

COGITO AGUSTINIANO, REFLEXIÓN TOMISTA Y COGITO CARTESIANO

Jean-Paul Margot

RESUMEN

La analogía que existe entre algunos textos de San Agustín y de Descartes es el indicio de un profundo parentesco, a saber, la presencia inmediata del alma a sí misma, la sustancialidad del alma y la distinción del alma y del cuerpo. Este parentesco permite plantear el problema del conocimiento inmediato del alma por sí misma en San Agustín y Descartes, por una parte, y el problema del conocimiento reflexivo del alma en Santo Tomás, por otra parte, como dos teorías irreconciliables.

RÉSUMÉ

L'analogie qui existe entre certains textes de Saint Augustin et de Descartes est l'indice d'une parenté profonde, à savoir, la présence immédiate de l'âme à elle-même, la substantialité de l'âme et la distinction de l'âme et du corps. Cette parenté permet de poser le problème de la connaissance immédiate de l'âme par elle-même chez Saint Augustin et chez Descartes, d'une part, et le problème de la connaissance réflexive de l'âme chez Saint Thomas, d'autre part, comme deux théories irréconciliables.

La analogía que existe entre algunos textos de San Agustín y de Descartes no necesita ser establecida. Ya en la época de Descartes fue señalada por Arnaud, Mersenne y otros, y ello desde la publicación, en 1637, del *Discurso del método*.¹ Lo que, en cambio, plantea un problema es saber si Descartes se inspiró o no en San Agustín y, si la respuesta es afirmativa, en qué medida y, finalmente, si se inspiró en él directa o indirectamente. En cuanto al hecho de demostrar qué obras de San Agustín leyó Descartes, es lo que permanece imposible, porque la analogía de los textos no es una prueba definitiva. Además, prudente hasta el exceso, Descartes siempre se cuidó de afirmar o negar que hubiese conocido los pasajes de la obra del Doctor africano que varios de sus contemporáneos habían relacionado con los suyos. La analogía, sin

¹ Véase RODIS-LEWIS, G. "Augustinisme et cartésianisme" (1954), en: *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1990, págs. 103-125.

embargo, es el indicio de un profundo parentesco, a saber, la presencia inmediata del alma a sí misma, la sustancialidad del alma y la distinción del alma y del cuerpo. Ahora bien, es precisamente este innegable parentesco el que permite plantear el problema del conocimiento inmediato del alma por sí misma en San Agustín y Descartes, por una parte, y el problema del conocimiento reflexivo del alma en Santo Tomás, por otra parte, como dos teorías irreconciliables.

Cualquiera que haya sido su grado de inspiración, es probablemente correcto decir con Descartes que los fines para los cuales San Agustín usó el *Cogito* son muy diferentes de los del filósofo de Touraine. Una carta del 14 de noviembre de 1640 a Colvius resume muy bien estas diferencias.² El uso del *Cogito* pierde con Descartes la significación teológica que tenía con San Agustín (hay en nosotros una imagen de la Trinidad), da el derecho de afirmar que este yo que piensa es una sustancia inmaterial y distinta del cuerpo y, como ya lo señalaba Pascal en su *Espíritu geométrico*, Descartes solo hace de esta distinción el principio de una física enteramente nueva. Tanto en San Agustín como en Descartes encontramos a veces temas similares: la prioridad y el valor del criterio de evidencia por el cual el alma se conoce a sí misma, la afirmación de que el alma es más conocida que el cuerpo y el hecho de que la vía que conduce a Dios pasa por el pensamiento. Es, creemos, a la vez en torno a una antropología que tiene sus mismas raíces en una tradición platónica y, correlativamente, a una actitud común adoptada frente al conocimiento sensible, a saber la crítica del fundamento sensible del conocimiento, que el parentesco de las ideas de San Agustín y de Descartes y su oposición a Santo Tomás pueden entenderse. En efecto, plantear con nuestros filósofos el problema del *Cogito* y de la *reflexio* es interrogarse acerca de la posición que asumieron frente a la relación del alma y del cuerpo y, por extensión, frente a la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento: en tanto que tienen que ver con el conocimiento, el *Cogito* y la *reflexio* son entonces indisociables de la antropología.

