

# EL REALISMO COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA\*

SUMARIO: 1. *Introducción.* 2. *Dos tipos de realismo.* 3. *El realismo medieval.* 4. *Realismo medieval vs realismo contemporáneo.* 5. *Reflexiones conclusivas.*

## 1. INTRODUCCIÓN

LA idea de que la filosofía medieval sea eminentemente realista casi se ha convertido en un lugar común. Los filósofos neo-escolásticos popularizaron este título en su defensa del pensamiento de Tomás de Aquino contra el idealismo, el escepticismo y el relativismo de aquella época. Además, los estudios de orden histórico de los textos medievales tienden a generalizar esta caracterización para el conjunto del pensamiento medieval.

El problema es que no siempre está claro lo que debemos entender por “realismo”, ni mucho menos por “realismo medieval”. Muchos autores emplean esta fórmula, pero no siempre dicen claramente qué significado le asignan. Si afirmamos que, por lo general, los filósofos medievales eran realistas en oposición a todo tipo de idealismo y escepticismo, ¿en qué sentido exacto lo estamos haciendo? Téngase en cuenta que el realismo asume diversas formas dentro de la filosofía contemporánea, por lo que, ¿podríamos incluir el pensamiento medieval dentro de alguna de sus versiones contemporáneas? O, por el contrario: ¿posee, el realismo medieval, alguna marca distintiva?

En el presente trabajo, pretendo responder a las preguntas precedentes en base a los resultados de la investigación de algunos historiadores de la filosofía medieval. Siguiendo una línea interpretativa de los textos medievales que ya encontramos en Gilson, varios historiadores han mostrado que la filosofía medieval era efectivamente realista, o que, al menos, lo eran la mayoría de sus representantes más significativos. No examinaré textos medievales, porque mi objetivo se limita a profundizar el significado exacto de este realismo medieval, tal como ha sido ya reconocido y desarrollado por otros investigadores.

El trabajo será dividido en cuatro secciones. En la sección 2, distinguiré dos usos muy diferentes del término “realismo”, cuya confusión puede conducir

\* Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Avenida Padre Hurtado 750, Viña del Mar, Chile. E-mail: [jvaldivia@uai.cl](mailto:jvaldivia@uai.cl)

a errores interpretativos. En la sección 3, expondré una visión de conjunto de lo que llamo “realismo medieval” en base a los resultados de los estudios desarrollados por algunos historiadores de la filosofía medieval. En la a sección 4, mostraré la especificidad del realismo medieval comparándolo con algunos realismos modernos. En la sección 5, emitiré algunas reflexiones sobre el modo correcto que el historiador de la filosofía debe abordar el realismo medieval.

## 2. DOS TIPOS DE REALISMO

Es necesario comenzar con una primera precisión sobre el término “realismo”, ya que, dentro de los escritos de los especialistas de la filosofía medieval, este puede tener, por lo general, dos sentidos diferentes. Solo uno de estos dos sentidos es el que será examinado aquí.

El término “realismo” puede designar, en filosofía, dos tesis que toman posición ante problemas distintos.<sup>1</sup> La primera es un tipo de respuesta posible al famoso problema de los universales. Dentro de esta primera acepción, caen todos aquellos que sostienen que los conceptos universales manifiestan algo que está realmente presente en las realidades singulares. Aquí, el realismo se opone al “nominalismo” que, en sus diversas formas, niega la existencia extra-mental de los universales y solo les reconoce una existencia mental.

La segunda acepción del término “realismo” puede designar la respuesta afirmativa a dos cuestiones: 1) si existe o no un mundo extra-mental; 2) si este mundo existe tal como se presenta en la experiencia sensible.

Ahora bien, para mostrar la diferencia entre estas dos acepciones dentro de la discusión filosófica, conviene indicar que un “realista” según el segundo sentido del término puede ser tanto “nominalista” como “realista” según el primer sentido, e incluso más probablemente nominalista, lo cual se puede verificar sobre todo en la Edad Media. En efecto, es bastante frecuente que la relativa no aceptación de la realidad extra-mental de los universales profesada por los autores calificados de “nominalistas” fuese motivada por el hecho de que eran demasiado “realistas” en el segundo sentido como para admitir que entidades mentales de naturaleza universal fuesen asimiladas, de una u otra manera, a la realidad concreta.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. J. THRO, *Is There a Distinctively Thomistic Realism*, en *L'homme et son destin. D'après les penseurs du Moyen Âge*, Nauwelaerts (Louvain), Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1960, pp. 571-576; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 2014 (reimpr.), p. 25.

