

DOS ACTITUDES ANTE EL REALISMO: DESCARTES Y SANTO TOMAS

El Discurso del Método nos cuenta la profunda decepción de Descartes al acabar sus estudios en el Colegio de La Fléche. Le habían asegurado que las ciencias que allí aprendería le darían «un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida» (1), y esta promesa había despertado en su alma juvenil un gran deseo de saber. Pero, terminado el ciclo de su instrucción y hecho el cómputo de lo adquirido en varios años de esfuerzo, se encontró lleno de «tantas dudas y errores», que comprendió que había perdido el tiempo.

¿A qué se debe este fracaso? Descartes se propone la cuestión y la estudia cuidadosamente. El resultado de sus investigaciones es el siguiente:

1.—Su fracaso no podía atribuirse a incompetencia de los profesores: «Estaba—nos dice—en una de las escuelas más célebres de Europa» (2).

2.—Tampoco podía achacarse a falta de aplicación al estudio: Descartes tiene conciencia de haber sido un buen estudiante. «Había aprendido allí—nos asegura—todo lo que aprenden los demás» (3). Y aun leyó todos los libros que pudo procurarse, sobre las ciencias que se consideran más raras.

3.—¿Se deberá acaso a cortedad de ingenio? Descartes apela al juicio de sus maestros: «No veía—dice modestamente—que se me creyese inferior a mis condiscípulos» (4).

(1) *Discours de la méthode*, Ire. partie, en *Oeuvres Philosophiques de Descartes* publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin. Paris, 1852, p. 34. Todas las citas de Descartes están hechas según esta edición.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

4.—Finalmente, Descartes piensa que la época en que le tocó vivir era «tan floreciente y fértil en buenos ingenios como pudo serlo cualquiera de los siglos precedentes» (5). Luego tampoco podía explicarse su fracaso apelando a la decadencia de la ciencia en su siglo.

5.—Agotados todos los recursos, no queda más que una explicación satisfactoria: «No había ninguna doctrina en el mundo» que fuera capaz de satisfacer las exigencias de claridad y certeza que sus profesores habían hecho nacer en él. Y no existe una ciencia así, porque todas ellas «toman sus principios de la filosofía», en la cual no hay nada sólidamente establecido. Construída toda ella sobre principios erróneos, no solamente no aprovecha su estudio, sino que «los que menos han aprendido de todo lo que hasta ahora se ha llamado filosofía, son los más capaces de aprender la verdadera» (6).

En resumen: Los filósofos han carecido de espíritu crítico; han construído sus sistemas sin preocuparse de darles una base sólida, mediante una previa consideración crítica. Por eso Descartes va a intentar una reforma de la filosofía, reforma que consistirá, sobre todo, en establecerla sobre fundamentos sólidos e incommovibles. Para esto, naturalmente, hay que hacer la crítica de nuestro conocimiento; hay que ver si somos capaces de conocer algo y en qué medida. Sólo así pueden establecerse esos principios firmes y sólidos que Descartes pretende dar a la filosofía.

Quisiéramos seguir a nuestro filósofo en las etapas fundamentales de esa elaboración crítica comparándolas con la doctrina tomista, haciendo—para mayor claridad—alguna referencia al idealismo y tratando de señalar la posición propia de cada uno de los sistemas con sus puntos de contacto y sus divergencias. Y como sería imposible ocuparnos ahora de todos los múltiples y variados aspectos del problema crítico, vamos a ceñir nuestra consideración al problema fundamental de la crítica: el problema del realismo de nuestro conocimiento. Nos preguntaremos si Descartes es realista o no y, supuesto que lo sea, en qué convienen y en qué difieren los sistemas cartesiano y tomista en cuanto al modo de llegar al realismo.

No es difícil justificar esta problemática. Al estudiar la teoría cartesiana de la sensación, encontramos afirmadas dos tesis: La primera de orden ontológico, niega realidad a las cualidades secundarias: el mundo no es tan rico en ser como nos parece a primera vista. La cons-

(5) Ibid.

(6) *Les Principes de la Philosophie*, Pref., p. 277.

titución óptica de los seres es muy sencilla ; gran parte de lo que nosotros atribuimos a las cosas no son más que «sentimientos» del alma (7).