La definición platónica del hombre ejerció una influencia decisiva sobre el pensamiento de San Agustín. El hombre es lo que se sirve del cuerpo, lo que manda al cuerpo; en pocas palabras, el hombre es el alma. Como cristiano, San Agustín nos recuerda que el hombre es la unidad del alma

² AT III, 247-248 y AT X, 578. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes*, edición de C. Adam y P. Tannery, nueva presentación de B. Rochot y P. Costabel en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Vrin, 1974-1983, 13 volúmenes, París. Usamos las iniciales A T, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos).

y del cuerpo, pero, como filósofo, defiende la definición del hombre como un alma que se sirve del cuerpo y la transcendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo.

Presente toda en el cuerpo todo, el alma está unida al cuerpo sólo por la acción que ejerce continuamente sobre él. Fiel a la unidad del alma y del cuerpo planteada por Aristóteles, Santo Tomás tenía que rechazar esta psicología. Para él, el alma del hombre es la *forma sustancial de su cuerpo*, de manera que el hombre no puede ser definido ni por el cuerpo aparte, ni por el alma aparte, ni por un alma que entraría simplemente en contacto con el cuerpo sin participar de su modo de ser; *el hombre es la unidad sustancial del alma y del cuerpo*. Santo Tomás puede entonces denunciar la fórmula atribuida a Platón según la cual el alma conservaría en el cuerpo que usa la misma independencia sustancial que el piloto con respecto al navío que dirige.³

Ciertamente, Descartes también hace suya la crítica tomista de Platón porque, al igual que la Escuela, quiere mantener la *unión sustancial* del alma y del cuerpo. Con todo, el acuerdo no es más que aparente y tan sólo versa sobre las palabras ya que, mientras que para Descartes hay unión en la medida en que el alma y el cuerpo son cada uno, y con pleno derecho, una sustancia, para Santo Tomás el alma y el cuerpo son ambos unas sustancias incompletas y es cuando el alma se une al cuerpo que deviene una sustancia completa, el hombre. Según Santo Tomás el alma es forma sustancial del cuerpo porque no es una sustancia en el sentido pleno del término, sino una de las partes que integran esta sustancia que es el hombre, mientras que, según Descartes el alma es forma sustancial del hombre precisamente porque es una verdadera sustancia. Entonces está claro que, pese a la comunidad lingüística, Descartes se apoya en la tradición platónica de la antropología y la psicología, se encuentra con San Agustín, y ambos se oponen a Santo Tomás, quien se apoya en la tradición aristotélica del *De Anima*.

Conforme con su psicología, la sensación es para San Agustín un acto del alma que usa los órganos sensoriales como unos instrumentos. Atenta a todo lo que adviene en el cuerpo, el alma no padece la acción del objeto exterior, puesto que es superior al cuerpo y lo inferior no puede actuar sobre lo superior. Pero, sobre todo, combinado con un interés fundamentalmente espiritual, el platonismo de San Agustín lo lleva a

³ Santo TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles* (S C G), II, cap. 57, edición bilingüe, segunda edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O.P. y Adolfo Robles Sierra, O.P., 2 vol., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967-1968, pág. 553. Para Aristóteles, el alma no es como el piloto en su navío: véase *Acercas del alma*, II, 413a, 8-9.

