El sentido del realismo en Tomás de Aquino

Juan José Sanguineti

1. Introducción

Los estudiosos de Santo Tomás reconocen como elemento central de su pensamiento el realismo metafísico. En la época en que vivió el Aquinate no se hablaba en estos términos porque no era costumbre clasificar las posiciones filosóficas con etiquetas, mucho menos mencionarlas con la terminación de "ismos", y también porque una doctrina metafísica sistemática como el idealismo no era conocida en la antigüedad. El realismo tomista es un implícito de su filosofía, aunque podemos reconocer al mismo tiempo ciertos puntos en que se vuelve explícito cuando el Aquinate aborda cuestiones relacionadas con el conocimiento.

Pienso que el tema del realismo metafísico y la amenaza contra él que representa el idealismo admite por lo menos dos niveles. El primero, más fundamental, consiste en el reconocimiento de los siguientes principios gnoseológicos:

1. Existe una distinción básica entre conocimiento y realidad no cognoscente. En la filosofía clásica tal realidad es vista como lo que es (ser, ente), aunque también es denominada con el trascendental *res* (la cosa real).

2. El conocimiento intelectual capta originariamente la distinción indicada en el n. 1.

3. Gracias a los nn. 1-2, el cognoscente intelectual discierne entre situaciones cognitivas en las que conoce la verdad, o en las que cae en el error, o cuando conoce imperfectamente, o cuando piensa (o imagina) y no conoce. La verdad realista es la concordancia de los juicios con la realidad extramental.

4. La realidad no cognoscente es independiente del conocimiento. Dicho de otro modo: el pensamiento no es causa de la realidad.

Estos principios se refieren al conocimiento intelectual humano. Referidos a la Inteligencia divina (Dios Creador) exigen una serie de matizaciones en las que no entraré. Por otra parte, respecto al n. 4, cabe añadir que el conocimiento práctico humano es productivo de cosas porque añade a la ideación de lo que se hace la activación de causas productivas (eficientes y materiales).

El segundo nivel presupone el primero y tiene que ver con las modalidades y el alcance del conocimiento, porque no es lo mismo el conocimiento filosófico, científico, matemático, poético, etc. El realismo cognoscitivo se establece aquí cuando se admite el siguiente principio:

5. Conocemos la realidad extra-mental a través de representaciones intencionales, que remiten a la realidad externa y dan, así, un conocimiento verdadero de lo real, aunque sea parcial o imperfecto.

En mi opinión el primer nivel está presupuesto en la filosofía del Aquinate, aunque no es discutido explícitamente porque en la antigüedad y en la Edad Media no se conoce el planteamiento idealista con la radicalidad con que se hizo en la filosofía moderna a partir de Descartes. Probablemente Aristóteles y Santo Tomás considerarían que la puesta en duda de tales principios sería implanteable o fuera de lugar. En cambio, el segundo nivel aparece en textos tomistas cuando trata del conocimiento mediante especies cognitivas y verbos mentales, y en definitiva tiene que ver con la cuestión de los universales. Recordemos a este respecto que modernamente se comenzó a hablar de realismo "moderado" (sería la posición aristotélico-tomista), de conceptualismo/nominalismo, o de realismo "exagerado" en el caso de Platón (la postura platónica podría ser vista por algunos como idealista, aunque no el sentido moderno).

2. Realismo radical

El realismo radical (primer nivel), que podría llamarse también metafísico u ontológico, no suele proponerse entre los antiguos como una posición filosófica, ni como una tesis basada en los primeros principios, como podría ser típicamente el principio de no-contradicción. Modernamente surge por contraposición al idealismo, sabiendo que hay muchas formas de idealismo (Berkeley, Kant, Hegel, etc.). Genéricamente el idealismo otorga una primacía al pensamiento humano sobre la realidad, pero sus modalidades resultan de la no aceptación de los principios realistas indicados. Por ejemplo, el cartesianismo no admite el principio n. 2.

Al vernos obligados a argumentar contra el idealismo, movidos por el sentido común, necesitamos explicitar los presupuestos de lo que sería el realismo radical, tal como lo he propuesto en el apartado anterior. Podría decirse que esos enunciados (nn. 1-4) son también primeros principios: indemostrables, primarios, no fundamentables en algo previo, indudables, hasta el punto de que su negación lleva a auto-contradicciones. Obviamente esos principios se ponen cognitivamente, pero presuponiendo de antemano que el mismo conocimiento consiste

en advertir la realidad extramental como independiente del pensamiento, aunque a la vez parcialmente cognoscible.

