

Ser y conocer: entre Descartes y Tomás de Aquino

Resumen: Después de una breve reflexión sobre la incidencia de la antropología en la metafísica y viceversa, el autor propone algunas reflexiones sobre varias tesis de Descartes y algunas de Tomás de Aquino relativas al conocimiento y a su relación con la unidad sustancial del hombre, de modo que la discusión revele dos modos de analizar la realidad del obrar humano que pueden iluminar desde un punto de vista especulativo, diversos aspectos de la naturaleza humana misma. Estos modos de analizar la naturaleza del conocer dan pie a una reflexión sobre el ser del hombre como tal y, por extensión, la naturaleza de su obrar. Las diferencias entre las tesis de Descartes y de Tomás de Aquino, lejos de contraponerse radicalmente, aportan matices que, cada uno a su modo, realizan ambos sobre el conocer y el ser del hombre y que permiten dilucidar problemas antropológicos desde tradiciones diferentes.

1. Una aclaración introductoria

El problema del hombre y el problema del conocimiento de su naturaleza son una constante filosófica: el destino, la espiritualidad, la historicidad del hombre son cuestiones cruciales tanto en el ámbito existencial cuanto desde un punto de vista especulativo. Si se quisiera abundar en los orígenes de esta preocupación, el estudio de la historia de las religiones lleva, desde otro punto de vista, a considerar las mismas cuestiones y a determinar su naturaleza primaria.

A la filosofía le compete reflexionar sobre las realidades humanas en un ámbito esencial, lo cual no implica que su reflexión esté alejada del orden de la existencia, pues las respuestas al problema del hombre tienen que ver no sólo con su naturaleza, entendida en términos estrictamente metafísicos, sino también con la realización en el tiempo de la felicidad humana y con el destino humano último. No nos ocuparemos aquí de temas éticos, sino de un

problema gnoseológico y metafísico sobre el hombre, que tiene sin embargo una dimensión existencial consistente y, a fin de cuentas, tendrá que ver también con algún aspecto ético, aunque sólo sea como consecuencia.

Tanto desde un punto de vista metafísico y con un método correspondiente, cuanto desde un punto de vista fenomenológico, por análisis de la interioridad, la antropología no es un capítulo indiferente a la ciencia del fundamento. ¿Se podría legitimar de algún modo la pregunta de que la existencia humana constituye un punto por el cual la metafísica debe pasar y del que debe recoger determinados resultados a fin de constituirse ciencia del ser en cuanto ser? El fondo de este problema, como es evidente, es de una enorme complejidad; el análisis que conduciremos en estas páginas sugiere de algún modo una consideración posible de la cuestión, en la medida en que, por una parte, la reflexión sobre la naturaleza del acto y, por otra, la consideración de la dimensión antropológica del mismo acto, pueden indicar cómo acceder a la dimensión metafísica originante. El paso desde el ámbito antropológico al metafísico implica el abandono metodológico del análisis de la interioridad, que si bien revela una dimensión propiamente humana poniendo de relieve el orden del obrar subjetivo, encuentra el límite de la objetividad y el límite de la determinación de la voluntad que, cada uno a su modo, no permiten la generalización del obrar antropológico a la categoría metafísica de acto en orden a una comprensión metafísica de la totalidad de lo real¹.

La metafísica, tal como ha sido concebida por la tradición clásica, ofrece una vía de análisis del obrar y del acto mismo desde una perspectiva que se centra en la reflexión sobre el ser trascendental. De este modo, precisamente porque su objeto y su método la destacan del análisis fenomenológico –el fundamento no es fenómeno–, puede considerar la realidad humana como *physis*, es decir, desde los principios constituyentes de la sustancialidad: como sustancia material-racional. No la puede considerar tanto en su despliegue subjetivo, histórico y dialógico. Esto trae aparejada la consecuencia de que desde el punto de vista metafísico resultaría difícil tratar la realidad humana en cuanto sujeto agente y como sujeto histórico, si se mantiene la perspectiva de la pura *physis*, o sólo en cuanto realidad metafísica. Ahora bien, más que un defecto de la metafísica, lo que se intenta señalar aquí es sobre todo que el

¹ Estas consideraciones iniciales encontrarán confirmación plausible en estas páginas, aunque no trataré de desarrollarlas sistemáticamente.

hombre muestra con su obrar una dimensión propia que enriquece el horizonte de la comprensión del ser.

Así, el saber sobre el hombre no tiene carácter sustitutivo en manera completa e isomórfica respecto a la metafísica en cuanto tal y en cuanto a su universo comprensivo, por la esencial razón de que el hombre no es fundamento sino respecto a su propia acción. La comprensión de la totalidad del ser desde una perspectiva antropológica es, en efecto, una posibilidad hermenéutica que se justifica a través de la apertura cognoscitiva y apetitiva del hombre mismo, o lo que es lo mismo, desde la perspectiva de la acción finita que, como tal, no es creadora en sentido absoluto. La consideración del ser trascendental abre, en cambio, la posibilidad de superación del límite hermenéutico-existencial constituido por la referencia a la acción humana. Ahora bien, así como esta última tiene una dimensión en la que se revela un obrar que más tiene de ser que de movimiento físico, su posibilidad de apertura a la consideración metafísica del acto es también mayor que si el punto de partida fuera, por así decir, sólo físico. De modo similar la sola metafísica no es sustitutiva de la totalidad del saber antropológico, aunque constituya la única posibilidad de revelar la dimensión creatural del hombre en el ámbito del saber natural.

De allí que surja un límite que afecta *a contrario* a la antropología y a la metafísica porque se puede señalar algo de específicamente humano que la metafísica puede asumir sólo en el ámbito del ser en cuanto ser, es decir, en el abandono del momento antropológico. De aquí también que la antropología sea una posibilidad no necesaria respecto a la posibilidad general de la metafísica. Pero ¿no tendrá esta no necesidad también su propio límite: es decir, que la metafísica deba suscitar de algún modo la cuestión antropológica si se propone como la ciencia del ser? Si tenemos en cuenta los límites mutuos, se podría entrever una respuesta posible a esta pregunta, con la condición de la no extensión universal de la categoría de *physis*, por una parte, y de la no extensión universal de la categoría de sujeto, por otra.

La cuestión que estudiaremos, es decir, el problema del obrar desde una perspectiva gnoseológico-histórica, ofrece la posibilidad de recorrer a grandes trazos el camino brevemente descrito en los parágrafos anteriores. Por otra parte, es una cuestión de actualidad ya que se encuentra en la base de discusiones fundamentales desarrolladas en los últimos años en diversos ámbitos de las ciencias humanas, de la sociología y de la psicología de modo particular. Desde el punto de vista metodológico que hemos adoptado, el tema parece estar alejado de esas cuestiones actuales en torno a dimensiones diversas del obrar humano: el método puede parecer como con-

trapuesto o poco ajustado para el análisis de la concreción existencial del obrar. Evitando explícitamente lo que podría considerarse una cuestión anacrónica, haremos algunas reflexiones sobre varias tesis de Descartes y algunas de Tomás de Aquino relativas al conocimiento y a su relación con la unidad sustancial del hombre, de modo que la discusión revele dos modos de analizar la realidad del obrar humano que pueden iluminar desde un punto de vista especulativo, diversos aspectos de la naturaleza humana misma. Al mismo tiempo, se puede individuar en la posición de Descartes una variación fundamental de tal análisis en cuanto iniciador de un modo de filosofar que pone a la subjetividad como motivo inicial de la filosofía².