considerar que los objetos sensibles no son el objeto propio del conocimiento. Con todo, sería falso creer que San Agustín adopta una actitud puramente escéptica con respecto a los objetos de los sentidos. Debido a su interés principal en la orientación del alma hacia Dios, no se ocupa de la cuestión de saber si el mundo exterior existe. Este mundo exterior existe, pero es un mundo de cosas cambiantes, mutables, y el conocimiento que tenemos de él se basa en unos órganos corpóreos que no son más estables que los objetos sobre los cuales versan. Así, esta falta de estabilidad, que refleja una verdadera falta de ser, los excluye de cualquier conocimiento propiamente dicho. Conocer verdaderamente es aprehender por medio del espíritu un objeto inmutable y cuya estabilidad misma permite retenerlo bajo la mirada del espíritu. El alma racional alcanza la verdad cuando contempla las *verdades eternas* en y través de sí misma. Cuando se vuelca hacia el mundo de las cosas materiales y usa los órganos de los sentidos, no puede alcanzar un conocimiento verdadero. Ahí donde hay certeza es, por lo tanto, porque se conoce por medio de una experiencia interna, por conciencia de sí ya que, al igual que para Descartes,⁴ la duda, el engaño, el sueño y aun la locura conducen a la misma conclusión, a la existencia del sujeto, a su pensamiento, y se trata de un conocimiento que el alma tiene por sí misma sin la intervención de los sentidos.

Puesto en relación con la comunidad simplemente lingüística entre Santo Tomás y Descartes alrededor de la unión sustancial del alma y del cuerpo, lo que acabamos de decir acerca del doctor africano muestra que hay un mismo dualismo antropológico en San Agustín y en Descartes. En una perspectiva similar al *si enim fallor sum* (“si me engaño existo”),⁵ y en tanto que es lo que resiste a los embates de los escépticos, el *cogito* cartesiano tan sólo puede ser el ser del pensamiento o, mejor aún, el *ser de mi pensamiento*. Ahora bien, ya que el pensamiento es, según los *Principios de la filosofía*,⁶ el atributo principal de la sustancia alma, y ya que el pensamiento es la naturaleza o la esencia de esta sustancia, alcanzar el *cogito* es alcanzar una esencia, la del hombre, en la medida en que el pensamiento es la esencia del alma que es con la sustancia cuerpo, pero

⁴ Véase la Primera meditación metafísica.

⁵ “¿Y si te engañas? Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo. Entonces, puesto que si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño? Por consiguiente, como sería yo quien se engañase, aunque se engañase, sin duda en el conocer que me conozco, no me engañaré. Pues conozco que existo, conozco también esto mismo, que me conozco”. San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XI, 26, edición bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, 2 vol., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, t. XVI, págs. 733-734.

⁶ AT IX-2, I, 48, art. 53.

independientemente de ella por su naturaleza, la sustancia que compone al hombre. Criticar el fundamento sensible de nuestro conocimiento, operación que es el correlato de la antropología dualista, no es por ende de ninguna manera, como ya lo indicaba San Agustín, adoptar una actitud puramente escéptica con respecto a lo sensible sino, al contrario, colocarse en la posición –crítica– de poder aprehender por medio de un acto *individual* de intuición la esencia del hombre por y en el pensamiento. La duda, entonces, no es un simple *terminus a quo*, un artefacto metodológico que otro artefacto hubiera podido sustituir, un *Deus ex machina* que se podría calificar peyorativamente con M. Guerout de ficción,⁷ sino lo que tan solo nos permite a la vez salir del escepticismo radical y alcanzar una –San Agustín– la –Descartes–certeza inmediata del pensamiento en tanto que ella está presente a sí misma para deducir de ella la espiritualidad del alma, para distinguir por naturaleza el alma del cuerpo y para establecerla como el principio del cual la filosofía puede derivarse.

De nuevo, sin querer, como por arte de magia, identificar dos “filosofías” que se distinguen por su espíritu y por sus fines, la oposición entre la conciencia *inmediata* que el pensamiento tiene de ser pensamiento y la ausencia de cualquier conciencia inmediata que el pensamiento tenga de ser un cuerpo o de depender de lo que pertenece al cuerpo, basta ampliamente, creemos, para advertir un parentesco que, en contra de la interpretación aquí demasiado apresurada de Pascal, supera la de la escritura de una expresión por azar (San Agustín) y una serie admirable de consecuencias que busca fundar una física de la cual Descartes solo es el autor. Lo que precede basta para nuestro propósito, ya que no se trata tanto de exponer por separado unas filosofías cuanto que de contrastar el conocimiento agustiniano y cartesiano que el alma tiene de sí misma con el conocimiento reflexivo del alma en Santo Tomás.