Añadiría a ellos dos más, teniendo en cuenta la constitución intersubjetiva de la persona. Nuestra situación cognitiva es originariamente dialógica. Conocemos en unión dialógica con otros cognoscentes racionales semejantes a nosotros. A saber:

6. Existen otras personas humanas (cognoscentes) semejantes a nosotros (distinción real entre nuestros pensamientos y los ajenos). "Semejantes" implica que ninguna persona tiene el privilegio de conocer la verdad por encima de las demás.

7. Las personas humanas pueden dialogar entre sí y conocer mutuamente sus pensamientos, concordar en la verdad, disentir y discernir los errores.

Estas explicitaciones surgen en la medida en que la coherencia con que se asume el idealismo lo fuerza a volverse cada vez más drástico, hasta que al final puede acabar en el solipsismo, en el monismo total o en el escepticismo (deconstrucción total de la realidad). Los presupuestos básicos se explicitan cuando se ponen en duda. A veces el realismo puede salvarse por una vía no racional, por ejemplo con la fe o la simple apelación al sentido común.

¿Hay rastros de esta posición en Aristóteles y en Santo Tomás? Tal como la he expresado, la respuesta es negativa. Sin embargo, estimo que en estos dos autores se da en germen una postura realista "fundamental" y explícita en el libro IV de la *Metafísica* (en Aristóteles y en el comentario tomista), en sus argumentaciones contra la disolución sofística, más tarde abocada al escepticismo[1].

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, argumenta contra la tesis de que "todo lo que aparece es verdadero" (*omne apparens est verum*). La tesis se puede entender en el sentido de que la verdad se identificaría con las apariencias sensibles, que de por sí pueden ser opuestas en sujetos con distinta sensibilidad, o también porque nada es estable ni en la naturaleza física ni en las apariencias, sino que está constantemente sujeto a trasmutación, de modo que nada estable puede decirse ni pensarse, salvo en un momento fugaz, y ni siquiera en tal momento, porque al pronunciar la frase relativa a esa apariencia momentánea, la cosa real o la misma apariencia ya habrían cambiado. En un sentido más lógico, la tesis puede significar que es

[1] Cfr. *In IV Metaph.*, lectiones 11-15.

verdadero todo lo que le parece a cualquiera. En ambos casos se viola el principio de no-contradicción, ya que hay opiniones contradictorias entre los sujetos cognoscentes. Esta posición implica, según la argumentación tomista, que la verdad no es absoluta, sino relativa al que piensa, siente o habla. Leemos en el Aquinate:

> Si todo lo aparente es verdadero, y nada es verdadero sino en cuanto aparece al sentido, se sigue que nada existe sino en cuanto es sensible en acto. Si algo existe sólo así, en cuanto es sensible, resulta que nada existe si no hay sentidos[2].

Se está tocando aquí la raíz del idealismo. La existencia real desaparece y sólo queda la sensación, pero podríamos incluir aquí la opinión, el pensamiento, la posición subjetiva, desgajadas de la realidad, obviamente por negarse a aceptar que algunas opiniones o pensamientos pueden ser o verdaderos o falsos. Afirma más adelante el Aquinate:

> Es obvio, entonces, que quien dice que todas las apariencias son verdaderas, vuelve relativos todos los entes *ad aliquid*, es decir, a la opinión o al sentido[3].

Exactamente esto es el idealismo en su sentido fundamental. En ese mismo sitio se argumenta que la reducción de la verdad a la sensación o a la pura opinión impide distinguir entre sueño y vigilia, entre cordura y locura. No habría modo de discernir la verdad si no somos capaces de discernir entre esos estados mentales. Aunque en algunos casos sea difícil hacer este discernimiento, la eliminación de la distinción entre tales estados obliga por "coherencia" (extraña coherencia) a admitir la contradicción, es decir, es totalmente deconstrutiva del pensamiento, como actualmente podría ser la postura de Derrida.

La argumentación presentada en el libro IV de la *Metafísica* está tomada del *Teeteto* de Platón en su crítica a la sofística. Recordemos la tesis platónica del *homomensura* (asignada a Protágoras): el hombre se vuelve la medida de todas las cosas, aunque en rigor tal *homo* se auto-destruye, es decir, no puede conservar su propia identidad, porque ya nada es idéntico. Ante esto, el *cogito* cartesiano de nada serviría como intento de llegar a una certeza de verdad.

