

## LA INVERSIÓN CARTESIANA DEL EJE ARISTOTÉLICO-TOMISTA DEL CONOCIMIENTO

*Jean-Paul Margot*

### RÉSUMÉ

En refusant tout innéisme et tout illuminisme extrincésiste, Saint Thomas rejette par là même tout idéalisme. Il admet alors le réalisme le plus proche de celui sur lequel travaille d'instinct le sens commun, acceptant en cela l'enseignement d'Aristote. Serait-ce à dire, toutefois, qu'il faille suivre Descartes et identifier la philosophie de Saint Thomas au sens commun afin de mieux pouvoir la dénoncer comme une philosophie "vulgaire (*vulgaris*)" et non scientifique? Nous nous proposons, en premier lieu, d'exposer de façon très générale la critique formulée par Descartes à l'encontre de la philosophie scolastique, puis de montrer le rôle de la sensation et de l'intellect dans la théorie thomiste de la connaissance et, finalement, de voir dans quelle mesure il est loisible de parler d'inversion cartésienne de l'axe aristotélico-thomiste de la connaissance.

Desde muy temprano Descartes opone "los concimientos que no son más que probables" al concimiento claro y cierto del cual las matemáticas suministran el modelo. Contra "las máquinas de guerra (*fructus belli*)" de los silogismos probables de la escolástica, Descartes afirma que quien investiga la verdad de las cosas debe ocuparse de objetos acerca de los cuales se puede tener una certeza igual a la de las demostraciones de la aritmética y de la geometría. Una filosofía que se apoya en lo probable para razonar, una filosofía cuyo punto de partida es el "desacuerdo (*dissentio*)" no es más que una sistematización del sentido común y sólo merece el calificativo de "vulgar (*vulgaris*)".<sup>1</sup> Reservando el término

<sup>1</sup>. Para comprender el paso de la filosofía "vulgar" o "común" a la filosofía cartesiana, véase MARGOT, Jean-Paul. "Física y metafísica". En *Ideas y Valores*, Bogotá, abril

“dialéctica” a la lógica de la Escuela y denunciando “las formas de los silogismos (*syllogismorum formae*)” que ella emplea, Descartes invita a “hacer pasar la Dialéctica vulgar de la Filosofía a la Retórica (*ac proinde illam ex Philosophia ad Reticam esse transferendam*)”.<sup>2</sup> ¿Qué es, en efecto, un silogismo dialéctico sino la manera de razonar que parte de premisas probables (*tà éndoxa*)? ¿Cómo puede entonces la “dialéctica” tener pretensiones de verdad si no es por la mera “virtud de la forma (*vi formae*)”? El rechazo de las premisas probables, el rechazo de una conclusión tan sólo probable, significa entonces identificar la dialéctica con una filosofía del sentido común.

La filosofía escolástica es “vulgar” porque se fundamenta en lo verosímil. Pero también lo es porque carece de método. Si la evidencia es el criterio de verdad, como lo es para Descartes, si toda filosofía es esencialmente un conocimiento de la verdad, entonces antes de que ésta sea establecida debe haber una norma que sea absolutamente infalible; debe haber una evidencia que sea a la vez fuente y medida de todas las demás verdades que sean descubiertas según el orden (*ordo*). Ahora bien, la filosofía escolástica parte de la percepción sensible que, como lo muestra la historia, es objeto de *disputationes* y de controversias sin fin. No sorprende, por tanto, que en vez de establecerse sobre fundamentos firmes y estables la filosofía escolástica abra la puerta al escepticismo que Descartes enfrenta en la Primera Meditación metafísica. La lógica de los escolásticos es un mecanismo de composición o síntesis que hubiera debido ser un procedimiento de análisis tal y como lo fue el método de los antiguos geómetras que le permitió a Descartes unificar la ciencia de los números (cantidad discontinua) y de las figuras (cantidad continua).<sup>3</sup> Dado que los escolásticos sólo practicaron la síntesis, fueron incapaces de descubrir la “primera evidencia” que es la fuente de todas las demás evidencias y que aparece al espíritu (*ingenium*). Además, la dialéctica dejó de lado las dos únicas operaciones de la razón: la intuición y la deducción. En el mejor de los casos, dice Descartes, el “método” de los escolásticos sirve para *exponer* lo ya conocido; pero no hace progresar el conocimiento.