<sup>2</sup> Cf. sobre este tema en general, J. BIARD, *Nominalism in the Later Middle Ages*, en R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 661-673. Sobre la posibilidad de una metafísica, cf. O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Puf, Paris 2013, pp. 343-

También conviene indicar que el realismo y el nominalismo medieval no coinciden de forma clara con el realismo y el nominalismo de los filósofos contemporáneos. En efecto, las distintas versiones de estas dos posturas no se ajustan fácilmente a la idea previa que nosotros nos hacemos hoy de la oposición “nominalismo-realismo”.<sup>3</sup> Lo anterior no quiere decir que, en este punto, las discusiones contemporánea y medieval sean inconmensurables,<sup>4</sup> pero el estudioso de los textos medievales debe cuidarse de no aplicar a priori las categorías conceptuales de su propio contexto cultural. Como lo ha hecho notar Alain de Libera, este error es frecuente entre los comentaristas.<sup>5</sup> Ahora bien, la aplicación indiscriminada de dichas categorías es, en parte, responsable de que, muchas veces, se confundan los dos tipos de realismo mencionados o de que se les relacione incorrectamente. La persistencia con la que se ha intentado negar la presencia de una metafísica en el pensamiento de Ockham es un ejemplo de ello,<sup>6</sup> como lo es también el intento de atribuirle un escepticismo del conocimiento.<sup>7</sup>

En definitiva, es necesario evitar la idea de una relación necesaria que existiría entre, por un lado, el realismo de los universales y el realismo en general y, por otro lado, entre el nominalismo y el escepticismo. Esto es muy importante cuando se quiere comprender la verdadera naturaleza del realismo medieval que se busca dar a conocer aquí.

### 3. EL REALISMO MEDIEVAL

Conviene definir con claridad cuál es la naturaleza del realismo medieval. Linus Thro, por ejemplo, declaraba que la dificultad que los autores medievales del siglo XIII querían resolver a propósito del conocimiento no era la de determinar si los sentidos y la razón podían adquirir efectivamente un conocimiento de lo real. Solo buscaban saber si la razón era capaz de acceder a la “verdadera realidad” a partir del conocimiento proporcionado por la ex-

379; J. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (c.a. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 515-517; M. ROQUES, *L'essentialisme de Guillaume d'Ockham*, Vrin, Paris 2016.

<sup>3</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., pp. 21-27; C. ERISMANN, *Realism*, en H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, vol. II, Springer 2011, pp. 1108-1112; J. BIARD, *Nominalism in the later Middle Ages*, cit., pp. 661-673; C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994.

<sup>4</sup> Como lo ha hecho ver, por ejemplo, C. MICHON, *Nominalisme*, cit., p. 16.

<sup>5</sup> A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., pp. 9-32.

<sup>6</sup> Un ejemplo notable es P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Minuit, Paris 1989, cuya interpretación ha sido muy criticada. Cf. O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles*, cit., pp. 343-344; J. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, cit., pp. 515-517.

<sup>7</sup> Cf. J. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Brill 1998, pp. 217-225.

perencia. Esa “verdadera realidad” se identificaba, según Thro, con las realidades superiores y, en concreto, con Dios. ¿Es el mundo de la experiencia el que permitirá a la inteligencia humana tener un acceso a lo “realmente real”, o esto debe buscarse en otra parte?<sup>8</sup> Si bien este punto de vista es discutible como intento de explicar la preocupación principal de *todos* los autores medievales, tiene el mérito de dejar claro que la pregunta por la existencia del mundo extra-mental así como por la posibilidad de conocerlo tal cual es por la experiencia era casi siempre ajena a los intereses de dichos autores. En efecto, la pregunta por la posibilidad de obtener un conocimiento de las realidades superiores por medio del trabajo conjunto de la razón y de la experiencia suponía que la realidad sensible existe y que nuestras facultades pueden conocerla tal cual es.