La segunda, de orden crítico, priva totalmente a la sensación de su objeto externo. La sensación no consiste más que en la percepción por parte del alma de las vibraciones del cerebro ; más concretamente, de las vibraciones de la glándula pineal. Lo cual equivale a negar, simplemente, el conocimiento sensitivo (8). Por eso Descartes afirma tantas veces que la principal fuente de error son los sentidos.

¿Son conciliables estas tesis con la afirmación del realismo de nuestro conocimiento ? ¿Puede Descartes ser realista, a pesar de esas afirmaciones ? La pregunta surge espontánea. Y ya tenemos justificada la primera de las cuestiones que nos hemos propuesto.

En cuanto a la relación entre tomismo y cartesianismo, es indudable que en este punto hay ciertas afinidades entre ambos sistemas—las veremos enseguida—que hacen necesario el estudio de la cuestión.

Para responder a estas segundas, vamos a fijarnos en tres momentos de la elaboración cartesiana :

1.—El punto de partida. ¿Descartes comienza siendo idealista o realista ? ¿O no es ninguna de las dos cosas ?

2.—Intento de superación de la posición inicial. Descartes, aunque no comienza en realista, quiere llegar a serlo. Debemos seguir a Descartes en su esfuerzo por pasar de la duda inicial a la afirmación del realismo.

3.—El realismo ya constituido. Tenemos que ver el resultado obtenido y valorar la calidad del realismo a que ha llegado Descartes.

I.—EL PUNTO DE PARTIDA

La posición que se debe adoptar ante el problema del valor de nuestro conocimiento ha sido objeto de grandes y apasionadas discusiones. Lo cual no nos ha de extrañar : hay maneras de abordar el problema que prejuzgan la solución, orientando toda la investigación en un sentido determinado. Veamos, pues, qué posición adopta Descartes ante esta cuestión metodológica de tanta importancia.

Es muy interesante tener en cuenta, al abordar esta cuestión, que la misión de la filosofía es, sencillamente, la de explicar la realidad tal

(7) *Les Passions de l'âme*, Ire. partie, art. 23, p. 43-4

(8) *Médit. seconde*, p. 71.

como se nos ofrece : interrogar a la realidad y escuchar⁷ humildemente sus lecciones. Por eso la actitud con que se aborde el problema del valor del conocimiento debe ser una actitud que no esté determinada por ningún sistema filosófico. Hay que enfrentarse con el conocimiento tal como se nos presenta : como la posesión intelectual del ser, de la realidad. Es la posición natural, espontánea, la de todo hombre que no está influenciado por una determinada filosofía. Todo hombre es, naturalmente, realista. No hay nadie que haya nacido idealista. El idealismo no es nunca una afirmación espontánea, sino la conclusión de un proceso de análisis crítico.

El tomismo, partiendo de la natural convicción del valor de nuestro conocimiento, elabora toda su filosofía sin creerse obligado a someter esa certeza espontánea a una revisión crítica. Únicamente al final, cuando ya su espíritu se ha enriquecido con la posesión intelectual de la realidad que le rodea y de esa realidad suprema que es Dios, hace problema de su mismo conocimiento y se pregunta cómo es posible el fenómeno cognoscitivo tal como se nos presenta : como conocimiento de la realidad trascendente. La crítica, parte potestativa de la Metafísica, tiene como misión propia analizar ese fenómeno, estudiar la relación que pueda existir entre nuestro conocimiento y la realidad trascendente.

Así, pues, el tomista comienza a filosofar en realista ; parte de la certeza espontánea del valor de nuestro conocimiento y corona su filosofía con la reflexión crítica, que confirma esa actitud inicial convirtiéndola en certeza refleja, científica.

En el extremo opuesto está la posición idealista, que parte de la negación del realismo : motivos más o menos justificados le han obligado a renunciar a su certeza espontánea.