Es interesante notar que la argumentación de Platón-Aristóteles-Tomás de Aquino se plantea en términos de diálogo, es decir, se sitúa en un plano lingüístico intersubjetivo. Al hablar, argumentamos o afirmamos ante otros que tienen que entender lo que pretendemos decir. Se presupone, además, que algunos hacen afirmaciones contradictorias entre sí. La postura idealista, llevada a un paroxismo de (pseudo)coherencia, se ve constreñida a anular las

---

[2] *In IV Metaph*., lect. 14.
[3] *In IV Metaph*, lect. 15.

diferencias de opinión o juicio y, por tanto, a anular el pensamiento y el lenguaje, y esto paradójicamente, al no aceptarse la identidad presupuesta por el principio de no-contradicción. Por eso, aunque admitiéramos el *cogito* de Descartes, no se mantendría así la identidad del sentido afirmado al decir *cogito*, y no podríamos convencer a nadie de su verdad, con lo que la postura precipita en el solipsismo, que se auto-destruye, y en el monismo, que también se auto-destruye. En definitiva, todo se aboca al nihilismo, y la vida humana debería acabar en un mutismo absoluto (eliminación del lenguaje).

> Si nada es verdad, nada puede decirse ni entenderse. ¿Cómo alguien podrá pronunciar o entender los no-entes? Por así decirlo, de ningún modo[4].
>
> Y si alguien de modo semejante afirma y niega exteriormente, igualmente piensa y no piensa (*opinatur*), y nada toma como verdadero de modo determinado, de modo que en nada parece diferenciarse de una planta, porque incluso los animales irracionales (*bruta animalia*) tienen determinadas concepciones [en el sentido de que poseen algo parecido al juicio, que en la gnoseología tomista procede de la cognición estimativa][5].

La posición idealista extrema en el tomismo moderno fue considerada con un rigor excepcional por Etienne Gilson en su obra *Le réalisme méthodique* (1936) y en su estudio sucesivo, como respuesta a las críticas recibidas en su escrito anterior, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939). El filósofo francés centraba sus argumentaciones en Descartes y en las posiciones neo-tomistas que juzgaban posible partir del pensamiento para así llegar a la realidad (realismo llamado crítico). No examinó todas las formas de idealismo, sino sólo su raíz, es decir, poner el punto de partida en el puro pensamiento (*cogito*). En su segundo escrito se refirió explícitamente a J. Maréchal. De haberlos conocido, podría haber extendido su evaluación a B. Lonergan y a K. Rahner.

Reducida a lo esencial, la tesis gilsoniana es que tomar como punto de partida el pensamiento es en su raíz idealismo, y que desde esa posición es imposible, salvo incoherencia, sostener el realismo. El intento de argumentar el realismo desde una posición inicial puramente fenoménica o cognitiva es auto-contradictorio, salvo que en ese supuesto inicio se presuponga, quizá subrepticiamente, que el pensamiento se refiere a la realidad extra-mental.

En el último capítulo de su escrito de 1939 Gilson propuso el núcleo positivo de la gnoseología y metafísica tomista, sin el cual el realismo radical se haría imposible. Ese núcleo consiste en la aprehensión intelectual del *actus essendi* en tanto que donado a la percepción

---

[4] *In IV Metaph*., lect. 8.
[5] *In IV Metaph*, lect. 9.

sensible. Tal aprehensión es previa de modo constitutivo (no temporal) a todo conocimiento abstracto de las esencias o quidditates de las cosas o al conocimiento por especies. No es como tal el mismo acto de juzgar, que es derivado, sino que consiste en la aprehensión existencial de las cosas sensibles que siempre acompaña a cualquier intelección esencial o cuasi-esencial de las cosas.

El rigor con que Gilson sostiene esta tesis puede comprenderse sólo si se lee con atención ese capítulo[6]. El filósofo francés hacía notar que los neotomismos críticos al final aceptaban o presuponían el realismo, pero se trataba entonces de un realismo de sentido común que quedaría simplemente como ingenuo. Esta captación de la existencia real es un primer principio ontológico, tal como lo enuncié en el n. 1 del primer apartado, y es inseparable de la auto-captación existencial de que el cognoscente entiende la verdad del ser en cuanto se actúa su operación cognitiva de conocer el mundo[7], un punto implícito en el primer principio que enunciamos como n. 1. La primacía del ser no disminuye la relevancia de la intelección del ser, la cual es también un modo más alto de ser respecto al ser no-cognoscente.