Otro autor importante, John Haldane, defendía algo similar a propósito de la cuestión por la certeza del conocimiento.<sup>9</sup> Intentando explicar “por qué el problema de la inducción nunca se planteó entre los filósofos medievales”, propone que la causa era una visión profundamente realista del mundo. De acuerdo a lo anterior, estos autores no se habrían interesado en *justificar* la certeza de nuestros conocimientos, sino que solo les habría importado *explicar* el por qué de la certeza que ya teníamos. En otras palabras, habrían estado más interesados en explicar cómo adquirimos esas certezas que de establecer criterios para saber si las poseemos o no. Haldane no pretende decir que lo anterior valga para absolutamente todos nuestros conocimientos, limitando su afirmación a aquellos que nacen directamente de la experiencia sensible, ya se trate de proposiciones singulares o de conceptos. En efecto, es innegable que los filósofos medievales reconocían la existencia de verdades que solo podían ser adquiridas con certeza mediante demostraciones, lo que implica que, al menos respecto de estas, sí admitían la necesidad de desarrollar teorías ordenadas a justificar el modo de obtenerlas.<sup>10</sup> Tampoco se puede decir que estimaran que todo conocimiento universal nacido directamente de la experiencia se encontrara exento de dificultades en lo que respecta a la justificación de su certeza, como es el caso de las denominadas “proposiciones experimen-

<sup>8</sup> L. J. THRO, *Is There a Distinctively Thomistic Realism*, cit., pp. 571-576.

<sup>9</sup> J. HALDANE, *Insight, Inference, and Intellection*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 73 (1999), pp. 31-45.

<sup>10</sup> R. PASNAU, *Science and Certainty*, en R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010, pp. 357-368; B. TREMBLAY, *Albert on Metaphysics as First and Most Certain Philosophy*, en I. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 575-595; C. GRELLARD, *Certainty*, en *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, vol. 1, cit., pp. 206-208; M. PICKAVÉ, *Human Knowledge*, en B. DAVIES, E. STUMP (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 311-325; E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003, pp. 229-231.

tales”, cuya característica principal era expresar una relación de causalidad entre dos cosas.<sup>11</sup>

Desde otro punto de vista, Jan Aertsen ha mostrado recientemente, contra la opinión de algunos historiadores de la filosofía medieval, que la metafísica de los autores escolásticos, entendida como “la ciencia del ente en cuanto ente”, nunca se encontró ligada al problema crítico en sus exponentes principales, ni siquiera en aquellos que concebían la noción de ente de una manera que parecía anunciar la metafísica trascendental o la filosofía crítica de Kant. A diferencia de esta última, cuya preocupación filosófica principal es la de establecer la posibilidad del conocimiento, la metafísica de los autores escolásticos desde principios del siglo XIII hasta el siglo XVII, tenía como objeto principal de estudio al ente real, aun cuando algunos de ellos se hayan abierto a la consideración del ente posible.<sup>12</sup> Dicho de otro modo, la ciencia primera, para ellos, no era una búsqueda por justificar la posibilidad de conocer. Esto supone que el problema crítico, es decir, la pregunta por la posibilidad de acceder al mundo exterior tal cual es en sí mismo ni siquiera era pertinente. No había una toma de posición afirmativa explícita y declarada frente a esta pregunta, ya que se daba por sentado que había un mundo exterior y que nuestras facultades nos proporcionaban un acceso auténtico a él.