La posición de Descartes no es ninguna de las dos señaladas. Como al idealista, también a él le resulta sospechoso el realismo natural pre-crítico, pero no llega hasta su negación. En el punto de partida ni acepta ni niega el realismo de nuestro conocimiento ; simplemente lo pone en duda. Su actitud es, pues, *la duda sobre el realismo de nuestro conocimiento*. El sabe que conoce, que tiene ideas, y duda de si a esas ideas corresponde algo que sea semejante a ellas y que exista fuera e independientemente del pensamiento. La famosa duda cartesiana recae, principalmente, sobre el realismo de nuestro conocimiento. Por eso Descartes ha necesitado consagrar la sexta de sus Meditaciones a probar la existencia de las cosas materiales. Y, resumiendo la primera

Meditación, escribe al comienzo de la segunda : «Supongo, pues, que son falsas todas las cosas que veo ; me persuado de que todo lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa *jamás ha existido...*» (9). Finalmente, en los «Principia» nos dice que el único modo de no correr el riesgo de engañarse es contemplar, sencillamente, nuestras ideas de las cosas «sin afirmar ni negar que fuera de él (del pensamiento) existe algo que sea semejante a esas ideas» (10).

Por tanto, nos encontramos, por el momento, con un Descartes sumido en la duda ; no sabe si fuera de la sustancia pensante existe o no algo que corresponda a las ideas inmanentes. Su posición no es, pues, ni realista, ni idealista : es una posición *arrealista*.

II.—INTENTO DE SUPERACION

Descartes comienza dudando del realismo de nuestro conocimiento, pero su duda no es la de los escépticos. El dogmatismo—dicen los escépticos—es una enfermedad del espíritu, y no podemos preservarnos de ella más que mediante la duda. Para ellos, la duda constituye un fin. Para Descartes, por el contrario, la duda es algo provisorio, un medio de llegar a un conocimiento tan cierto, tan claro y distinto, que ya no dé lugar a duda alguna. «Pensé—dice—que era necesario... rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera hallar la menor duda, *para ver si después de esto quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable*» (11).

Vemos, pues, que Descartes no pretende encerrarse en el mundo de las ideas, sino que quiere establecer un puente entre las ideas y las cosas, pasar de las ideas inmanentes a las cosas extramentales. Hablemos en términos cartesianos : desde el primer momento Descartes se da cuenta de que posee la realidad *objetiva*, es decir, la representada en sus ideas, y trata de llegar a la realidad *formal*; la realidad en el sentido tradicional de la palabra. Es decir, que intenta superar su punto de partida, su duda inicial.

¿ Y cómo puede conseguirse esa superación de la duda que intenta Descartes? Puesto que lo único que, por el momento, conocemos son las ideas, hay que buscar el medio de pasar de las ideas a las cosas, hay que establecer un puente entre las ideas y las cosas. El pensa-

(9) Ibid., p. 67.

(10) *Les Princ. de la Philosophie*, Ire. part., art. 13, p. 291.

(11) *Discours de la Méthode*, 4e. part., p. 43.

miento va de las ideas a las cosas ; tal es la tesis implicada en el modo de proceder de Descartes.

Detengámonos un momento antes de seguir a Descartes en su búsqueda de la realidad. Porque la tesis que acabamos de enunciar : «El pensamiento va de las ideas a las cosas» tiene tanto sabor idealista que hace necesaria una confrontación de ambos sistemas.

COMPARACION CON EL IDEALISMO

El idealismo parte también del pensamiento. Conocemos las ideas: he aquí una proposición que reviste caracteres de evidencia para un idealista. Por el contrario, es problemático si esas ideas son el objeto único de nuestro conocimiento, si ellas constituyen la realidad toda, o si hay además otra realidad distinta cuya representación son las ideas.