2000, Número 112, pp. 25-35.

<sup>2</sup> Regla X de las *Reglas para la dirección del espíritu*, A.T., X, 406, 24-26. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam & Paul Tannery (12 volúmenes, París, 1897-1909), nueva edición, 13 volúmenes, París, Vrin, 1974-1983. 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).

<sup>3</sup> Véase, MARGOT, Jean-Paul. “El análisis y la síntesis”. En: *Filosofía y Ciencia*, Cali, 1996, Editorial Universidad del Valle/Colciencias, pp. 41-61.

La identificación de la lógica escolástica con la “dialéctica” y la identificación de la filosofía escolástica con una filosofía del sentido común van a la par. La percepción sensible no puede suministrar más que lo probable y sobre lo probable no se puede edificar ninguna filosofía. Si, por una parte, la ciencia es un conocimiento cierto y evidente y si, por otra parte, la filosofía escolástica se apoya en lo verosímil y lo probable, entonces esta última no es cierta y no es una ciencia. En efecto, tan sólo es conocimiento lo que es evidente. Ahora bien, ya que la evidencia tiene la capacidad de poner fin a todas las *disputationes* y de unificar todos los espíritus (*ingenii*), y ya que la filosofía escolástica parte de percepciones sensibles que están sujetas a controversia y son susceptibles de refutación, lo que le impide tener evidencia, entonces ella no es una ciencia, sino una sistematización del sentido común.

Si la alternativa -evidencia versus probabilidad- parece clara a primera vista, conviene preguntarse si es legítimo identificar la filosofía de Santo Tomás con el sentido común. Según Descartes, los escolásticos fueron, sin quererlo, víctimas de los prejuicios de su “infancia”<sup>4</sup> y, por ello, crearon una física de las formas substanciales y de las cualidades sensibles. Su fracaso se debe a una falta de método, es decir, a la carencia de un análisis de las ideas que use la duda universal como medio para liberarse del hábito de pensar mal y que nos conduce a la única primera evidencia metafísica de la cual no se puede dudar y que el escéptico mismo debe aceptar, a saber: “pienso, por lo tanto soy”.

Aunque fue crítico de la escolástica, el filósofo de Touraine no pudo escapar de su influencia. Aun cuando Descartes no estuvo tan familiarizado con las fórmulas de la *Suma Teológica* como los Arnauld, Caterus y otros teólogos allegados a Mersenne, parece difícil imaginárselo ignorante de lo que se suele llamar el realismo crítico de Santo Tomás, realismo crítico que aleja al Doctor Angelicus de un realismo filosófico fundado

<sup>4</sup> Respecto al tema de la infancia, véase *El tratado del Mundo IV* en el cual la negación del vacío es presentada primeramente en el marco de la crítica a los sentidos y a los prejuicios de la infancia: tenemos que “librarnos de un error que nos ha turbado a todos preocupados desde nuestra infancia...”, A.T., XI, 17, 1-2; *Principios de la Filosofía*, I, art. 71, A.T. IX-2, 58: “La primera y principal causa de nuestros errores reside en los principios adquiridos durante nuestra infancia”. La permanencia de los juicios que emitimos sobre las cosas en el curso de nuestra infancia y que se nos imponen actualmente como verdades evidentes es la prevención. Cuando Descartes habla de *prevención* y de *prejuicios* piensa generalmente en la confusión entre el alma y el cuerpo que engendran nuestras sensaciones y que está a la base de la doctrina de las formas sustanciales. El remedio es la *duda metódica* respecto al testimonio de los sentidos. Véase también GOUHIER, *Descartes. Essais sur le “Discours de la méthode”, la métaphysique et la morale*, París, Vrin, 1973, pp. 35-42.

