiva con respecto a la ciencia del saber.

Una de las primeras tesis irrefutables es la que se refiere al valor del conocimiento. Es imposible plantearse la cuestión de si podemos o no conocer si no se tiene ya una idea clara y distinta de lo que es conocimiento. Pero esta idea es ya un conocimiento. La cuestión de saber si conocemos o no ya implica conocer. Esto significa que la pregunta es en sí inútil y sin sentido. No se trata, pues, de saber si podemos conocer o no, sino más bien de determinar en qué consiste el conocimiento. Pero aún esto parece innecesario, pues de alguna manera ya debemos saberlo incluso para reconocerlo en el momento en que una aprehensión cognoscitiva se produjese. Resulta un absurdo, por otra parte, el suponer *a priori* que lo que no puede ser evalua-

do sino como verdadero por la inteligencia podría no ser verdad en razón de factores incognoscibles. Una tan excesivamente suspicaz manera de pensar sólo sirve para cerrarle al saber todos los caminos y para establecer implícitamente la tesis de que el conocimiento es imposible, con lo cual se ha obtenido nuevamente un conocimiento tan absoluto como el que se pretende negar.

Todo esto lleva a la conclusión de que la gnoseología debe edificarse sobre el inquestionable supuesto de la efectiva realidad de la relación cognoscitiva y que ésta no puede ser puesta en duda⁴¹. Es obvio que, por lo demás, no es coherente poner en tela de juicio nuestra capacidad intelectual de conocer los principios más evidente para después avalarlos en base a ellos mismos. No es posible dudar de la validez de dichos principios, ya que después será necesario, sin más remedio, recurrir a ellos para reivindicarlos o, de lo contrario, aceptar que no hay otra alternativa que permanecer en la más oscura ignorancia.

¿Se puede, como lo pretende Descartes, partir de una duda universal? Es evidente que no. Toda duda sólo puede ser reconocida como tal en la medida en que ya se tiene un conocimiento claro e indiscutible de lo que es la certeza, es decir, en la medida en que ya se sabe lo que es conocer, así como sólo puede saberse lo que es la ignorancia cuando ya se tiene un conocimiento de lo que es la sabiduría, y de igual modo sólo puede plantearse la cuestión acerca de la diferencia entre la realidad y el sueño cuando ya se vive en la realidad y se sabe lo que ella es⁴².

El idealismo moderno ha sostenido en determinado momento de su vigencia histórica que no nos son dadas cosas, sino ideas. Pero, ¿no es ésta una manera de reconocer que ya sabemos qué diferencia existe entre ambas y que, por lo tanto, tenemos un conocimiento de lo que son las cosas? La idea de cosa que existe al margen de mi pensamiento precede a la cuestión de si mi representación coincide o no con tal cosa, pues la noción de idea como infiel copia de la cosa ya supone la cosa, y la noción de una idea que fuese una imagen independiente que existiese en la mente, aun sin cosas, ya es un modo de establecer la diferencia entre la imagen y lo que sería la cosa existente en sí aparte del pensamiento. El conocimiento, por tanto, está ordenado al ser extramental y no hacia las ideas propias de la mente⁴³. Y ello es así porque es imposible concebir el conocimiento sin una cierta relación hacia algo diferente y que lo precede como la verdad trascendente hacia la cual se dirige. De otro modo, habría que suponer que nada hay que conocer o que el conocimiento debería consistir primariamente en elaborar la verdad y la realidad para después ser conocidas. Pero es claro que tal elaboración no basta para expresar lo que se contiene en el concepto de conocimiento, ya que éste es esencialmente aprehensión y no construcción.

Acerca de lo dicho puede también servir de apoyo el juicio. En esta actividad intelectual reunimos dos conceptos diferentes y los declaramos objetivamente unidos. Pero esta unión, que en muchos casos puede ser necesaria, como en los juicios ana-

⁴¹ Cfr. M. PROKOP, «La connaissance de l'existence et le jugement existentiel chez Étienne Gilson»: *Les Études Philosophiques* XL (1980) 56. Allí se afirma que la gnoseología «ne peut être la condition *sine qua non* de l'ontologie».

⁴² Cfr. A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, «Estructura y sentido del conocimiento»: *Filosofar cristiano* XIII-XIV (1983) 15ss.

⁴³ Cfr. S. TOMAS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 2.

líticos, están en otros lejos de serlo y, por tanto, sólo puede fundarse en una experiencia referida a algo trascendente y a lo cual el conocimiento se subordina. De otro modo, esta unificación resultaría completamente sin sentido. Las relaciones diversas que nos muestran los datos sensoriales y que traducimos en la unión conceptual judicativa sólo pueden surgir a partir de los conceptos que abstraemos de la información sensible y mediante la actividad unificante basada en esa fuente informativa.

Por otra parte, resulta difícil comprender hasta qué punto es posible pensar un mero concepto despojado de toda significación ontológica, ya sea ésta directa o implícita. Si un concepto no atañe a una realidad ajena al sujeto que la piensa, al menos hace alusión a este sujeto como realidad sustentante. ¿Cómo imaginar un mundo reducido a meras abstracciones conceptuales desprovisto de espíritus que poseerían conciencia de las mismas? Si puede prescindirse de un realismo material, resulta incomprendible la eliminación de un realismo espiritual.

La necesaria relación del conocimiento y de la ciencia gnoseológica al ser trascendente encuentra una de sus más claras fundamentaciones en el pasaje donde Santo Tomás afirma que «ninguno puede saber que entiende sino porque entiende algo, ya que antes se da el entender algo que el entender que se entiende»⁴⁴. Lo cual significa que no es posible pensar el pensamiento si antes el pensamiento no ha pensado algún contenido diferente de sí y gracias a ello se ha manifestado como una función específica. Por todo ello es que la gnoseología es siempre una ciencia segunda y reflexiva, y presupone necesariamente el saber acerca de las cosas. Sólo a partir de esta extroversión hacia un ámbito que es el del ser extramental puede el espíritu volver sobre sí mismo y alcanzar un saber sobre aquello que le es exclusivo.

AUGUSTO FURLÁN

Universidad Nacional de Córdoba.

⁴⁴ S. TOMÁS, *In IX Ethic.*, lect. 9.