El problema que se presenta a Descartes es, pues, el mismo de los idealistas : hay que pasar de las ideas a las cosas. Pero el sentido de esa proposición única es distinto en el cartesianismo y en el idealismo. El idealismo parte de la crítica kantiana, que niega que podamos conocer la realidad como es en sí misma. El concepto de realidad que nos da la crítica de Kant no corresponde al concepto clásico de realidad. Por lo tanto, esa fórmula no puede tener sentido más que dando a la palabra «realidad» un significado distinto al que le ha dado la filosofía realista. En efecto, ese paso no consiste en un tránsito real de un objeto de conocimiento a otro, sino en una *reducción* del concepto de realidad al concepto de objeto inmanente de conocimiento. El idealismo cambia el concepto tradicional de realidad : lo real ya no es «*id quod habet esse*», lo que existe, sino algo de orden ideal, las ideas mismas. En esta perspectiva ir de las ideas a las cosas significa reducir las cosas a las ideas o, si se prefiere, reificar el pensamiento. «Es preciso hallar un medio de hacer real el pensamiento», escribe Laachelier (12). Esta identificación entre ideas y cosas—ya se conciba como idealización de la realidad o como reificación del pensamiento—es lo que constituye, en su esencia más íntima, el idealismo.

Descartes, como hemos visto, no niega nada en su punto de partida. Duda de la existencia de la realidad, pero sin alterar su concepto. Por eso el paso de las ideas a la realidad no significa para él

(12) Citado por Régis Jolivet en *Las Fuentes del Idealismo*, 3a. pte., c. 1.º Trad. Guruchani, Bs. Aires, 1945, p. 90.

reducción alguna, sino que es el tránsito de un objeto inmanente—las ideas—a un objeto trascendente y distinto del primero—las cosas—. Descartes busca una realidad que *corresponda* a sus ideas y, por lo mismo, una realidad *distinta* de ellas. Dios y los cuerpos externos no son ideas, sino cosas que existen fuera del sujeto pensante con una existencia totalmente independiente del pensamiento.

Descartes y los idealistas convienen, pues, en afirmar que el pensamiento va de las ideas a las cosas. Pero la conveniencia es puramente material, en cuanto a la fórmula únicamente.

* * *

Tenemos, pues, que Descartes quiere pasar de las ideas a las cosas. Para ello toma como base la naturaleza representativa de las ideas. Porque para él las ideas son imágenes de las cosas. «Hay entre mis pensamientos—dice—algunos que son al modo de imágenes de las cosas, y sólo a éstos se les puede aplicar con propiedad el nombre de ideas» (13). Pues bien, a través de las imágenes o representaciones podemos llegar a las cosas representadas, piensa Descartes. Veamos cómo lo hace.

1.—Las ideas, consideradas como representaciones o, lo que es lo mismo, en cuanto a su realidad objetiva, no son todas iguales. Tenemos, ante todo, la idea de Dios, que, sin duda alguna, contiene más realidad objetiva que las ideas que representan seres creados. Entre éstas, las ideas que representan sustancias, superan en realidad objetiva, como es obvio, a las que sólo representan accidentes o modos.

2.—Esa realidad objetiva de las ideas exige una causa que ha de tener tanta realidad, al menos, como la contenida objetivamente en las ideas. «La luz natural nos da como cosa manifiesta que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto» (14).

3.—Pero esa causa tiene que tener perfección o realidad no representada u objetiva, sino formal, es decir, real. En una palabra: la causa de la perfección o realidad objetiva de una idea no puede ser, en último análisis, otra idea, sino que tiene que ser una cosa. Descartes lo afirma explícitamente: «Aunque puede suceder que una idea dé origen a otra, esto no puede llevarse al infinito, pues al fin hay que llegar a una idea

(13) *Médit.* 3e, p. 72-73.

(14) *Ibid.*, p. 74.

primera cuya causa sea a la manera de un patrón u original en la que se halle contenida formalmente y en efecto toda la realidad o perfección que sólo objetivamente o por representación se halla en dichas ideas» (15).

4.—Por lo tanto, podemos afirmar que existe necesariamente algo distinto de las ideas, cuya perfección formal está representada en mis ideas.

5.—Pero esto no basta para poder afirmar que existen las cosas que mis ideas representan. Naturalmente me inclino a pensar que algunas de mis ideas son producidas por causas distintas de mí: las cosas corporales. Pero tal vez me engaño; en absoluto pudiera ocurrir muy bien que, sin que me dé cuenta de ello, tuviera una facultad capaz de producir todas esas ideas que me parece recibir pasivamente. No hay que olvidar la hipótesis de un Dios engañador que me haya hecho de tal naturaleza que me equivoque aún en las cosas que me parece percibir más claramente. Aparte de que no vemos clara y distintamente que las ideas sean causadas por las cosas.