3. Realismo intencional

Paso a continuación al segundo nivel del realismo, relacionado con el modo en que se explica el conocimiento (principio n. 5). El punto central aquí, en Santo Tomás, es que el conocimiento consiste en una asimilación inmaterial e intencional de la forma de la cosa material, que adquiere en el cognoscente un modo de ser distinto del que tiene en la realidad extramental. Algo parecido puede decirse de la misma sensación, en la que la cualidad sensible se separa de la cosa sensible y adquiere en el sentiente un modo de ser que no es igual al modo en que esa cualidad existe en la realidad. La presencia de la forma en el cognoscente se llama especie cognitiva, o especie intencional[8].

Esto significa que el *modus essendi* no puede ser equiparado al *modus cognoscendi*, y lo contrario, como sucede en el platonismo, significaría lo que más tarde habría de llamarse realismo exagerado o hiperrealismo, lo cual es también una vía hacia el idealismo, ya que identifica lo que pensamos o sentimos con la misma realidad (no habría así distinción entre lógica y ontología, entre psicología y ontología, y la fenomenología reemplazaría a la

[6] Cfr. E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, París 1947, pp. 213-239.
[7] Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 9.
[8] Cfr. mi estudio *La especie cognitiva en Santo Tomás*, "Tópicos" (40) 2011, pp. 63-103.

metafísica). La diferencia entre el "ultrarrealismo" platónico y el idealismo moderno está en que este último bloquea la especie cognitiva, el pensamiento, la sensación, en su puro ser representativo (representacionismo, fenomenismo), eliminando la referencia intencional o por lo menos mitigándola de modo que la "cosa en sí" se afirma como existente más allá del pensamiento, a la vez que se declara incognoscible como tal (kantismo)[9].

Los textos del Aquinate a este respecto son numerosos y me limitaré, por falta de espacio, a presentar sólo los dos siguientes:

> Lo que se entiende no está en la inteligencia en sí mismo, sino según su semejanza. La piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra, como se dice en el libro III *De Anima*. Y sin embargo, lo que se entiende es la piedra, no la especie de la piedra, salvo por reflexión del intelecto sobre sí mismo, porque de lo contrario las ciencias no serían de las cosas, sino de las especies inteligibles[10].

> La naturaleza de la cosa que se entiende está fuera del alma, pero no tiene fuera de ella el mismo modo de ser que el modo en que se entiende. La naturaleza se entiende como común, excluídos los principios individuantes, pero fuera del alma no tiene este modo de ser. En cambio, según la opinión de Platón, la cosa entendida está fuera del alma en el modo en que es entendida, pues postuló que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia[11].

Se puede ver así cómo el deslizamiento hacia el idealismo surge cuando los problemas gnoseológicos (ilusiones, sueños, objetivaciones abstractas) hacen caer en la tentación de refugiarse en la subjetividad, con lo que se produce una ruptura de la unidad del conocimiento (unidad entre intelección y percepción sensible, basada últimamente en la unidad alma-cuerpo). Pero la reducción del pensamiento a la pura subjetividad, al ser auto-contradictoria, genera dialécticamente una ulterior reducción a la pura objetividad, más o menos unitaria (platonismo) o fragmentada al infinito (post-modernidad) en su sentido deconstructivo en su reacción contra las "verdades construídas". Aquí se puede oscilar indefinidamente de una posición a la opuesta.

Santo Tomás no podía imaginarse lo complejidad de la historia del pensamiento moderno que se generó a partir de la crisis nominalista del siglo XIV. Pero sí conectó el realismo intencional señalado en las dos citas que acabo de presentar con el realismo que he llamado radical. Digamos que la negación del realismo intencional lleva al idealismo radical.

> Algunos sostuvieron que nuestras fuerzas cognitivas no conocen sino sus propias afecciones, por ejemplo, que el sentido no siente sino sus modificaciones orgánicas. Según

[9] Cfr., sobre este tema, D. Bacigalupe, *Las representaciones mentales en Santo Tomás de Aquino. Un estudio a partir del debate contemporáneo*, Edusc, Roma 2015.
[10] *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, ad 4.
[11] *Ibid*.

> esto, el intelecto no entiende sino sus propias alteraciones, esto es, la especie inteligible recibida en sí mismo (…) [Así se seguiría] el error de los antiguos de que es verdad todo lo que parece, y así serían verdaderas las contradicciones[12].