Santo Tomás mantiene la doctrina aristotélica del hilemorfismo y defiende la unicidad de la forma sustancial en la sustancia. Aplicando esta doctrina al hombre, afirma que hay una sola forma sustancial en el *compositum* humano, a saber el alma racional, que informa la materia directamente. El ser humano es uno, como lo exponía Aristóteles en el *De Anima*,⁸ y la concepción platónica de la relación entre el alma y el cuerpo es insostenible. Es el individuo uno que razona, que entiende pero

⁷ Véase MARGOT, J-P. “Engaño divino y escepticismo”, en: *Praxis Filosófica*, Universidad del Valle, mayo de 1997, No. 6, págs. 25-50.

⁸ Sobre la fase hilemórfica –hilemorfismo, es decir, la teoría de la materia (ύλη) y de la forma (μορφή) concebidas como los dos principios que componen, como potencia y como materia, la sustancia– véase Fr. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1973.

que también siente. El alma humana tiene el poder de sentir, pero no puede sentir sin un cuerpo; el alma humana tiene el poder de entender, pero ella no tiene ideas innatas y debe por lo tanto forjar sus ideas a partir de la sensación y, por ende, del cuerpo.⁹ El alma humana está unida a un cuerpo porque necesita el cuerpo, porque es naturalmente la forma del cuerpo, y una concepción como la de Descartes, según la cual la existencia del alma es la primera certeza y la existencia de la materia una inferencia posterior es, para la antropología tomista, una absurdidad. En tal antropología el objeto proporcionado al entendimiento (*intellectus*) humano no es ni el puro inteligible espiritual (Platón y San Agustín), ni el puro sensible corpóreo (el materialismo y el sensualismo), ni lo abstracto considerado *aparte* de lo concreto. Este objeto es lo abstracto considerado en su *existencia en lo particular sensible*.¹⁰ En efecto, para que nuestro

⁹ “*Nihil es in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”, reza el adagio aristotélico-tomista.

¹⁰ Santo TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (S T). I, q. 84, art. 7, resp.: “...el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea (*quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali*), como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra, y en la del caballo en este caballo, etc. Por tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto (*cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens*). Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía (*quod convertat se ad phantasmata*), a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular (*ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*). En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de las cosas singulares, como quieren los platónicos, no habría necesidad de que nuestro entendimiento recurriese siempre a las imágenes para entender (*non oporteret quod intellectus noster sempre intelligendo converteret se ad phantasmata*)”. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., tomo III (2o), I, q. 75-119, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, pág. 402. Véase también (S T), I, q. 85, art. 1, resp.: “El entendimiento humano ocupa un grado intermedio (scil. entre el sentido y el entendimiento angélico); pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes (*est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata*)”, *ibid.*, pág. 415.

entendimiento conozca su objeto propio, debe recurrir a las *imágenes* (*phantasmata*), que son semejanzas (*similitudines*) de las realidades particulares. Éstas, sin embargo, en la medida en que están todavía cargadas con la materia de las cosas particulares no son, como lo quisieran los sensualistas, la causa total y suficiente de las ideas inteligibles. La causa total del conocimiento intelectual debe buscarse en la unión entre el acto que conoce una realidad particular –y, por ende, correlativamente una realidad material, ya que lo particular es tal precisamente porque es material, por lo tanto contingente, no necesario– y el acto que conoce lo universal. Así, el conocimiento intelectual necesita, además del objeto sensible, una actividad constituyente que *abstrae* lo universal de las realidades materiales. Tal es la suerte del entendimiento humano que, en la medida en que en la vida presente el alma y el cuerpo están íntimamente unidos no tiene, contrariamente a Descartes, por objeto primero del conocimiento su esencia sino una realidad material. La crítica del sensualismo conduce a Santo Tomás a reconocer la necesidad de una actividad intelectual para constituir al objeto inteligible. Tal es la función del *entendimiento agente* (*intellectus agens*). Apelando a las verdades eternas y colocándolas en la inteligencia divina, San Agustín ya había recurrido a una iluminación, una luz que viene de Dios en el alma humana y que permite al espíritu ver las características de inmutabilidad y necesidad de estas verdades eternas. Estas últimas rigen y determinan nuestros espíritus; se imponen a nuestros espíritus bajo la acción de Dios que es “como un sol” que ilumina nuestros espíritus.¹¹ Pero, si Santo Tomás conserva la interpretación iluminista, sostiene, en contra del Doctor Africano, que las ideas divinas, las razones eternas, no son percibidas por nosotros sino en tanto que *se reflejan* en el espejo de nuestro