6.—Pero hay una idea, al menos, cuya causa no puedo ser yo: la idea de Dios. No poseo, ni mucho menos, la infinita perfección que esa idea representa. Luego tiene que existir algo cuya perfección formal sea infinita y que sea la causa de esa idea: Dios.

7. La demostración de la existencia de Dios garantiza la veracidad de nuestro conocimiento claro y distinto. El es el autor de todo lo que hay en mí de perfección y, por tanto, de mi facultad de pensar. Luego, dadas su bondad y veracidad, necesariamente me ha dado una facultad cognoscitiva, no condenada al error, sino ordenada a la verdad. Si la uso bien, llegaré necesariamente a la verdad.

Por otra parte, en virtud de su omnipotencia, Dios puede crear todo lo que yo soy capaz de pensar. Luego Dios puede crear las cosas corporales que yo pienso.

Ahora bien, Dios me ha dado una naturaleza tal que me inclina irremediabilmente a creer que mis ideas representan las cosas corporales existentes fuera de mí. Luego «hay que concluir de todo esto que existen cosas corporales», ya que de lo contrario «no sería fácil librarle (a Dios) de la nota de impostor» (16).

En resumen: La existencia de Dios omnipotente y veraz garantiza la existencia de las cosas externas y la naturaleza representativa de

(15) *Ibid.*, p. 75.

(16) *Médit.* 6e., p. 90

nuestras ideas. Es lo que se necesita para poder afirmar el realismo de nuestro conocimiento. Si nuestras ideas son imágenes y representaciones de las cosas, conociendo las ideas, conocemos también las cosas en ellas representadas, lo mismo que, conociendo el retrato de una persona, conocemos a la persona retratada.

COMPARACION CON EL TOMISMO

El proceso por el que Descartes llega al realismo, que acabamos de exponer, tiene algunos puntos de contacto con el proceso por el que Santo Tomás justifica y explica el realismo de nuestro conocimiento. Se impone, pues, una comparación entre ambos sistemas.

Santo Tomás afirma también que el objeto inmediato de nuestro conocimiento son las ideas (17). «Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta» (18). Las cosas trascendentes no pueden ser objeto inmediato de nuestro conocimiento porque están fuera del orden cognoscitivo: «...ipsa vero res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile» (19). Por eso, si conocemos las cosas—y eso es incuestionable para Santo Tomás—, es *porque* conocemos primero—con prioridad de naturaleza, no de tiempo—las ideas.

El fundamento de estas afirmaciones es la perfecta inmanencia del conocimiento intelectual. Nuestro conocimiento intelectual es una acción inmanente en la cual «totum in ipso agente agitur» (20), una acción que se termina y completa en la inmanencia del sujeto: «perficitur in ipsa mente» (21). Una acción así tiene que tener su término dentro del mismo sujeto, un término inmanente. Y lo inmanente no son las cosas, sino las ideas.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la especie expresa o idea no nos es conocida por experiencia, sino que la admitimos por la necesidad de poner un término u objeto inmanente al conocimiento intelectual, puesto que el entendimiento conoce indiferentemente los objetos físicamente presentes y los ausentes (22), de tal modo que,

(17) Como es sabido, el término «idea» significa propiamente en Sto. Tomás la idea ejemplar, el arquetipo. Lo que nosotros llamamos idea es denominado por él con las expresiones «*verbum mentis*», «*species intellecta*», etc.

(18) *De Pot.*, q. 9, a. 5.

(19) *Ibid.*, q. 7, a. 10.

(20) I, 54, 2.

(21) *De Verit.*, q. 10, a. 9, ad 7.

(22) I CG., c. 53.

incluso si desaparecieran todos los individuos de una especie, podríamos conocer su esencia (23). Siendo, pues, la necesidad de un término inmanente la que nos obliga a afirmar la existencia de la especie expresa, lógicamente hay que afirmar que ella es término u objeto de nuestro conocimiento: *id quod cognoscitur*. De modo que también para Santo Tomás, en algún sentido, la inteligencia va de las ideas a las cosas. Tenemos, pues, un primer punto de contacto entre ambos filósofos.