en el realismo del sentido común. Nadie objeta el hecho de que el sentido común es realista. Algunos hasta llegan a afirmar que éste es el punto de partida necesario para cualquier explicación científica. Todavía en los años cuarenta, ésta era la posición de E. Meyerson para quien el físico, que parte del sentido común, no puede prescindir de una ontología, la cual no difiere por naturaleza de la percepción sensible. Se sabe la suerte que le reservó G. Bachelard a esta posición, y es interesante anotar que su crítica se acerca a la de los adversarios del tomismo que no admiten que el sentido común sea *científicamente* realista. Sin embargo, de la misma forma en que Meyerson se opuso a los que quisieron ver en sus trabajos el intento de establecer científicamente el realismo del conocimiento humano, Santo Tomás se negó a identificar su filosofía con el sentido común, dándole así razón a sus adversarios. En efecto, pretender que el conocimiento del sentido común es verdadero, es pretender que tiene por objeto un ser determinado. Ahora, en el tomismo no es el realismo del sentido común el que funda el realismo filosófico, sino que, por el contrario, es el realismo filosófico el que explica el instinto realista del sentido común y pone de manifiesto la solidez de sus fundamentos y de sus límites. Es tarea de la metafísica definir el ser en tanto ser y sus diferentes modos. Es por ello que es la metafísica la que ha de establecer el realismo del sentido común, y no el sentido común el que ha de establecer el realismo del conocimiento metafísico. El tomismo se basa en la evidencia del ser en tanto ser: éste es el objeto propio del saber metafísico. Ahora bien, contra la identificación de la filosofía tomista con el sentido común, se sabe que Santo Tomás nunca dijo que el ser en tanto ser (*ens in quantum ens*) y el “*ens primum cognitum*”, que pertenece al dominio del conocimiento pre-filosófico, fueran una y la misma noción. De hecho, el “*ens primum cognitum*” no es ni el pensamiento, ni el “*ens in quantum ens*”, ni Dios; *es el ser en tanto que considerado en las realidades materiales*.<sup>5</sup>

La epistemología y la antropología tomistas son inseparables. El alma que es la forma del cuerpo está unida sustancialmente a él, de modo que nuestro conocimiento comienza con la sensación y depende de los sentidos. Unida a un cuerpo que es corruptible, nuestra inteligencia no puede ejercer su actividad sin recurrir a las imágenes; es lo que expresa Santo Tomás diciendo que el intelecto no puede conocer nada *nisi convertendo se ad phantasmata*.<sup>6</sup> Como ya lo afirmara Aristóteles, el alma humana jamás

<sup>5</sup> *Suma Teológica* Ia, Cuestión 87, art. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Cuestión 84, art. 7.