2. Descartes y el problema del obrar

«Cogito» y sustancia

Es una cuestión en el fondo oscura el porqué Descartes acepta la tesis de la composición sustancial del hombre, es decir, por qué mantiene de modo más que aparente la unidad de una sustancia humana única a pesar del resultado analítico con el cual caracteriza la *res cogitans* y las *res extensa* como entidades en sí mismas sustanciales. La afirmación puede parecer chocante si no consideramos la radicalidad del *cogito*: (a) como evidencia pura; (b) como fundamento de toda otra evidencia y verdad; y (c) como la primera experiencia de la subjetividad. Sin embargo, es la experiencia de la subjetividad la que de modo principal le permite a Descartes aventurarse más allá de una relación pura pero ineficaz del sujeto con el mundo, y que se definiría paradójicamente como meramente interior al *cogito*, es decir, como encerramiento –y en este sentido la afirmación del mundo se transformaría en una afirmación estrictamente dogmática o arbitraria porque no sería ni experimentada ni deducida. Pero, al mismo tiempo, está claro que, para Descartes, la radicalidad del primer principio de la filosofía no se presenta como un hecho físico o mundano. Por el contrario, la primera y fundamental experiencia del *cogito* sitúa a la

² R. Lauth, conocido sobre todo por sus estudios sobre Fichte, sostiene que la filosofía trascendental está específicamente planteada en Descartes de un modo tan agudo como en el mismo Fichte, aunque exista un grado diverso de desarrollo y de percepción de la novedad; cf. R. LAUTH, *La filosofía trascendentale di J.G. Fichte*, Napoli, Guida, 1986, en esp. pp. 69 y ss. La tesis parece tener algo de exageración, aunque es sin duda indicativa.

filosofía cartesiana en una posición donde el problema del obrar encuentra una significación importante desde un punto de vista teórico.

Los tres momentos del *cogito* señalados más arriba –(a), (b), (c)– tienden a unificarse en una única acción del espíritu porque se trata de una distinción que tiene más valor analítico que de descubrimiento de lo fundamental del *cogito* mismo, ya que pensar es sobre todo actuar unitario y principal, antes de que nada tenga carácter de pensado y donde el «antes» señala no el momento histórico-temporal del pensar empírico e individual, sino la aparición del fundamento de lo pensado. De este modo el pensar es evidencia pura porque consiste en su autoaparición y, por el mismo motivo, es fundamento. No hay instancia anterior al pensar en la línea del acto, siempre que el ámbito del acto sea la subjetividad que lo posee. Esta es, cartesianamente, la formulación de la coincidencia de la evidencia con la actividad que es acto de la misma evidencia, es decir, pensar puro. Sin embargo, a diferencia de la filosofía clásica y de la posterior filosofía trascendental, el pensar cartesiano no es totalizante sino que se sitúa más bien en la línea del pensar mismo y de la evidencia. Y esto tiene una importancia primordial. Porque, en efecto, si el pensar fuera la proposición de una entidad metafísicamente determinable, la evidencia absoluta implicaría una necesaria extensión infinita del acto; del mismo modo, si la evidencia fuera idéntica a la subjetividad, ésta sería fundamento de la totalidad de lo real, mientras que el intento cartesiano se inscribe sobre todo en el ámbito del saber. Ahora bien, saber es conocer, y esto posibilita la diferencia entre la subjetividad y el mundo o, lo que es lo mismo, su no identificación. Esta es la limitación de la subjetividad, de la evidencia y del fundamento como *cogito*. De allí que la sustancia pensante y la sustancia extensa son en cierto sentido necesarias en cuanto sustancias (pero no sustancia necesaria), es decir, no hay reducción del absoluto a evidencia, sino que la evidencia es siempre compuesta: yo pienso (soy una cosa que piensa); la extensión es evidente, porque Dios la piensa y no me engaña, y yo pienso Dios (y no me engaño).

A fin de respetar estas dimensiones básicas en el pensamiento cartesiano, debemos suponer a partir de este momento las tesis con las que Descartes describe las características esenciales de la sustancia extensa y de la sustancia pensante³. El papel del *cogito* en la determinación de esa distinción

³ No es, en efecto, nuestro propósito detenernos en la consideración de este problema, es decir, el de ver la validez de la descripción cartesiana, sino el de afrontar la cues-

es decisivo: de hecho si el cuerpo o lo extenso en general delimita el alcance del sujeto en cuanto que el mundo queda fuera de él, es exactamente porque el *cogito* define el espacio subjetivo como el lugar suficiente para la verdad de la idea. Pero, ¿es posible para Descartes un espacio subjetivo donde la verdad como tal posibilite la continuación de la filosofía a partir de la primera evidencia? La respuesta es negativa. Así se expresa Descartes:

«para lo cual no se encontrará una gran dificultad, si se observa atentamente todo lo que experimentamos que hay en nosotros, y si vemos también que podemos ser cuerpos absolutamente animados, no se debe atribuir sino a nuestro propio cuerpo; y por el contrario, todo aquello que hay en nosotros y que nosotros concebimos de alguna manera que pertenece a un cuerpo, debe ser atribuido a nuestra alma»⁴.

Es decir, sea la experiencia del cuerpo, sea la del alma, son interiores a la subjetividad (se experimentan como una dimensión interior de esa subjetividad), pero con la significativa diferencia de que lo extenso implica, por comparación, una relación con el mundo externo, mientras que la experiencia del alma no la necesita. Y esto último no es posible porque toda el alma está presente a sí misma, de modo que la introducción de un elemento exterior no haría otra cosa que proponer un principio de insolubilidad al problema filosófico fundamental, ya que en tal caso sería necesario admitir un tercer principio, más allá del *cogito* y de espaldas también al mundo, es decir, encontraríamos a Descartes condenado a la irresolución del proyecto de encontrar un saber universal y único o, si se quiere, unificado.

En el texto citado precedentemente se puede constatar que Descartes habla con claridad de dos tipos de acciones: las corporales y las acciones del alma. Pero si seguimos la lectura de *Las pasiones del alma* no queda tan claro el criterio de distinción de las acciones, ya que la diferenciación sustancial entre cuerpo y alma está demasiado alejada de la experiencia subjetiva como para servir de criterio fenomenológico de distinción de las acciones. Hay, sin

tión de la acción que, de algún modo, implica la distinción de sustancias y en cierta medida la justifica: la justificación de esta doble dirección no es circular en Descartes, ya que recurre a evidencias primeras y no-identicas; pero esto es otro problema.