Pero aún hay más. Santo Tomás—al igual que Descartes—acude a la naturaleza representativa de las ideas para explicar el realismo del conocimiento. Las ideas son «similitudines» de las cosas: «Verbum quod oritur ab intellectu est similitudo rei intellectae», dice el Santo (24). Y, por ser semejanzas de las cosas, las ideas—término inmediato del conocimiento—nos hacen conocer las cosas trascendentes. «Ex hoc quod intentio intellecta est similitudo alicuius rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat» (25). Otro punto de contacto entre Descartes y Santo Tomás.

¿Diremos entonces que Descartes es tomista en esta cuestión? En modo alguno. Junto a estas semejanzas hay diferencias esenciales que hacen imposible la identificación de ambas doctrinas.

En primer lugar hay una gran diferencia entre el modo como se concibe el paso de las ideas a las cosas en el tomismo y en el sistema de Descartes. Para percibir esa diferencia recordemos la distinción entre conocimiento directo y conocimiento reflejo o crítico. Pues bien, según Descartes, tanto el conocimiento directo como el reflejo van de las ideas a las cosas. Conocemos las ideas y dudamos de que a esas ideas correspondan cosas distintas de las ideas mismas. En absoluto, cabría la posibilidad de que nuestro objeto único de conocimiento fueran las ideas. La misión de la crítica es, precisamente, realizar la unión entre las ideas y las cosas.

Según Santo Tomás, el conocimiento directo va de las ideas a las cosas; el reflejo o crítico va, por el contrario, de las cosas a las ideas. La misión de la crítica ya no es realizar el puente que una las ideas y las cosas, sino explicar cómo puede darse el conocimiento tal como se nos presenta: como conocimiento de las cosas externas. Y en este análisis reflejo es donde descubre que las cosas no pueden ser, inme-

(23) *Ibid.*, c. 56.

(24) *De Pot.*, q. 8, a. 1.

(25) I *CG.*, c. 53.

diatamente, el objeto o término de nuestro conocimiento ; que el conocimiento de la realidad trascendente no es posible más que suponiendo un objeto inmanente : las ideas. Únicamente al final de este análisis crítico es cuando Santo Tomás afirma que conocemos las ideas y que las conocemos antes (*prioritate naturae*) que las cosas.

Esta diferencia fundamental es consecuencia, como se ve, de la diferencia en su actitud inicial : aceptación del realismo (tomismo) y duda acerca de él (Descartes).

Por otra parte, Descartes necesita de la demostración de la existencia de Dios (y de algunos de sus atributos) para poder afirmar el realismo de nuestro conocimiento. Sólo después de probar que Dios existe y que es sumamente veraz y omnipotente, podemos estar seguros de que, efectivamente, nuestras ideas son representaciones de las cosas externas. Santo Tomás no hace nada de esto. El parte de la potencialidad inicial absoluta de nuestro entendimiento y se pregunta : ¿Cómo se realiza el paso de este cero inicial, de la pura potencia al acto cognoscitivo que termina con la producción de la idea ? El proceso es largo y complicado y no podemos estudiarlo aquí. Baste con indicarlo sumariamente.

La tesis más importante, quizá, de la doctrina tomista sobre el conocimiento humano es la que afirma que nuestro entendimiento posible, que es el que conoce, es pura potencia en el orden operativo. Imposible llegar a comprender algo de cuanto se refiere a nuestro conocimiento sin tener en cuenta esta doctrina de la potencialidad del entendimiento. La filosofía moderna se resiste a aceptar esta total indigencia, este vacío absoluto del entendimiento en su estado inicial que, sin embargo, es la condición absolutamente necesaria de nuestro enriquecimiento.

Y esta tesis no es una afirmación gratuita, ni mucho menos. El Santo llega a ella a partir de la experiencia que nos muestra, del modo más patente, la dependencia de nuestro conocimiento intelectual respecto de los sentidos externos e internos y, a través de ellos, de las cosas. Lo cual no tendría lugar si nuestro entendimiento poseyera ya en sí los objetos de su conocimiento.