Esto último es lo que ya había intentado mostrar Étienne Gilson a propósito del pensamiento de santo Tomás de Aquino, reaccionando ante la tentativa de varios autores neo-escolásticos de dar legitimidad al problema crítico propuesto por Kant y tomarlo como punto de partida válido para justificar una filosofía realista. Para Gilson, el problema crítico, fundado por Descartes, es simplemente ilegítimo como problema en el pensamiento de santo Tomás, aunque no necesariamente de forma explícita.<sup>13</sup>

Profundicemos lo anterior exponiendo la opinión de Dominik Perler, quien se ha ocupado formalmente de esta cuestión. Comparando la perspectiva de Franz Brentano con la de los filósofos medievales en lo que respecta a la cuestión de la intencionalidad del conocimiento, Perler observa que, para estos últimos, el conocimiento se explica por la presencia inmaterial de un objeto en la mente pero, no quedándose en el plano del mundo psíquico, como sí lo haría el filósofo alemán, intentan “explicar la estrecha relación que podía existir entre el mundo material y el mundo físico”.<sup>14</sup> La principal pregunta que

<sup>11</sup> Cf. M. J. BARKER, *Experience and Experimentation in Aquinas*, «The Thomist», 76/1 (2012), pp. 37-71; J. R. WEINBERG, *Abstraction, Relation and Induction. Three Essays in the History of Thought*, University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee 1965, pp. 133-153.

<sup>12</sup> J. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, cit., pp. 635-656.

<sup>13</sup> É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Vrin, Paris 1935; É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939. Ver también J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, en *Œuvres Complètes*, vol. IV, Éditions Universitaires/Saint Paul, Paris-Fribourg, pp. 393-400.

<sup>14</sup> D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2003, p. 30.

se hacían no era saber si esos objetos mentales manifiestan o no una realidad extra-mental física, sino que si esas realidades físicas pueden estar presentes en el alma con un modo de existencia diferente – es decir, inmaterial – de aquel que poseen en sí mismas. Por ende, la relación entre el mundo exterior y el mental estaba presupuesta, aunque no por razones de orden gnoseológico:

los autores medievales (...) estaban todos convencidos (tanto por razones metafísicas como teológicas) de que el mundo material existe y de que nuestros pensamientos están en relación con ese mundo.<sup>15</sup>

Desde luego, las dificultades que se planteaban se enmarcaban precisamente en ese realismo presupuesto previamente y, de hecho, era ese mismo realismo el que suscitaba los problemas que los autores medievales se planteaban.<sup>16</sup> De este modo, como lo dice el mismo Perler en un estudio sobre la índole del escepticismo en la Edad Media, los pensadores de este período no se interesaban por «establecer *que* podemos obtener un saber, sino que de explicar *cómo* lo adquirimos».<sup>17</sup>

Según el mismo autor, lo anterior se explicaría no porque los filósofos en cuestión desconocieran los argumentos escépticos desarrollados por los pensadores antiguos – como podría creerse – sino porque tenían razones de orden metafísico que los neutralizaban.<sup>18</sup> Salvo algunas excepciones, el escepticismo como doctrina coherente no existía realmente en la filosofía medieval, aun cuando los argumentos escépticos eran bien conocidos y podían recibir una atención especial.<sup>19</sup> De hecho, cumplían varias veces una función metodológica, proporcionando razones a favor de una u otra teoría explicativa del conocimiento.<sup>20</sup> Esto es, dichos argumentos escépticos eran utilizados para mostrar la inconveniencia de teorías del conocimiento rivales por estimarse que conducían a la negación de la posibilidad del conocimiento. Un ejemplo notable está al inicio de la *Suma Teológica* de Enrique de Gante, donde aparecen argumentos escépticos para probar que la experiencia no explica suficientemente el origen de nuestro conocimiento cierto de las

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>17</sup> D. PERLER, *Skepticism and Metaphysics*, en J. MARENBOON (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2012, p. 547.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 549; 559-563.

<sup>19</sup> Cf. H. LAGERLUND, *A History of Skepticism in the Middle Ages*, en H. LAGERLUND (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 1-28; D. PERLER, *Skepticism*, en R. PASNAU, C. VAN DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 384-385; C. BOLYARD, *Medieval Skepticism*, en E. N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013 edition, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/skepticism-medieval> [último acceso 31 Mayo, 2018]; C. GRELLARD, *Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 54 (2007), pp. 16-40.