⁴ R. DESCARTES, *Les passions del l'âme*, I, 3 (AT, XI, 329).

duda, acciones, como la de pensar, que pertenecen al alma; otras, como el movimiento físico, que evidentemente pertenecen al cuerpo; pero ¿existen acciones del hombre, es decir, del compuesto? Para Descartes hay muchas acciones que perteneciendo a las dos sustancias, no se pueden representar clara y distintamente y, así, el criterio del *cogito* no es suficiente para clarificar lo que se refiere al origen y a la finalidad de la acción humana.

Descartes utiliza con una cierta frecuencia los verbos *ver* y *concebir* para indicar cómo se conocen las acciones del hombre. El contenido semántico de *ver* está limitado, en este caso, por la percepción exclusiva de las acciones corporales; mientras que con el verbo *concebir* Descartes indica la percepción de las acciones del alma. Los efectos de las acciones corporales no son percibidos por el alma, sino solamente por los sentidos externos; y, de manera análoga, las acciones del alma no son experimentables en el plano sensitivo⁵. Pero como hemos dicho, si el *cogito* no es suficiente para distinguir con claridad el origen de las acciones, esto significa que todas las ideas que representan las acciones del hombre, en cuanto unidad cuerpo-alma, serán siempre oscuras y confusas⁶.

Brevemente: no podemos afirmar, según Descartes, que la experiencia de los efectos producidos por el alma –sus propias acciones– sea una experiencia con valor metafísico, o perteneciente al orden del pensamiento; mientras que los efectos corporales son experimentados sensiblemente, pero no como una idea clara y distinta. De este modo, la experiencia, con la doble dimensión que le reconoce Descartes, confirma la radicalidad de la distinción de sustancias y, al mismo tiempo, exige la composición de esas sustancias en el hombre, por el motivo de que, aunque oscura, la percepción anímica del obrar corporal es sin embargo una experiencia, y viceversa. Lo que niega Descartes es una dimensión epistemológica de la experiencia, no la experiencia como tal; pero aún así, esta tesis es decisiva para la antropología.

Tal vez una de las posibles razones de esta situación paradójica sea la libertad absoluta de Dios: porque tal es su libertad que jamás hombre alguno conocerá todos los posibles de la inteligencia divina y, de este modo, tampoco las posibles realizaciones divinas en el mundo; solamente conociendo la totalidad de la causa final nos encontraríamos en condiciones de conocer

⁵ Las limitaciones que esta distinción implica hace casi imposible el planteamiento de la psicología profunda.

⁶ R. DESCARTES, *Méditations*, VI (AT, IX-1, 66).

metafísicamente la acción del mundo, incluida la del hombre⁷. Pero esto, rechazada la causa final, sería aproximadamente como querer intervenir en las decisiones divinas *in fieri*, porque negada la posibilidad de contemplación sólo quedaría la posibilidad de hacer coincidir la libertad humana con la divina en el orden de la decisión práctica para conocer algo del fin⁸. Lo que resulta es que, para Descartes, la finalidad está conceptualmente cercana a la realización de la totalidad de la posibilidad y esto muestra, a su vez, lo problemático de la afirmación de la naturaleza como principio metafísico activo. Si no es posible, pues, el acceso absoluto a la finalidad, probablemente, no es necesaria para explicar el mundo, dice Descartes. Lo problemático, a este punto, es que el mundo sería su propia finalidad en la medida en que es, al menos, conceptualmente identificable.

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que la experiencia no tenga valor, o que Descartes no le reconozca valor científico para el conocimiento del mundo corpóreo; más aún, tiene también valor para el conocimiento de las acciones humanas, porque la experiencia es completamente necesaria para determinar cuáles son los efectos, entre todos los posibles, que Dios ha elegido, ya que por la misma razón de la ausencia de finalidad, sólo puede ser la experiencia la que nos la dé a conocer; mientras que, por otra parte, Descartes excluye que los efectos puedan ser determinados por medio de la razón pura⁹.

Es necesario considerar, sin embargo, que «el *cogito* cartesiano es menos objeto de una experiencia específica que la condición de toda experiencia»¹⁰. Solamente después (un 'después' con un doble valor: como referencia al fundamento y con valor temporal) de lo dado en la experiencia del propio pensamiento, es posible para el sujeto tener una experiencia del mundo o, más precisamente en la situación definida por Descartes, de *lo-otro-distinto-de-mí*. La experiencia es, así, algo tenido por el pensamiento, con la claridad del primer acto (y el más fundamental) del pensamiento, es decir, del *cogito* mismo. En consecuencia, el conocimiento del obrar humano se realiza por

⁷ Cf. R. DESCARTES, *Principes de Philosophie*, I, 28 (AT, VIII-1, 15-16).

⁸ Cf. R. DESCARTES, *Principes de Philosophie*, I, 28 (AT, VIII-1, 15-16).

⁹ Cf. R. DESCARTES, *Principes*, III, 46 (AT, VIII-1, 100-101).

¹⁰ F. ALQUIÉ, *L'expérience*, Paris, P.U.F., 1970, p. 73. Esta opinión de Alquié tiene cierto paralelismo con una explicación kantiana de la estructura del *cogito*, como conciencia trascendental-objeto constituido y con el punto de vista de Lauth, antes citado; con todo nos parece válida como aproximación a la especificidad del *cogito*; menos convincente resulta como juicio definitivo.

vía de reflexión sobre los contenidos adquiridos por el sujeto, bajo la condición o criterio de la claridad y distinción; de este modo el conocimiento de la interioridad está en estricta dependencia del criterio de la evidencia, o de manera inversa, solamente aquello que es evidente puede ser objeto de experiencia interior con valor de saber auténtico. La dificultad de la explicación de la unión sustancial, o mejor, de la distinción de sustancias en el 'interior' de la naturaleza humana, se presenta aquí con toda su fuerza: hay acciones humanas cuya pertenencia al alma es motivo principal de su inteligibilidad; también el juicio sobre la pertenencia de ciertas acciones del cuerpo es condición de inteligibilidad tanto de las acciones cuanto de su origen; pero resulta también clara la diferencia entre la inteligibilidad de unas y otras a partir de una relación diversa con el *cogito*. Las acciones de las cuales el sujeto puede determinar su naturaleza deben ser claras, y las experiencias de las acciones oscuras no pueden ser percibidas sino como acciones corporales, o bien como acciones del hombre, compuesto de cuerpo y alma y que, al mismo tiempo, sea la unión sustancial la condición para producir tales acciones¹¹.