¹¹ Sobre el sol del espíritu, véase *Soliloquios*, I, 8,15: “Y ahora, según nos permite el tiempo, recibe sobre Dios alguna enseñanza derivada de aquella analogía de las cosas sensibles. Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen aquellas verdades o teoremas de las artes; con todo difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquella no puede verse si no está iluminada (*illustrata*) por ésta. Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial (*credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur*). Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que splende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas (*ita et in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi*)”, *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, vol. 1, preparado por el Padre Victorino Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, t. I, págs. 453-454.

entendimiento. Porque si el conocimiento humano todavía requiere la iluminación divina, esta última no basta para dar cuenta de un conocimiento intelectual que no puede prescindir de la experiencia sensible.¹² Es, entonces, en la encrucijada del platonismo, como crítica del sensualismo, del aristotelismo, como crítica de las Ideas inteligibles separadas y del agustinismo interpretado como un iluminismo intrínsecista que Santo Tomás elabora su teoría del conocimiento. El problema tomista del conocimiento se plantea en los términos siguientes: ¿cómo es posible que una facultad inmaterial, una facultad del alma, el entendimiento humano, pueda conocer un objeto material? Y la respuesta pasa por la elaboración de una semejanza (*similitudo*), la imagen (*phantasma*) que el entendimiento agente, propio de cada uno de los hombres, ilumina para extraer lo universal, imprimiendo la especie inteligible (*species intelligibilis*) en el *entendimiento posible* (*intellectus possibilis*). Nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo las especies inteligibles de las imágenes, y el papel del intelecto agente nunca debe hacernos perder de vista que lo universal es lo universal de *una* realidad particular (*hoc aliquid*).

- 118 Porque está unida a un cuerpo que es corruptible, nuestro entendimiento no puede ejercer su actividad sin recurrir a las imágenes (*nisi convertendose ad phantasmata*). En efecto, debido a nuestra vida presente en la que el espíritu está encarnado, el entendimiento humano no alcanza directamente lo singular en las realidades materiales. Debe proceder por abstracción de las especies inteligibles. No obstante, si nuestro entendimiento sólo conoce directamente lo universal, conoce *por reflexión* lo singular en la medida en que una vez producida la especie inteligible, el entendimiento debe recurrir a las imágenes. Ahora bien, de la misma manera, el alma no se conoce a sí misma directamente sino por una *reflexión* sobre su acto de conocer, el cual supone, lo sabemos, una toma de contacto con lo real externo. Contrariamente a Descartes, en efecto, para quien el alma se aprehende inmediatamente a sí misma en

¹² La iluminación tomista ocurre en la formación del *concepto* y no en el *juicio*: el entendimiento agente (*intellectus agens*) de Santo Tomás produce *conceptos*; la iluminación de San Agustín produce la *verdad* del juicio. Como bien lo dice E. Gilson “En un mundo aristotélico, hace falta un entendimiento agente, para elaborar lo inteligible de lo que se encarga la abstracción; en el mundo platónico, al contrario, no se necesita el entendimiento agente para producir los inteligibles, porque el entendimiento los halla ya hechos en sus imágenes; es necesario solamente para conferir la luz inteligible al sujeto inteligible. *Iluminación del pensamiento por Dios en el agustinismo; iluminación del objeto por un pensamiento que Dios ilumina en el aristotelismo: ésta es la diferencia entre la iluminación-verdad y la iluminación-abstracción*”, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 1949, pág. 118. Las cursivas son nuestras.