intelige sin el concurso de una imagen (*phantásmatos*)<sup>7</sup>, lo que se puede traducir por el adagio escolástico: “Nada hay en el intelecto que no esté previamente en la sensación *Nihil es in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”.<sup>8</sup> Sin embargo, si bien la inteligencia humana, por su unión sustancial con el cuerpo se dedica al conocimiento de las cosas materiales, este conocimiento empírico propio de la inteligencia humana no se reduce a él; no es un conocimiento puramente sensible, sino intelectual. El intelecto solo, en efecto, es capaz de captar las cosas en la verdad de su esencia; aprehende los particulares que actúan sobre los órganos de los sentidos. En cuanto a la inteligencia, ella busca penetrar la naturaleza de estos particulares, conocer lo que tal piedra o tal caballo (*hoc aliquid*) son en sí mismos. De hecho, la forma que es conocida por la inteligencia humana es considerada independientemente de los caracteres particulares y accidentales con que la materia la reviste. El objeto de nuestra inteligencia es una cosa material considerada en su naturaleza misma, en lo que tiene de común en todas las realizaciones particulares, es decir, en su núcleo inteligible, a saber, el universal. Pero son siempre cosas particulares, tal piedra, tal caballo, las que se ofrecen a nuestros sentidos. Para que nuestro intelecto pueda captar su objeto y aprehender el universal en cada cosa, y en la medida en que las razones formales de las cosas no le son dadas *a priori*, es preciso que se vuelque hacia las imágenes (*phantásmata*) que son las semejanzas (*similitudines*) de las cosas particulares. Sin embargo, ya que nuestra potencia cognoscente es proporcional al objeto por conocer, y ya que el objeto de los sentidos no es el mismo que el objeto del intelecto, aun cuando estribe en los sentidos, la operación del conocimiento intelectual es la operación de una facultad irreductible a las funciones sensitivas. Por ello, la inteligencia humana reclama en el sujeto cognoscente el intelecto posible, receptáculo inmaterial que está en potencia con respecto a los inteligibles, a los universales, y que los recibe según su modo de ser propio (el objeto del conocimiento es proporcional a la facultad cognitiva). Conocer es, primero, recibir en la sensación la forma sensible de las cosas particulares y, después, recibir en el intelecto la forma inteligible de estas mismas cosas particulares en

7. Acerca del alma, III, 7, 431a,17-18: “...διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἀνεῦ φαντάσματος ἢ ψυχῆ”. Aristotle, *On the soul*, with an english translation by W.A. Hett, Loeb Classical Library.

8. Sobre la génesis de la ciencia (*epistème*) a partir de la sensación (*aisthésis*), véase *Segundos Analíticos*, II, 19 -texto en el cual Jean-Marie Le Blond ve un sabor “sensualista”- *Logique et méthode chez Aristote*, París, Vrin, 1973, p. 129, nota 1 -, *Metafísica*, A, 1, y *Ética Nicomaquea*, VI. Sin duda, no hay ciencia (*epistème*) sino de lo universal, pero el universal existe en lo sensible: *Segundos Analíticos*, I, 11.

tanto que, esta vez, éstas son consideradas independientemente de su materia.

Pero, ¿cómo se da este paso del conocimiento sensible y particular al conocimiento intelectual y universal? Las formas de las cosas particulares no pueden existir, según Santo Tomás, fuera de una materia. No son, por lo tanto, inteligibles *en acto* y no pueden producir en nosotros la intelección, a no ser que admitamos que nuestro intelecto no es solamente pasivo (intelecto posible), sino que existe en él un poder activo que actualiza las formas inteligibles que están en potencia en las cosas materiales dadas a los sentidos y reproducidas en la imaginación, y que las hace asimilables por el intelecto en tanto que receptáculo inmaterial. Santo Tomás da a este poder activo el nombre de intelecto agente, dándole un sentido diferente al que tenía en los árabes ya que, según él, es común a cada uno de los hombres.<sup>9</sup> La actividad de este intelecto agente consiste en “iluminar” la imagen y en abstraer el universal, o “especie inteligible”.<sup>10</sup>

En la medida en que el intelecto humano no contiene ninguna idea innata, sino que está en potencia (intelecto posible) de recibir los inteligibles, debe ser reducido al acto (según el principio aristotélico que quiere que haya tan sólo conocimiento en acto), y esta reducción al acto debe ser realizada por un principio que esté en acto (según este otro principio aristotélico que quiere que el acto preceda a la potencia). Pero como este principio en acto no tiene ninguna idea ya hecha, debe sacar su

<sup>9</sup>. Como se sabe, en su interpretación de la teoría aristotélica del intelecto, Santo Tomás tuvo que “combatir el averroísmo cuya influencia se había vuelto grande en las escuelas latinas y al cual se le acusaba de suprimir la individualidad del alma humana”, HAMELIN, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, París (1953), Vrin-reprise, 1981, pp. 73-81.