La correlación operativa

Aunque para Descartes la explicación de la unión del alma y del cuerpo es sumamente problemática, sin embargo no renuncia a hablar de unidad

¹¹ Se ha puesto en juego aquí el valor de la intencionalidad, que queda como recortada por la distinción de ambas sustancias distintas, donde la distinción misma tiene un carácter ontológico, aunque ella misma sea una distinción entre una idea clara y otra idea clara. La dimensión metafísica de la idea cartesiana tiene consecuencias antropológicas radicales. P. M. CHURCHLAND, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, 1979, p. 14: «A given kind of sensation is an objectively intentional sensation of *F* with respect to a being *X* if only, under normal conditions, sensations of that kind occur in *X* only if something *X*'s perceptual environment is indeed *F*». El campo de la percepción y de la experiencia tiene para Descartes un valor casi funcional en relación al *cogito*, de manera análoga a lo que expresa Churchland. La restricción ideal es así una restricción intencional: hay acciones subjetivas (cognoscitivas y afectivas) donde la intencionalidad ha desaparecido detrás de la «experiencia de la claridad». J. Ch. MALONEY, "Sensation and Scientific Realism", *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1986) p. 417: «An objectively intentional sensation is a non cognitive state of an agent that carries information about agent's environment independent of the agent's awareness of this information». Esta opinión podría ser una descripción esencial de las ideas oscuras cartesianas, aunque Descartes no aceptaría la presencia no consciente de un objeto.

del hombre, y no solamente desde un punto de vista ontológico sino también, y acentuadamente, desde un punto de vista operativo: hay para Descartes cierta unidad de operación entre el alma y el cuerpo. Esta manera de ver la cuestión indica al menos que en Descartes hay un intento de búsqueda de esa unidad. Sin embargo, es fundamental no perder de vista que si el *cogito* es punto de partida de la filosofía, en un nivel antropológico será la vía de la interioridad la que posibilite el análisis del hombre: de allí que las dificultades señaladas en el epígrafe anterior señalan un límite y una dirección posible para el análisis. La reflexión sobre la experiencia del *cogito* y sobre la totalidad de la experiencia de los actos anímicos es una constante en Descartes:

«todas las clases de percepciones o conocimientos se encuentran en nosotros a causa de que frecuentemente no es nuestra alma que hace de ellas lo que son, y que siempre ella las recibe a partir de cosas que son representadas por ella (...)»¹².

El texto presenta precisiones de interés.

Es singular la determinación amplia que Descartes hace de lo que se puede denominar contenido de conciencia: todas las clases de percepciones o conocimientos. Es decir, no se excluyen las percepciones, sino que por el contrario están localizadas en la categoría general de *toda clase de conocimientos*, como si Descartes quisiera afirmar que todo conocimiento se acerca o consiste en cierta percepción. Si tomamos este concepto en su sentido más estricto, sería necesario afirmar que en Descartes hay un momento empírico o empirista análogo al de Hume¹³. Simplemente el texto introduce una discusión en un nivel bien definido, a saber, en el nivel del conocimiento sensible –percepción de las cosas externas o transobjetivas–, y sobre todo en el ámbito de las relaciones cuerpo-alma. En efecto, según Descartes, el conocimiento constituye un terreno (aunque no el único) donde se pueden analizar las características propias de la unidad del hombre. Esa identificación, por tanto, no es una confusión ya que en cuanto nuestro autor coloca en un mismo plexo dos funciones –una de orden cognoscitivo-sensible y otra que corresponde al compuesto humano– aparece con claridad que bajo la noción de conocimiento en

¹² R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, I, 17 (AT, XI, 342).

¹³ Lo cual no quiere decir, como por otra parte es bien sabido, que no existe en Hume una relación crítica con Descartes sobre este problema en particular.

general está presente el *cogito* con toda su intensidad activa, es decir, actuando siempre y en todo caso que *haya* cualquier hecho de conocimiento.

3. Conocimiento y unidad

El análisis del conocimiento plantea dos problemas básicos: uno de ellos se refiere a la vertiente objetiva de la actividad cognoscitiva y el otro a su fase subjetiva. Es éste último punto el que, en sentido estricto, constituye lo que se denomina *el problema del conocimiento*, ya que todo conocimiento, aunque es cierta adquisición objetiva, se define por ser realización subjetiva. La distinción, pues, de sujeto y objeto, a la que adhiere toda forma de conocimiento finito, abre la posibilidad de llevar a cabo un análisis en una u otra dirección aunque, desde un punto de vista radical, el conocimiento humano implica estructuralmente cierta imposibilidad de evitar esa distinción. Otro problema, de algún modo diverso, es el constituido por la posibilidad de ir más allá de esta distinción, no porque haya una operación propiamente finita que se realice de modo unitario, sino en cuanto que el conocimiento como tal no implica necesariamente, esencialmente, distinción sino unidad.

Un modo de acceso al sujeto que conoce –un modo de acceder a su esencia– es el seguido por autores de inspiración metafísica profunda: «a partir de los objetos conocemos los actos, por los actos las facultades y por éstas la esencia del alma»¹⁴. Así queda señalado un itinerario que, desde la situación del objeto (desde el conocimiento en acto), se remonta de modo analítico-operativo hasta llegar al conocimiento del alma misma, es decir, del principio radical por el cual se puede hablar tanto de conocimiento como de objetividad. El análisis de la aparición de ésta última, de la objetividad, considerada desde el punto de vista de su estructuración subjetiva, permite el acceso al sujeto.

Pero aquí es necesario plantearse el problema sobre el tipo de relación que se puede establecer entre el hecho primero e insustituible de la percepción y el acto anímico, en donde la posibilidad o potencialidad activa de la percepción tiene su origen y donde termina¹⁵. O también, y desde otro punto

¹⁴ S. TOMÁS, *In II De An.*, lec. 6, n. 308: «per objecta cognoscimus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae».

¹⁵ Esto implica clarificar el valor, el sentido y la diversificación de la experiencia en su aspecto de momento inicial de la actividad cognoscitiva; cf. G. GIANNINI, *La nozione di esperienza*, Roma, Città Nuova, 1987; J. A. WIDOW, *Saber metafísico y experiencia*, XIII Semana Tomista, Buenos Aires, 5/9-IX-1988.

de vista, el problema se podría definir como el de la identificación de las condiciones básicas del obrar anímico que posibilitan el *movimiento* cognoscitivo. En este contexto, cuando hablamos de percepción nos referimos del modo más general a que algo se hace presente en el sujeto cognoscente a través de un acto ostensivo del hecho unitario de objeto y acción cognoscitiva, es decir, de una actividad elemental e irreductible del sujeto en la que se vive una presencia original, nueva y no acabada¹⁶. Puesto que hay modos diversos de relacionarse cognoscitivamente con el objeto, el sujeto actúa según el orden operativo propio de cada uno de los modos operativo-cognoscitivos, lo cual implica una presencia objetiva diversa, o si se quiere, diversificada, según la posibilidad de admisión de la potencia operativa. De aquí que por poseer cada potencia un acto propio, la objetividad no es homogénea, es decir, no tiene la misma significación, ni el mismo alcance en orden al descubrimiento de lo real que se presenta al sujeto por la operación de éste; ni tampoco la presencia mueve de igual manera a los apetitos o el alcance del juicio valorativo sobre lo concreto.