Por otra parte, el hecho de la unión del alma y el cuerpo se explica perfectamente en la hipótesis de la pura potencialidad del entendimiento. Mediante esa unión, el entendimiento puede ponerse en contacto con las cosas materiales cuya esencia es su objeto *proprio* en el estado de unión. Si, por el contrario, suponemos que el entendimiento

posee ya en sí el objeto de su conocimiento o que recibe las ideas por infusión, la unión sustancial de alma y cuerpo es algo totalmente inexplicable, ya que el alma no necesita del cuerpo ni para existir, ni para ejercer las funciones propiamente intelectuales (26).

Finalmente, si tenemos en cuenta que el objeto de nuestro entendimiento es el ser en toda su universalidad, veremos la imposibilidad absoluta de que nuestra inteligencia sea activa. En efecto, el criterio para juzgar si una potencia operativa es activa o pasiva no es su comportamiento respecto de la acción (en este sentido toda potencia operativa tiene alguna actividad y habría que considerarla, por lo tanto, como activa), sino respecto del objeto a que se ordena. Es activa la potencia que es principio de mutación de su objeto y lo transforma de alguna manera. Es, por el contrario, pasiva la potencia que recibe el influjo del objeto y es inmutada por él (27). Pues bien, respecto al ser en general, sólo la inteligencia divina puede ser principio activo, porque sólo ella es causa del ser (28). Por lo tanto, nuestro entendimiento, facultad del ser, no puede ser activo respecto de su objeto, sino que tiene que ser, necesariamente, pasivo.

Tenemos, pues, que el entendimiento no puede realizar por sí solo el acto de la intelección, sino que tiene que recibir una forma que le saque de su potencialidad y le haga capaz de obrar. «Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam» (29).

¿Y de dónde recibe el entendimiento esa forma que le hace capaz de ejercer la actividad intelectual? De las cosas materiales, responde Santo Tomás. Es verdad que quien directamente imprime esa forma en el entendimiento posible es el entendimiento agente y no las cosas. Pero el entendimiento agente no es causa *única*, no obra solo en la producción de la forma que imprime en el entendimiento posible (*species impressa*). La imagen sensible concurre también a la producción de esta *species*. En realidad, la acción del entendimiento agente se limita a dar a la imagen sensible un modo de ser inmaterial, abstracto (imprescindible para que pueda ser recibida en el entendimiento posible, que es facultad espiritual), sin añadir nada propio al dato inicial recibido de las cosas. «Non enim intellectus agens sic facit

(26) I, 76, 1 et 5; *De Anima*, a. 8; *De Malo*, q. 5, a. 5.

(27) In IX *Met.*, lect. 1, n. 1776-1777.

(28) Cf. I, 79, 2.

(29) *De Pot.*, q. 9, a. 5; Cf. I, 14, 2, ad 3.

intelligibilia in actu quasi ab ipso effluent in intellectum possibilem (sic enim non indigeremus phantasmatis et sensu ad intelligendum); sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatis, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed in quantum dat eis quodammodo visibilitatem» (30). De donde resulta que la *species impressa* depende, en cuanto al modo de ser inmaterial, del entendimiento agente; pero en cuanto a su especificación, en cuanto al contenido inteligible, de la imagen sensible y, en última instancia, de las cosas (31). Por lo tanto, el entendimiento posible es puesto en acto por una forma que es semejanza de las cosas.

Luego lo producido por él—especie expresa o idea—será también semejanza de las cosas. «Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur» (32).

Y aquí viene el principio aristotélico tantas veces repetido por Santo Tomás: el entendimiento alcanza en *un solo y único acto* la imagen y la cosa representada. «Idem est motus in imaginem et in id cuius est imago» (33). Principio basado en la experiencia cotidiana que justifica nuestra veneración por las imágenes sagradas, por el emblema patrio, etc., y que, aplicado en crítica, permite conciliar plenamente la perfecta inmanencia de nuestro conocimiento con la trascendencia del objeto conocido.