<sup>10</sup>. En el contexto de la “unidad de la ciencia”, con su crítica al dogma aristotélico-escolástico de la diversidad e incomunicabilidad de los géneros -“Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana (*humana sapientia*), que permanece una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina (*quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate*)....””, Regla primera de las *Reglas para la dirección del espíritu*, A.T., X, 360, 7-15.- el hecho de confiar a la sabiduría humana el papel de foco luminoso señala clara y decisivamente la oposición de Descartes a una tradición platónica y aristotélica para la cual el espíritu humano es capaz de aprehender su objeto si es iluminado por una luz de la que él no es la fuente y que le viene de un foco transcendental (la idea de Bien, Dios, etc.). La regla tercera precisará el papel de la *intuición* -del latín *intueri*, es decir, ver. La intuición cartesiana es una visión, es decir, no pertenece a los sentidos, sino a la inteligencia pura, la cual no se debe confundir con la visión intuitiva que, según la teología medieval, los espíritus bienaventurados tendrían de Dios: ella se identifica con esta luz natural que está en cada uno de nosotros.

material de lo que ofrecen los sentidos, lo que significa que debe *abstraher* el universal de las imágenes. Es preciso que las imágenes sean ilimunidas por la luz que el intelecto agente proyecta sobre ellas y que, después, por la virtud de este mismo intelecto agente la forma inteligible, es decir la esencia universal, sea liberada de las determinaciones particulares: en esto consiste la abstracción.<sup>11</sup>

En el nivel de las imágenes, que son las semejanzas de las cosas particulares, impresas o conservadas en los órganos sensibles, estamos todavía en el dominio de lo sensible. La imagen, por lo tanto, no puede penetrar en el intelecto. Para que pueda penetrarlo, necesita al intelecto agente que abstrae el elemento inteligible, la especie inteligible. En efecto, aunque ya sean unas especies intencionales, las imágenes (*phantasmata*) sensibles reflejan las particularidades, los accidentes, que provienen de la materia. Así, es tan sólo por la operación de la abstracción como la imagen, despojada de sus particularidades, puede volverse inteligible. Cabe anotar, finalmente, que la especie inteligible no es el objeto del conocimiento, el *id quod intelligitur*, sino el medio del conocimiento, el *id quo intelligitur*. En efecto, el intelecto sólo ejerce su actividad de conocimiento a través de una “conversión”, un retorno a las imágenes en las cuales aprehende el universal. Se puede entonces afirmar que en el tomismo lo sensible no es el punto de partida sino también la referencia final de la operación del conocimiento intelectual.

Para Santo Tomás, y en ello consiste la esencia del realismo, *ab esse ad nosse valet consequentia*. Para Descartes, y en ello consiste la esencia del idealismo, *a nosse ad esse valet consequentia*.<sup>12</sup> Esta oposición radical entre los métodos estriba en dos teorías no menos radicalmente opuestas. Mientras que Santo Tomás encuentra al pensamiento en el ser, Descartes encuentra el ser en el pensamiento. De hecho, es la relación del ser con el pensamiento la que está puesta en tela de juicio en la época de Descartes, en la que el conocer se vuelve la condición del ser, justo allí donde, para el realismo, *esse* no es equivalente a *percipi*, y el ser es independiente del conocimiento *actual* que los sujetos conscientes pueden tener de él.

Mientras la especulación se puso en el ser y limitó su trabajo a definir sus grados, pudo existir una conexión entre el silogismo y la ontología. Mas todo esto había de cambiar a partir del momento en que la reflexión moderna cuestionó la relación entre el ser y el pensamiento. Con Aristóteles y Santo Tomás el orden del silogismo presenta una perfecta

<sup>11</sup>. Véase *Suma Teológica*, Ia, cuestión 85, art. 1.