De este modo, los problemas planteados en el párrafo anterior se pueden centrar mejor. Se trata, en efecto, de explicar que la percepción es cierto acontecimiento de un organismo viviente –donde la acepción de organismo responde a la realidad de la coordinación de diversas potencias especificadas por objetos diversos, y donde la diversidad es un dato vivido en la percepción–. Que la variedad de objetos ofrece la posibilidad de especificaciones perceptivas objetiva y subjetivamente varias, es sostenible si de hecho tales objetos son vida o presencia viviente en y por un sujeto, y así se plantea un problema ulterior: la variedad de actos y objetos ¿tiene algún orden? ¿Se manifiestan como objetos conocidos con alguna determinada unidad al menos referencial? ¿Depende esa unidad del objeto, del sujeto o de ambos?

Lo que intuitivamente aparece con cierta claridad es que la percepción es algo más que un hecho fortuito en el sujeto, porque la percepción es, contemporáneamente, un hecho unitivo y unificado. Si se mira hacia el objeto, la percepción se presenta como lo que lo hace presente en la unidad intencional del acto; y esta es la radical posibilidad de existencia objetiva que o está subjetivamente difundida y vitalizada, o simplemente no es existencia alguna para el sujeto. Se trata, pues, de una manifestación operativa de la

¹⁶ Sobre estas tres notas de la presencia cognoscitiva nos hemos ocupado en un trabajo todavía no publicado.

estructura cognoscitiva en cuanto tal. Y esto es así, porque la presencia del objeto, o su existencia, es una situación de irrealidad y no la existencia de una cosa en otra; la presencia intencional no es cosa, sino estrictamente presencia y, así, la irrealidad del objeto está causada por la intencionalidad de la facultad o por la inmaterialidad –apertura– de la potencia y de su principio originario. A su vez, la irrealidad de la presencia objetiva es también condición última para su aparición intencional y para que ésta sea referencial: para que se constituya en referencia y en dirección a la cosa extramental.

Un texto de Tomás de Aquino puede aclarar mejor la cuestión:

«las cosas que están separadas de la materia sensible según su ser, sólo pueden ser percibidas por el intelecto; pero las que no están separadas de la materia sensible según su ser sino según la razón, se entienden sin la materia sensible, pero no sin la materia inteligible»¹⁷.

En efecto, se nos presentan aquí dos modos de conocimiento, definidos por dos objetos diversos. Y como se puede constatar, casi como una experiencia primaria, «el intelecto humano necesita los sentidos»¹⁸; y es así, ya que «aquello que es objeto de nuestro intelecto no es algo que existe fuera de las cosas sensibles (...); aunque el intelecto conoce las esencias de las cosas de modo diverso a como están en las cosas sensibles»¹⁹. Es decir, nuestro conocimiento conoce lo que se presenta como objeto en lo existente; de allí que el orden interno de las facultades es una conexión de órdenes cognoscitivos y apetitivos, en los que el mismo objeto cognoscible se presenta como *sensibilis* y como *intelligibilis* a la vez. Esta es la primera aclaración acerca de la organicidad anteriormente mencionada.

De este modo se puede explicitar una relación que se presenta como una contraposición: sujeto y objeto se contraponen en cuanto hay un acto

¹⁷ S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 8, n. 717: «illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili».

¹⁸ S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 17, n. 854: «intellectus humanus indiget sensus».

¹⁹ S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 8, n. 718: «illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibilis existens (...); licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilis».

que los aúna: conocer; y una especificación común en lo que se entiende y que define también a la cosa. Sin embargo, el conocimiento no sólo contrapone sino que, más propiamente, unifica lo que se presenta como irreducible: el sujeto y el objeto. Así, pues, la distinción sujeto-objeto muestra la estructura del cognoscente y no una simple relación, llamémosla así, externa; ya que tal estructura aparece en cuanto algo es conocido, es decir, en la medida en que el sujeto actúa. De este modo la naturaleza del cognoscente y de lo conocido se corresponden en un acto que es unificación de diversos. Dicho de otro modo: conocer es unidad llevada a cabo dinámicamente y resuelta en un acto sin movimiento. La distinción (aquí no explicada) de acto y movimiento, y la irreductibilidad del primero al segundo, constituye la posibilidad primera, originaria y no proseguible del conocer como unidad: no se niega la alteridad, sino que se afirma la presencia objetiva como irrealidad objetiva, actuada por la actuación de la facultad.

La actualidad del «cogito» y la actualidad de la idea

En una frase que da cuenta, a pesar de su brevedad, cuál y cómo ha sido su crítica a la forma sustancial, Descartes afirma: «recuerdo haber oído en las lecciones que el alma es acto del cuerpo organizado»²⁰. Es una manera de manifestar su duda metódica y empírica sobre la naturaleza del alma como causa formal. Si esto es una convicción de Descartes, manifestada en modo sutil, no del todo palmario, ¿puede con rigor explicar el origen sensible del conocimiento intelectual?, o ¿puede haber, en general, un origen sensible de lo conocido?

El criterio de claridad y distinción como condición última de verdad afecta a todo contenido de conciencia. Sin embargo, es necesario aclarar que la verdad, más que *adaequatio* entre concepto y realidad, es en Descartes una auto-comparencia de la idea ante la claridad como criterio básico, es decir, la idea no hace referencia a la cosa sino a su posibilidad de mantenimiento como idea clara y distinta. La cuestión de la verdad no se puede plantear en términos de adecuación, porque para Descartes la idea no se adecua ni hace referencia a algo que no sea el criterio metódico. En este sentido el ámbito de lo objetivo está definido por la ejecución del proyecto crítico –aunque no en sentido kantiano,

²⁰ R. DESCARTES, *Notae in programma*, AT VIII-2, 355: «memini quidem audivisse in scholis, animam esse actum corporis organici».

porque la idea es verdadera sólo en la medida en que *resiste* al embate de la duda al presentarse como clara y sin posibilidad de no-admisión gnoseológica. De aquí que una sola idea presente su claridad en su indubitabilidad, y haga necesaria, desde un punto de vista sistemático, el planteamiento de la referencia universal del ámbito objetivo, es decir, de toda idea respecto a toda idea²¹.

No hay para Descartes algo que sea claro y distinto y, a la vez, que no sea evidente, ya que tal criterio obedece a la necesidad de que la presencia objetiva sea admitida como tal sólo en la medida en que la mirada intelectual se dé de modo pleno o, dicho en otros términos, en cuanto que no hay nada que se oculte a dicha mirada. De aquí que la evidencia o es autoevidencia por presencia, o es evidencia de la idea hecha evidente –poniendo el acento en el *hacer evidente*–. Así, sólo es idea verdadera la que es clara y distinta, de tal modo que frente a la pluralidad de objetos «tengo una idea mucho más definida de la mente humana en cuanto es cosa pensante»²². Porque, en efecto, la idea de la mente es coincidencia primitiva del acto con la evidencia de sí mismo como ejercicio actual. Pero ¿Descartes afirma esto dando cuenta de una verificación en el curso del proceso cognoscitivo? Responder a esta pregunta supone hacer al menos dos aclaraciones: en primer término, hasta el momento, Descartes no ha especificado la función del conocimiento sensible, y en segundo lugar, hay que ver por qué habla de *mens* como *res*.