Creo que lo dicho basta para darnos cuenta de que, si bien hay ciertas semejanzas entre el modo como Descartes llega a la afirmación de realismo de nuestro conocimiento y el modo como lo explica Santo Tomás, subsisten, sin embargo, diferencias esenciales que distinguen netamente y aun oponen ambos procesos.

III.—CONCLUSION: EL REALISMO DE DESCARTES

Hemos visto que Descartes ha conseguido superar su duda inicial y llegar a la afirmación del realismo del conocimiento. ¿Qué debemos pensar de este realismo?

(30) *Comp. Theol.*, c. 88. Cf. *De Anima*, a. 4.

(31) Cf. *De Anima*, a. 5, ad 6.

(32) *I CG.*, c. 53.

(33) *De Verit.*, q. 8, a. 3, ad 18. Cf. *Arist. De memoria et reminiscencia*, c. 1.º. Bk. 450 b 27.

Ante todo debemos reconocer que es realismo y no idealismo. Lógicamente o no, Descartes afirma que conocemos las cosas trascendentes y no se puede clasificar a Descartes entre los idealistas. La tesis de que las ideas son semejanzas de otras cosas distintas de ellas, que existen independientemente del pensamiento, es esencialmente antiidealista. ¿Pero tiene derecho Descartes a llegar a esa conclusión?

El realismo de Descartes supone, como hemos visto, la demostración de la existencia de Dios. Sin ella es imposible, en su sistema, llegar al realismo. Pero es bien sabido que Descartes no llega a probar válidamente la existencia de Dios. Por lo tanto, su afirmación del realismo de nuestro conocimiento es una afirmación gratuita, carente de fundamento.

Pero aún hay más. Supongamos por un momento que Descartes llega a probar la existencia de Dios infinitamente perfecto. Pero al estudiar una de esas perfecciones divinas, la libertad, nos encontramos con que Descartes es voluntarista. Ese voluntarismo supone, según Descartes, la «total indiferencia» respecto de todas las cosas. De tal modo que no se puede pensar nada de bueno ni de verdadero anterior al decreto de la voluntad divina. Si la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos, es porque Dios lo ha querido así y no porque lo exija la naturaleza de las cosas. Si $4 + 4$ son igual a 8, es también porque Dios lo ha determinado así. De modo que las verdades eternas no dependen de la naturaleza de las cosas, sino «solamente de la voluntad de Dios, que, como un soberano legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad» (34). Pues bien, siendo esto así, no se ve mayor inconveniente en que Dios nos engañe. Basta que El lo quiera para que el engaño deje de ser malo. Y entonces el ser «impostor» no implica imperfección alguna, siéndonos, por tanto, imposible saber si Dios nos engaña o no. De donde se sigue que no podemos saber con seguridad si hay correspondencia entre las ideas y las cosas, es decir, si nuestro conocimiento es realista o no.

En resumen: Tanto Descartes como Santo Tomás, afirman que conocemos las cosas trascendentes. Pero hay una gran diferencia entre ambos filósofos. Descartes ha comenzado por aislarse en su interior cortando, mediante la duda, toda comunicación entre su pen-

(34) VI Resp., p. 224.

samiento y el mundo trascendente. Después ha tratado de construir un puente que le permitiera pasar desde su inmanencia hasta el mundo de la realidad trascendente. Y ha tenido la clara visión de que lo único que puede unir esos dos mundos—inmanencia y trascendencia—es la naturaleza representativa de nuestras ideas. Desgraciadamente su esfuerzo por establecer sobre sólidas razones esta tesis no ha sido coronado por el éxito. Por eso el puente no existe. Descartes no es lógico al afirmar el realismo de nuestro conocimiento.

Santo Tomás, por el contrario, no ha perdido en ningún momento el contacto con la realidad. Simplemente se ha limitado a constatar el hecho de que conocemos lo trascendente y ha buscado una explicación de este hecho. Y la ha buscado donde únicamente puede hallarse : en el conocimiento mismo. El análisis del proceso psicológico de nuestro conocimiento le ha revelado que las ideas son esencialmente semejanza de las cosas y que, conociendo esa semejanza, la inteligencia conoce, en el mismo acto, las cosas representadas, lo trascendente.

FR. FERMIN G. BARBERENA, O. P.