<sup>12</sup>. *Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones septimae*, A.T., VII, 519, 26-520, 9.

conformidad con el orden objetivo de las cosas. El contenido de la realidad determina el contenido de mis definiciones y la lógica es la ley de la inteligencia de esta realidad, en tanto que consiste en hacer pasar al acto la verdad que ya estaba en potencia, en el alma, la cual no puede conocer sin imagen. El reproche de Descartes contra la silogística, el hecho de que no inventa nada, es por lo tanto declarado nulo ya que conocer es actualizar lo que está en potencia y lo que está en potencia sólo lo está *en lo real*. Inventar, en efecto, no es crear desde el pensamiento, sino encontrar o descubrir lo que hasta entonces permanecía oculto. En otros términos, si la inteligencia “crea”, no crea un objeto sino un modo de explicación del objeto, en el interior del objeto. Concebido como una deducción en la cual los términos deducidos salen analíticamente del primer término, el conocimiento responde al modelo de la lógica donde lo aprehendido es una modalidad de lo real. Sucede algo muy diferente con una teoría del conocimiento en la cual los términos inferidos son producidos por la relación (*respectus*) que el espíritu (*ingenium*) que compara plantea entre el primer término y los términos deducidos.<sup>13</sup>

La diferencia de método es el signo de la sustitución de la lógica por las matemáticas que tiene lugar en el siglo XVII. Ir del pensamiento al ser es, en efecto, propio del matemático para quien el problema de la esencia prima siempre sobre el problema de la existencia. Plantear la cuestión de la inversión del eje aristotélico-tomista del conocimiento es, ante todo, entender el paso del modelo de la lógica al modelo de las matemáticas. A partir del momento en que Descartes decidió que el método matemático habría de ser el método de la metafísica, el eje del conocimiento tuvo que ir *del pensamiento al ser* y romper inevitablemente con el eje aristotélico-tomista del conocimiento. La inversión del eje del conocimiento estriba, lo sabemos, en una determinada concepción del ser. Y, de hecho, si esta concepción del ser es la que le impide a la escolástica decretar un método antes de la filosofía y, más bien, encontrar el método en la filosofía (el conocimiento es una modalidad en el ser), es también liberándose del ser como Descartes es llevado a anticipar el método a la metafísica, anticipación que Spinoza no dejará de reprocharle<sup>14</sup>, en la medida en que el ser no es más que una determinación del pensamiento.

<sup>13</sup>. Véase MARGOT, Jean Paul. “El método de Descartes”. En: *Praxis filosófica*, Cali, Universidad del Valle, Nueva serie, No. 12, abril de 2001, pp. 181-206.

<sup>14</sup>. Véase, por ejemplo, su *Tratado de la reforma del entendimiento* y el Prefacio de L. Meyer a sus *Principios de la filosofía de Descartes*. En: SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean-Paul Margot, Madrid, Tecnos, 1989.

Descartes encontró seguramente desde la época de sus estudios en *La Flèche* razones para criticar lo que le habían enseñado, pero es a partir de 1619, cuando concibió, primero, la posibilidad de construir por medio de un solo y mismo método el edificio entero de la geometría y, segundo, aunque unos años más tarde, la posibilidad de construir todas las ciencias por medio de este mismo método. Así Descartes emprendió en una tierra firme el viaje que debía conducirlo a deducir toda su filosofía del *Cogito, ergo sum*, yendo del pensamiento al ser, y edificando toda su metafísica sobre la base del análisis (*quid*) del contenido (*quod*) de un *cogito* que nos es dado como la primera evidencia metafísica. El rechazo de lo sensible como abundancia de formas sustanciales sólo es total cuando la aplicación de las matemáticas al estudio de la física se funda en un principio metafísico que reduce lo real a dos ideas, a dos sustancias; el pensamiento y la extensión. Negarse a ver en lo sensible el fundamento de nuestro conocimiento, es decir, invertir el eje aristotélico-tomista del conocimiento, es el momento cuando la filosofía se libera del ser y se transforma en una epistemología, en un método, en una crítica del conocimiento que nos puede permitir no encontrar lo real, sino inventarlo (*invenire*).