Nuestro autor afirma que conoce la sustancia llamada cuerpo (*substantiam illam quae vocatur corpus*) como algo extenso, divisible y que tiene una determinada figura, es decir, la conoce por sus formas y atributos (*formae sive attributa*)²³. Pero aquello que se manifiesta como inteligente, como ejerciendo actos cognoscitivos, con capacidad de dudar, es la sustancia «quae vocatur mens»²⁴. Así al menos de un modo elemental, se puede responder al problema de cómo y por qué la *mens* es para Descartes *res*: y lo es porque es sustancia, y es sustancia porque es sujeto de atributos. Mientras que respecto

²¹ No soy de la opinión, sin embargo, que en Descartes haya un verdadero y propio sistema. Más bien lo que hay es ejercicio metodológico único; pero el solo método, en cuanto que aparece a partir de una decisión, tiene más que ver con la voluntad que con un sistema racional cerrado. De todos modos, el planteamiento del criterio de claridad y distinción como el decisivo para la verdad, lleva en germen la posibilidad de la constitución sistemática del ámbito objetivo como totalidad.

²² R. DESCARTES, *Meditationes*, IV (AT, VII, 53): «multo magis distinctam habeo ideam mentis humanae, quatenus est res cogitans».

²³ R. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 4 (AT, VII, 223).

²⁴ Cf. R. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 4.

al primer problema, todo conocimiento sensible tiene por objeto a la sustancia corpórea ya que en ella advierte la extensión, la divisibilidad y el movimiento.

Pero con esto hemos dado un paso en un sola dirección, a saber, aquella caracterizada por la contraposición de pensamiento y corporeidad, percibidos distintamente y, por ello, excluidos ontológicamente. ¿Queda algo entonces de aquel recuerdo del alma como acto del cuerpo organizado que todavía tenga relevancia en la teoría?

Algunas conclusiones

En un significativo texto, Descartes precisa la distinción entre inteligencia e imaginación apoyándose en la naturaleza de la *species* presente en una y otra facultad. Dice: «no puede ser recibida en la mente ninguna especie corpórea»²⁵. La afirmación es clara en cuanto se refiere a la naturaleza de la *species* y a la naturaleza de la inteligencia. No se trata, pues, de la negación de la posibilidad de que sea conocido algo material, sino que en ningún caso la especie cognoscitiva es material. La naturaleza de la facultad rechaza, en efecto, la recepción material del objeto. Sin embargo, la continuación del texto, refiere cómo son las *species* de la imaginación, y aquí la cuestión es decididamente menos clara. Cuando Descartes habla de la inteligencia, está considerando que se trata de esa sustancia *quae vocatur mens*. El interés de la descripción de la imaginación nace del hecho que las especies de esta facultad son materiales, no en cuanto representan algo sensible y material, sino que lo son en sí mismas: «respondo que la imaginación, que no puede tener por objeto sino a las cosas corporales, es necesario que posea una especie que sea verdadero cuerpo»²⁶. Aun cuando afirma esta tesis, Descartes añade que hay conexión entre la especie de la imaginación y la potencia intelectual, inmaterial y espiritual, pues la inteligencia se puede *aplicar* a tales especies, mas no puede ser receptora de las mismas²⁷.

Así se pueden distinguir dos dimensiones: por un lado, la presencia de los objetos materiales es espiritual en la inteligencia, y por otro, esa presencia es algo material en el sentido. Se plantea aquí el problema de la situación

²⁵ R. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 5 (AT, VII, 387): «nullam speciem corpoream in mente recipi potest».

²⁶ DESCARTES, *Meditationes*, resp. 5: «ad imaginationem vero (respondeo) quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse speciem quae sit verum corpus».

²⁷ Cf. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 5.

antropológica de la imaginación. En otras palabras, ya que Descartes distingue la sustancia pensante y la sustancia extensa, la imaginación puede y debe ser situada en el hombre o bien considerado como pensante o como extenso, en cuanto tiene cuerpo. Aunque la *mens* esté unida al cuerpo, dice Descartes, lo propio de ella no es el que sea extensa según el cuerpo en el que está presente, sino que piense y solamente piense²⁸. Así es evidente que «las facultades de entender y de imaginar no se diferencian sólo por un más o un menos, sino por dos modos de obrar completamente diversos. Ya que en la intelección la mente opera por sí misma, mientras que con la imaginación se contempla una forma corpórea»²⁹.

Tomás de Aquino, por su parte, en una breve frase que condensa en sus supuestos una entera antropología, afirma: «el sentido es receptivo de las especies sin materia»³⁰. La diferencia entre la tesis cartesiana y la tesis tomista es diametral: la potencia orgánica, dice Tomás, recibe la forma inmaterialmente; la potencia sensible, dice Descartes, sólo puede poseer especies corpóreas.

Descartes duda profundamente –no sólo por aplicación de la duda metódica, sino en cuanto la duda metódica no soluciona el problema– de la naturaleza de las representaciones de la imaginación. En efecto, afirma por una parte que «por lo que se refiere a las ideas, si se consideran en sí mismas (...) propiamente no pueden ser falsas, pues no es más verdadero que imagine una cabra o una quimera»³¹. Lo interesante del texto es que *quimera* es un ejemplo del término general *idea*. Pero más adelante dice que «de ninguna manera llamo idea (a las imágenes de la fantasía) en cuanto están en la fantasía corpórea, es decir, como pintadas en algún lugar del cerebro, sino sólo en cuanto informan a la mente en esa parte del cerebro»³². La

²⁸ Cf. R. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 5 (AT, VII, 385).

²⁹ DESCARTES, *Meditationes*, resp. 5 (AT, VII, 385): «vires intelligendi et imaginandi non differre tantum secundum magis et minus, sed ut duos modos operandi plane diversos. Quippe in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur».

³⁰ S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 13, n. 792: «sensus est susceptivus specierum sine materia».

³¹ R. DESCARTES, *Meditationes*, III (AT, VII, 37): «iam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quod ad ideas quid illas referam, falsae proprie esse non possunt; nam sive capram sive chimaeram imaginer, non minus verum est unam imaginari quam alteram».