La captación inmediata del existente, como vimos en Gilson, es un presupuesto previo de la referencia intencional de las especies cognitivas, ya que el discernimiento entre conocimiento y realidad extramental no puede hacerse mediante especies ni pensamientos separados de la realidad. No existe, por tanto, una idea previa de ente o de ser (ideal) que "fundamente" el conocimiento de la realidad. Esto último sería una nueva vía hacia el idealismo. El trascendental "ente" ha de entenderse en el sentido de los principios 1-2, y así lo hace Gilson en su capítulo sobre la captación del existente[13].

4. La superioridad ontológica de la inteligencia

El realismo cognitivo no significa que la inteligencia humana se subordine a la realidad no cognoscente (realidad material). Ciertamente tiene que adecuarse a ella, pero no lo hace pasivamente, sino en su actividad contemplativa. Además, en su actividad práctica tiene que idear e ir más allá de la realidad dada, y así es como puede perfeccionar el mundo y la sociedad con proyectos, ideales y realizaciones técnicas y artísticas.

La inteligencia humana como modo de ser es más alta que el mundo físico. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, ser y vivir para los seres humanos significa vivir sintiendo y entendiendo (podríamos añadir, amando)[14]. Es mejor ser conociendo que ser sin conocer. Y en la auto-conciencia de los seres puramente inmateriales no existe ya el desdoblamiento entre entender y ser, sino que su mismo ser inteligible coincide con su auto-entenderse. "En las cosas que son sin materia es lo mismo el intelecto y lo entendido"[15]. Esta tesis se aplica como tal a Dios y a los ángeles, pero de algún modo, no total, vale para la auto-percepción del alma humana, que no necesita ya de la mediación de la especie cognitiva, aunque sí necesita objetivarse y además requiere la actuación de la sensibilidad para poder actuarse[16].

¿Tiene sentido el mundo físico al margen de la inteligencia humana? Sin duda. Sostener lo contrario sería idealismo, quizá sugerido por la fenomenología husserliana. Sin embargo, el

---

[12] *S. Th*. I, q. 85, a. 2.
[13] Cfr. E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, cit., pp. 214-227.
[14] Cfr. *In IX Ethic*., lect. 11.
[15] Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 432 a 2-5. Cfr. *S. Th*., I, q. 87, a. 1, ad 3.
[16] Cfr. mi trabajo *The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas*, "Review of Metaphysics", 67:2 (2013), pp. 311-344.

mundo físico implica una inteligencia como modo de ser más alto, porque su orden, su finalismo y su inteligibilidad suponen una relación intrínseca con la Inteligencia de Dios[17]. "Toda obra de la naturaleza es obra de una substancia inteligente"[18]. Este es notoriamente el núcleo de la quinta vía tomista para argumentar la existencia de Dios Creador, en quien se identifican su Ser y su Inteligencia.

Resumen

En una primera parte de este estudio se enuncian los presupuestos del realismo metafísico, de modo tal que su negación conduce al idealismo. El realismo de Santo Tomás se basa en su tesis gnoseológica sobre la intencionalidad de las representaciones cognitivas. Cuando esta tesis se pone en duda, con la admisión de que *omne apparens est verum*, el Aquinate, siguiendo a Aristóteles (libro IV de la Metafísica), argumenta en favor de lo que puede llamase realismo radical, según el cual el idealismo es auto-contradictorio. Por coherencia interna, la adhesión a alguna de las tesis idealistas, aunque sea parcial, conduce al idealismo radical, que concluye en el nihilismo. Este es el núcleo de la argumentación tomista. Está expuesto de modo riguroso especialmente por E. Gilson. El realismo, sin embargo, no disminuye el valor del conocimiento intelectual. Al contrario, los seres inteligentes son más altos que los seres no-inteligentes, y la realidad del mundo físico, como se argumenta en la quinta vía, exige la inteligencia divina.

CV

Juan José Sanguineti (1946), sacerdote argentino, Dr. En Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra (Pamplona, España), profesor emérito de Filosofía del Conocimiento en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), de la que fue también Decano. Actualmente es profesor e investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral (Pilar, Argentina). Miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Autor de 23 libros y de unos 140 artículos científicos sobre temas filosóficos.

[17] Cfr. *De Veritate*, q.1, aa. 4 y 10.
[18] *C. G.*, III, c. 24.