<sup>20</sup> D. PERLER, *Skepticism*, cit., p. 385.

esencias, concluyendo, de este modo, que dicho conocimiento requiere la asistencia divina.<sup>21</sup>

Se va perfilando, por tanto, cuál es la naturaleza exacta del realismo medieval. Este nunca era una conclusión, siempre un presupuesto susceptible de ser empleado como argumento para zanjar un debate. Por ejemplo, Pedro de Olivi se oponía a la explicación del conocimiento por medio de las especies inteligibles por considerar que estas últimas “velarían” la realidad en lugar de darla a conocer.<sup>22</sup> Así, en lugar de adoptar el escepticismo que él estimaba que debía ser la consecuencia lógica de la teoría de las especies, infería que esa teoría no era apropiada, lo que revela que, para él, no estaba en juego la posibilidad de conocer la realidad tal cual es.

Un ejemplo particularmente interesante lo encontramos nuevamente en la *Suma Teológica* de Enrique de Gante. Como se ha hecho notar, esta parece ser la primera obra medieval en la que se plantea formalmente la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento.<sup>23</sup> Este hecho podría sugerir que Enrique no es un ejemplo auténtico de realismo medieval sino que, por el contrario, la excepción a la regla. No obstante, está lejos de ser así ya que, luego de haber ofrecido varias objeciones sacadas de la tradición escéptica, concluye que sí podemos conocer la realidad porque saber una verdad con certeza es algo “manifiesto” para cada uno de nosotros en los distintos tipos de conocimiento.<sup>24</sup> Luego, muestra cómo esto es así tanto en el conocimiento sensible como en el intelectual por el hecho de que «cada uno tiene la experiencia de ello».<sup>25</sup> Es decir, se limita a reafirmar el hecho de que conocemos la realidad tal cual es, respuesta que revela la radicalidad de su realismo, ya que la da justo cuando podíamos esperar encontrarnos en presencia de una verdadera problematización en torno a la cuestión de la posibilidad del conocimiento. En lugar de ofrecer una prueba concluyente contra los argumentos a favor del escepticismo, simplemente presenta como un hecho la posibilidad de cono-

<sup>21</sup> ENRIQUE DE GANTE, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 1, en G. WILSON (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XXI, Leuven University Press, Leuven 2005, pp. 3-90. Cf. D. PERLER, *Medieval Skepticism*, cit., pp. 385-387.

<sup>22</sup> PEDRO DE JUAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, c., vol. II, p. 469, Quaracchi, 1924. Cf. D. PERLER, *Essentialism and Direct Realism. Some Late Medieval Perspectives*, «Topoi», 19 (2000), pp. 116-119; D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, cit., pp. 43-75; H. T. ADRIAENSSSEN, *Peter John Olivi on Perceptual Representation*, «Vivarium», 49 (2011), pp. 324-354; J. TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive functions of the Sensitive Soul*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 120-139.

<sup>23</sup> M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism*, en *Rethinking the History of Skepticism*, cit.

<sup>24</sup> ENRIQUE DE GANTE, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, cit., a. 1, q. 1, s., p. 10 «(...) manifestum est et clarum quia contingit hominem scire aliquid, et hoc secundum omnem modum sciendi et cognoscendi».

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 11.

cer, considerándola como una evidencia a posteriori<sup>26</sup> conocida por todos. En definitiva, todo se da como si el problema mismo que se acababa de plantear fuera, finalmente, ilegítimo.<sup>27</sup>

Pero, ¿cuál es el contenido exacto de este realismo? Se puede decir que era una actitud por la cual se estimaba que las cosas que aparecen ante la experiencia común 1) existen en sí mismas y 2) son en sí mismas tal como se nos presentan en dicha experiencia. Digo “actitud” y no “tesis” porque el realismo medieval no consistía en una tesis filosófica elaborada conscientemente, sino que era el modo de considerar el mundo desde el sentido común. Era un supuesto de la especulación racional que reconoce que el mundo es tal como se presenta en la mente de cualquier persona cuyas facultades cognitivas estén siendo ejercidas correctamente. Por consiguiente, se opone a cualquier tesis que dude o niegue que los objetos de conocimiento tengan existencia extra-mental o que representen fielmente lo que es una “cosa en sí”.