³² R. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 2 (AT, VII, 160): «atque ita nos solas imagines in phantasia depictas esse voco; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hos est in parte aliqua cerebri depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant».

imagen es idea en cuanto es pensada, pero fuera del pensamiento es un cuerpo que, sin embargo, informa la mente. El punto es sin duda problemático. Y la razón profunda de tal problematicidad reside en la distinción sustancial, es decir, en la separación eidética –con valor ontológico– entre sustancia extensa y sustancia pensante. Una y otra se excluyen en cuanto el constitutivo propio de cada una es independiente porque cada constitutivo corresponde a una idea clara y distinta: el pensamiento se distingue y se separa de lo extenso. De allí también que en el orden operativo sea problemática la unión. La imaginación, situada en la *res extensa*, no puede pertenecer a la *res cogitans*, pues el objeto de esta última es sólo y completamente espiritual. Inversamente, si la inteligencia es sólo *cogitatio* no puede recibir especies de una facultad corpórea. Por esto la afirmación de Descartes de que las imágenes de la fantasía informan de alguna manera la mente, plantea un problema de coherencia de principios. Y esa oscuridad se acentúa cuando dice que si bien la inteligencia es sólo pensamiento, conoce la extensión «dirigiéndose a la especie corpórea que es extensa»³³. Es decir, Descartes sostiene que hay una conexión operativa entre la imaginación y la inteligencia, mas a causa de la separación de la *res extensa* y de la *res cogitans*, la justificación de la experiencia del objeto conocido sensible e intelectualmente carece de fundamento suficiente. O, se podría dudar, al menos en un caso hipotético, de que si hay un objeto imaginado y otro pensado, uno y otro podrían ser por lo menos numéricamente distintos; mientras que si son numéricamente el mismo objeto, el reconocimiento de tal unidad no es posible para el sujeto.

Así, pues, mientras Tomás de Aquino afirma que «lo más alto de la facultad sensitiva participa en el hombre de algo de la potencia intelectiva, en cuanto se unen el sentido y el intelecto»³⁴, Descartes por su parte se ve impelido a sostener que:

«nada de las cosas externas accede a nuestra mente a través de los órganos de los sentidos; (...) ni el movimiento, ni la figura que se origina en las cosas son concebidas tal como se confor-

³³ R. DESCARTES, *Meditationes*, resp. 5 (AT, VII, 388-389): «convertendo se ad speciem corpoream quae est extensa».

³⁴ S. TOMÁS, *In II De An.*, lec. 13, n. 397: «vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur».

man en los órganos (de los sentidos). De donde se sigue que las ideas mismas de los movimientos y de las figuras son innatas»³⁵.

Estrictamente, para Descartes ha quedado cerrado el camino metodológico que señalábamos anteriormente: «per obiecta cognoscimus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae». Descartes está paradójicamente inmovilizado en la experiencia del *actus cogitandi*.

El pensamiento de Tomás de Aquino respecto al conocimiento sensible y a su relación con el conocimiento intelectual muestra una mayor complejidad que el de Descartes, aunque también mayor exactitud. El conocimiento intelectual de la realidad material tiene un origen sensible, tesis que encuentra su apoyo en un hecho de experiencia y en una exigencia esencial del hombre. El hombre es capaz de realizar los actos vitales en cuanto tales actos tienen origen absoluto en el alma; al mismo tiempo, son complejos – heterogéneos, para decirlo de modo exagerado– si interviene el cuerpo: por ello son también analizables en cuanto son manifestativos de una continuidad esencial y operativa. Es verdad, sin embargo, que Descartes reconoce que tanto el alma como el cuerpo son del hombre, y que el obrar humano es tanto anímico como corpóreo. Pero su modo de distinguir el alma del cuerpo posibilita una especie de independización de la experiencia en uno y otro ámbito. La interioridad anímica se manifiesta para Descartes como una dimensión experimentable con independencia de su expresión corporal –si la tiene–, o con independencia de su origen en la sensibilidad. La acción corporal es, en cambio, física y por ello regida por leyes naturales; no caben, pues, *acciones intermedias* en las que se manifieste no tanto una unidad superior que reúne el cuerpo y el alma, sino la unidad intrínseca de ambos, porque en efecto tal unidad no es un *tertium esse*, y en rigor tampoco las *acciones intermedias* son tales, sencillamente porque no median entre extremos, sino que son propias de una unidad compleja. El punto de vista cartesiano propone una posibilidad extrema: la de la experimentación del cuerpo y de sus acciones «como si» fuera en sí mismo autónomo. Ahora bien, esa posibilidad es extrema por lo que supone, o porque puede a su vez hacer posible la formalización de la tesis

³⁵ R. DESCARTES, *Notae in programma* (AT, VIII-2, 358): «nihil ab obiectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, (...) ne ipse motus, nec figura ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt. Unde sequitur ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatae».

de la autonomía, no tanto porque se deba renunciar a una dimensión experimental del conocimiento del hombre, que no se puede recabar a través de una pura reflexión sobre su causa formal, lo cual, si se propusiera como única posibilidad de conocimiento del hombre, sería por su parte otro extremo.

La tesis tomista del conocimiento sensible tiene, en este orden de cosas, un valor probativo e indicativo del nivel epistemológico del saber sobre el hombre. El conocimiento sensitivo, con ser receptor de formas sensibles, no por ello es absolutamente material, ya que el origen de esa acción está en aquel principio que para Descartes era un recuerdo escolar. De allí que porque «entender es, en cierto sentido, propio del alma, y en cierto sentido propio del compuesto»³⁶, sentir es también propio del sentido y propio del compuesto, de modo que «ver y otras operaciones y pasiones no pertenecen sólo al alma sino al compuesto»³⁷.

Ahora bien, esta unidad y continuidad sensitivo-intelectual de la percepción puede llevarse a cabo si la continuidad es ontológica: ésta no es, sin embargo, condición y sólo condición de aquella; en este sentido lo ontológico no es comparable a lo gnoseológico –o al orden de las facultades– sólo como lo estático a lo dinámico, sino que el obrar como tal es el que pertenece y manifiesta la esencia como tal. La distinción está en que el dinamismo facultativo no es fundamento del ente, o del hombre, pero tampoco se trata de un fundamento inerte que se articula en algo diverso de sí y extrínseco para ejercer su ser. El ser se ejerce en una dimensión participativa de fundamento y dinamismo. La continuidad esencial no es continuidad de esencias compatibles, porque eso sería, en el mejor de los casos, compatibilidad nocional: en términos de participación este plantemiento no cabe.

Sin embargo es posible en el hombre plantear una posibilidad cartesiana de duplicidad de sustancias a causa de la naturaleza del intelecto: «aquello que tiene una operación por sí mismo, tiene también el ser y la subsistencia por sí; (...) entender es una operación propia del alma y no necesita del cuerpo sino sólo de modo objetivo; por tanto, el intelecto es forma subsistente»³⁸. Ahora bien, el intelecto es subsistente porque tiene

³⁶ S. TOMÁS, *In I De An.*, lec. 2, n. 19: «intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti».

³⁷ S. TOMÁS, *In I De An.*, lec. 2, n. 20.

³⁸ S. TOMÁS, *In I De An.*, lec. 2, n. 19-20: «illud quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; (...) intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto; ideo intellectus est forma subsistens».

una operación que no depende de nada corruptible en cuanto a su origen específico, pero no obstante, el entender necesita del cuerpo *ut medium obiectivum*. Es decir, desde el punto de vista de la operación intelectual la conexión de ésta con el cuerpo está mediada por la presencia objetiva que ha tenido un origen corporal, mientras que si se prescindiese de este origen, la posibilidad de conexión entre alma y cuerpo debería explicarse únicamente de modo ontológico, es decir, desde el punto de vista del principio sustancial y del vínculo de unión que le pertenece. Lo que no cabría es la posibilidad de descubrimiento de la corporeidad como perteneciente al yo en un ámbito operativo-intelectual. De donde resulta que la prescindencia del origen sensible del objeto relega la experiencia de la intimidad a una interioridad exclusivamente eidética.