un acto único del entendimiento y aprehende *por intuición* su *esencia*, queriendo la epistemología tomista que el conocimiento vaya del objeto al acto y del acto al “sujeto” que conoce, según el Doctor angelicus no puede haber conocimiento intuitivo e inmediato del alma por ella misma. Si el hombre se conoce, si el alma se conoce a sí misma, es de manera secundaria y *reflexiva*.¹³

Conforme con las enseñanzas de Aristóteles, una cosa es cognoscible, conocida, si está en acto; conocer no es percibir lo que está en potencia sino lo que está en acto. Contrariamente a la esencia de Dios que es acto puro y es, por consiguiente, inteligible en sí misma, en la medida en que el entendimiento divino sólo está en potencia con relación a los inteligibles, el entendimiento humano no se conoce por su esencia. Porque el alma humana está unida al cuerpo, esta facultad de conocimiento que es nuestro entendimiento sólo puede conocerse a sí misma en la medida en que ejerce su actividad de conocer. La percepción del alma por ella misma no es, entonces, la intuición de una esencia. Es un conocimiento de su propia existencia, en el momento mismo en que actúa. Y en la vida presente no actúa sino *convertendose ad phantasmata*. Lo conocido inmaterial es conocido por el acto intelectual que produce la especie inteligible y hace a lo inteligible idéntico con la esencia en acto. El alma, por consiguiente, se conoce a sí misma no en su esencia sino en tanto que principio espiritual de este acto. Lo que es conocido del entendimiento es su acto de conocer. Pero este acto es en el hombre otro que la esencia, a saber, la realidad material considerada en cuanto a su forma. En el orden del conocimiento humano, el entendimiento conoce primero al *objeto*, después al *acto* por el cual conoce al objeto y, por este acto, el *entendimiento* es entonces conocido en tanto que principio espiritual de este acto.

Contra Santo Tomás, quien encuentra al pensamiento en el ser, Descartes encuentra al ser en el pensamiento. Pero, diría Santo Tomás:

¹³ Santo TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (S T), q. 87, art. 1, resp.: “Si el entendimiento se actualizara participando las formas inteligibles separadas, según la opinión platónica, por esa misma participación de las cosas incorpóreas se entendería a sí mismo el entendimiento humano. Mas como lo natural a él, según el estado de la vida presente, es conocer lo material y sensible (*secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia*), según antes hemos dicho – véase (S T), q. 84, art. 7–, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce, pues, a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto (*Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*)”, *op. cit.* págs. 461-462.

nuestro pensamiento dejado con sus solos recursos es incapaz de pasar del conocimiento virtual que lo caracteriza en tanto que entendimiento posible, o capacidad de recibir las especies intelegibles que son abstraídas de las imágenes, al conocimiento actual que es él del acto del entendimiento agente que “ilumina” las imágenes y produce las especies intelegibles. El entendimiento no puede, pues, pasar del conocimiento en potencia que tiene de sí al conocimiento actual. Por sí mismo tiene *qué conocer* pero no tiene *con qué conocerse a sí mismo* porque sólo deviene conocible en el momento en que conoce, en que está en acto, y que para conocer debe partir de lo sensible.

Interrogarse acerca de las relaciones que existen entre el cogito agustiniano, la reflexión tomista y el *cogito* cartesiano es oponer al monismo antropológico, a la reflexión y al intrinsecismo de Santo Tomás, el dualismo antropológico, el *cogito* y el extrinsecismo de San Agustín y Descartes. Metafísica de lo concreto que desconfía de lo inteligible y metafísica de lo inteligible que desconfía de lo sensible se enfrentan. El *convertendose ad phantasmata* (recurrir a las imágenes de la fantasía) de Santo Tomás y el *abducere mentem a sensibus* (liberar al espíritu de lo sensible) de Descartes¹⁴ se excluyen. *Cogito* y *reflexio* son dos teorías irreconciliables. Descartes bien lo sabía por más de que su exceso de prudencia ha ocultado a veces esta diferencia.

¹⁴ Véase, MARGOT, Jean-Paul. “La inversión cartesiana del eje aristotélico-tomista del conocimiento”, en: *Praxis Filosófica*, Universidad del Valle, diciembre de 2001, No. 13, págs. 43-51.