Para evitar malentendidos, conviene definir la expresión “experiencia común”. No la estoy empleando de acuerdo a la acepción más habitual de la expresión “sentido común”, es decir, como “conjunto de creencias consideradas verdaderas por la mayoría de las personas que pertenecen a una tradición cultural determinada”. Por “experiencia común” quiero dar a entender algo mucho más simple. Por un lado, la empleo para designar todas aquellas proposiciones que expresan, para cualquier persona con sus facultades sanas, algo verificable a través de la percepción sensible de forma directa o inmediata. Esta definición se opone a lo que comúnmente se entiende por “experimento”, es decir, al procedimiento utilizado por las ciencias con el propósito de comprobar la verdad de una hipótesis explicativa de un fenómeno. A diferencia de la experiencia común, un experimento no es una operación cognitiva espontánea, sino que un modo controlado de interrogar la realidad para adquirir conocimiento. Por lo mismo, en lugar de revelar realidades accesibles a cualquiera que pueda utilizar correctamente sus facultades cognitivas, como es el caso de la experiencia común, el experimento busca que la realidad nos revele algo que se encontraba oculto.

Por otro lado, incluyo dentro de la fórmula “experiencia común” al conjunto de cualidades, “primarias y secundarias” – siguiendo la ya clásica distinción de Locke – que se presentan a un sujeto por medio de la sensibilidad.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 13: «Nec de hoc alia probatio requirenda est illa quae habetur ex exercitio intellectus et per signa evidētia a posteriori, qualia inferius ponentur».

<sup>27</sup> Para un comentario sistemático de estos textos, cf. M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism*, cit.; R. PASNAU, *Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination*, «Review of Metaphysics», 49 (1995), pp. 49-75; P. J. CONNOLLY, *Henry of Ghent's Argument for Divine Illumination Reconsidered*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 89/1 (2015), pp. 47-68; D. DEMANGE, *Introduction*, en *Henri de Gand. Sur la possibilité de la connaissance*, Vrin, Paris 2013, pp. 7-51.

En conformidad con lo anterior, el realismo medieval implica que: 1) la mayoría de las proposiciones fundadas en la experiencia directa expresan determinadas realidades tal como son en sí mismas; 2) que tanto las cualidades primarias como secundarias expresan características que están en las cosas mismas y que son independientes de la percepción. Un simple ejemplo debería aclarar el segundo punto: cuando nuestra vista funciona bien y vemos que algo es rojo, entonces el color rojo que se nos presenta es algo que pertenece a la cosa vista y no únicamente un efecto en la retina de una serie de procesos físicos. El primer punto es más complejo y lo desarrollaremos a continuación por contraste con algunas doctrinas las modernas.

#### 4. REALISMO MEDIEVAL VS REALISMO CONTEMPORÁNEO

En esta sección, explicaré qué significa que el realismo medieval sostenga que la mayoría de las proposiciones fundadas en la experiencia inmediata expresen la realidad tal como es en sí misma. La clave de lo anterior es que no estamos hablando de cualquier experiencia, sino que de la experiencia *inmediata*, es decir, de aquellas proposiciones cuyo contenido nace directamente de lo que se presenta explícitamente en intuición sensible. No solo hablamos aquí de proposiciones singulares como “el perro ladra”, “el agua está salada” o “ese árbol tiene hojas”, sino que de proposiciones universales que expresan el contenido de una definición nacida de una intuición sensible. Por ejemplo: “los cuerpos son extensos”, “el fuego quema” o “el agua moja”. En otras palabras, se incluyen aquí todas aquellas proposiciones que se limitan a expresar rigurosamente lo que aparece de manera explícita en la experiencia sensible. Es distinto decir “el perro está ladrando” que “el perro tiene rabia”. La primera proposición es formada después de haber visto a un perro ladrando; la segunda, en cambio, se infiere en base a lo observado de forma inmediata. Asimismo, y por razones análogas, no es lo mismo decir “el agua moja” que “el agua es un compuesto de dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno”. Pues bien, el filósofo medieval simplemente no duda de la verdad de aquellas proposiciones cuyo origen reside, en condiciones normales, en una intuición sensible directa.