El *unum substantiale* funda la continuidad operativa, aunque ésta se manifiesta como una concatenación de operaciones diversas; y así, si algo se presenta como objeto, se abre en cuanto tal al dinamismo de facultades diversas. Tomás dice al respecto: «los fantasmas se relacionan con la parte intelectual del alma como los sensibles al sentido»³⁹; y agrega: «si los fantasmas se relacionan con el alma intelectiva como el sensible al sentido, así como el sentido no puede sentir sin los sensibles, tampoco el alma puede entender sin los fantasmas»⁴⁰. De este modo la eminencia ontológica del alma y la eminencia operativa no plantea una resolución de la unidad del hombre en partes sustanciales; y aunque «el alma humana a causa de su nobleza sobrepasa la facultad de la materia corpórea y no puede ser totalmente comprendida por ésta»⁴¹, sin embargo, tanto el entender como el sentir se justifican en la unidad sustancial y en la eminencia ontológico-operativa del alma. De aquí que cuando Descartes detiene su mirada en el *cogito*, toma como principio un acto que en cuanto tal goza de una excelencia única en el orden operativo⁴²; también el *cogito* puede revelar un modo

³⁹ S. TOMÁS, *In I De An.*, lec. 2, n. 19: «phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum».

⁴⁰ S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 12, n. 772: «si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum, sicut sensus non potest sentire sine sensibilia, ita anima non potest intelligere sine phantasmata».

⁴¹ S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 7, n. 699: «anima humana propter suam nobilitatem superegre ditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea».

⁴² No nos detenemos, como no lo hemos hecho hasta ahora en estas páginas, en consideraciones sobre el obrar voluntario que permitirían llegar a conclusiones análogas en cierto sentido, aunque propondrían otros problemas: entre ellos el del conocimiento.

de ser del cual él mismo es una operación que no se puede desgajar. Tal vez la consideración de la *res cogitans* obedezca en Descartes a motivos no del todo necesarios desde su punto de vista, es decir, si hubiese prescindido de ella el problema fundamental del *cogito* como principio no hubiese variado radicalmente⁴³. De todos modos, puesto que la tiene en cuenta, se puede observar que en el orden operativo la *res cogitans* no es movida objetivamente «como el sentido es movido por los sensibles, [y como] el intelecto es movido por los fantasmas»⁴⁴: en la situación anímico-operativa cartesiana o se niega el conocimiento sensible o, si se admite, no hay una justificación *ex parte subiecti* de la índole terminativa y asuntiva del conocimiento intelectual respecto a la actividad sensitiva⁴⁵.

Por otra parte la experiencia del *cognoscere intellectum* no se puede valorar estrictamente, desde un punto de vista cartesiano, como un *intelligere nos intelligere*, sino como puro *cogito*. Pues, en efecto, el *cogito* es manifestativo o es simplemente operación intelectual. Pero, según Descartes, esa operación en cuanto estructura subjetiva es anterior al *cognoscere intellectum* porque el *cogito* aporta fundamentalmente una evidencia simple y en sí mismo –excluye alteridad–. Pero si el *cognoscere intellectum* se plantea como la actividad o acto de una sustancia, compuesta y una, ese *cognoscere* se traduce en un *intelligere nos intelligere*. Por esta razón, la experiencia del conocer intelectual aporta tanto la evidencia del acto como la de la necesidad de dar razón de la posibilidad objetiva del conocer; en otras palabras, ningún *intelligere* es meramente *cogito*.

La antropología cuenta con el *cogito* con un dato verdadero pero incompleto: en tanto que, tal como plantea la cuestión Descartes, la dualidad sustancial es a la vez condición del *cogito* como evidencia, y al mismo tiempo –si se quiere– una consecuencia suya, no hay otro camino de organización de los fenómenos interiores que el camino que sigue el *cogito* mismo, a saber, la efectuación empírica de la evidencia. Por eso, mientras algunos actos son reconducidos por Descartes al *cogito* bajo la forma general de idea, otros –como los actos voluntarios– pierden no sólo la posibilidad de asun-

⁴³ Como me ha hecho notar el prof. A. Malo, ese carácter de *res* que adquiere el pensamiento, puede en efecto nacer de la inserción del acto reflejo en la pura evidencia de la conciencia concomitante.

⁴⁴ Cf. S. TOMÁS, *In III De An.*, lec. 12, n. 770.

⁴⁵ Y en definitiva se propondría así un concepto de vida y de operación vital notablemente problemático.

ción eidética original sino también la fundamentación metafísica-subjetiva en cuanto la libertad no se adhiere al criterio gnoseológico de la evidencia eidética sino a aquél de la evidencia existencial. De aquí que el hombre, con su alma y su cuerpo claramente distinguidos, queda en una situación de des-organización.

Por otra parte, el *cogito* como actividad pura plantea necesariamente el problema de la verdad como similitud, pero sólo cuando además del *cogito* hay ideas. Es decir, la justificación de la similitud entre idea y realidad es un problema de armonización de la idea crítica o, lo que es lo mismo, clara y distinta –que en sí ya es objeto suficiente– con una realidad que nunca podrá ser criticada en cuanto realidad, sino sólo en cuanto es semejanza: en otras palabras, puede ser criticada en la medida en que está presente en el sujeto como idea pensada. Por ello la realidad es lo transobjetivo. En definitiva lo *símil* es incierto aunque no en la línea de la apariencia platónica. Y si se elevara a tesis gnoseológica la ‘incertidumbre de la similitud’, la subjetividad quedaría indefensa ante el aparecer fenoménico, es decir, estrictamente no podría emitir un juicio veritativo aunque no perdería por ello su *necesidad intencional* (su necesidad de estar *abierto-a*)⁴⁶. Esta necesidad hablaría fundamentalmente en términos de esencia antropológica y de obrar conectado con la dimensión esencial del hombre: hay en cierto modo un ‘obrar esencial’. Si después de Descartes se encuentra raramente una teorización armónica de la cuestión del ser-obrar antropológico, tal vez aquella dicotomía no es sólo cartesiana y el problema como tal se ha acrecentado indefinidamente en propuestas que, acentuando la diversidad del obrar humano, descubren dimensiones de apertura y no tanto de fundamento. Toda actividad humana es relacional: pero esta afirmación no basta para dar cuenta de la unidad del hombre, porque no es necesariamente declarativa del fundamento, aunque puede constituir un camino de acercamiento.

Daniel GAMARRA

⁴⁶ Es en cierto modo una situación de fondo que aparece de modo variado pero claro en Hume.