Contrastemos el realismo descrito con algunas posturas modernas. En primer lugar, debe decirse que a lo primero que se opone claramente y de forma radical es a la tesis que sostiene – sin negar la existencia del mundo extra-mental – que los hechos que nos son presentados por la experiencia son “construidos” por el sujeto que los percibe y no expresan lo que una cosa es tal como es en sí misma. Esta teoría, que filósofos importantes como Feyerabend, Kuhn y Rorty defendieron, dice que “toda la realidad que conocemos es construida por la mente” en virtud de las categorías conceptuales que posee. Según Feyerabend, por ejemplo, ni siquiera puede decirse que ciertos hechos apoyen una u otra teoría científica, ya que incluso los hechos que la apoyan son captados

en base a conceptos que forman parte de dicha teoría.<sup>28</sup> Además, la teoría misma incluye elementos culturales provenientes del “sentido común”, el cual puede cambiar progresivamente a lo largo de la historia. Muchos de estos autores sostienen que las teorías científicas solo poseen un valor pragmático.<sup>29</sup> En esta línea, hay quienes proponen que el conocimiento debe ser reorientado en términos de “aptitud”, en oposición a la “verdad”.<sup>30</sup>

En segundo lugar, el realismo medieval se opone a lo que algunos autores llaman “realismo científico”. Muchos filósofos contemporáneos se consideran “realistas” por admitir no solo la existencia del mundo extra-mental sino porque, además, aceptan que, de una u otra manera, hay una realidad independiente de nosotros que juega el papel de criterio objetivo del progreso científico. No obstante, no creen que la experiencia común nos muestre la realidad tal cual es en sí misma, fundándose, entre otras razones, en su opinión de que las cualidades secundarias no son reales. Esta opinión se inicia con autores tales como Galileo y Descartes, para quienes las cualidades sensibles – olores, colores, sabores – solo existen en la conciencia, ya que la realidad extra-mental se reduciría a extensión y movimiento local.<sup>31</sup> Mencionemos algunos ejemplos de la epistemología contemporánea que son particularmente importantes por la influencia que ejercieron. Gaston Bachelard, a lo largo de su célebre *La formación del espíritu científico* de 1938, defiende la superioridad de la actitud del científico, actitud que toma un punto de vista de crítica y de duda frente a lo que la experiencia sensible muestra del mundo, pero con el firme propósito de conocer la realidad tal cual es. Este autor habla incluso de ir “contra la experiencia inmediata” para poder acceder a un “conocimiento objetivo” de la realidad, conocimiento que sería adquirido gracias al discurso racional combinado con la experiencia.<sup>32</sup> Dentro de una tradición filosófica diferente, Bertrand Russell sostiene algo similar. Si bien reconocía que no hay argumento concluyente para ello, postulaba que, si se quiere evitar un escepticismo estéril, la ciencia versa sobre cosas que no dependen de cada sujeto cognoscente. No obstante, al mismo tiempo, sostenía que la información que nos presentan los sentidos *no* manifiesta lo que las cosas son en sí mismas, limitándose a presentar el “efecto” que estas cosas producen en nuestras facultades cognitivas.

<sup>28</sup> P. FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1975, pp. 245-268; *Farewell to Reason*, Verso, London-New York 1987, pp. 103-128.

<sup>29</sup> R. TORRETTI, *Estudios filosóficos (1986-2006)*, Ediciones UDP, Santiago 2007, pp. 80-98.

<sup>30</sup> H. CHANG, *Is Water H<sub>2</sub>O? Evidence, Realism and Pluralism*, Springer, Dordrecht 2012, p. 215.

<sup>31</sup> Cf. R. TORRETTI, *Estudios filosóficos*, cit., pp. 75-82; P. ROSSI, *Aux origines de la science moderne*, Seuil, Paris 1999, pp. 130-134; 158-163; 190-194.

<sup>32</sup> G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Vrin, Paris 2011 (reimpr.), pp. 7-65; 117-177; 285-301.

Así, por ejemplo, cuando vemos una piedra, no vemos, en realidad, la piedra en sí, sino que el efecto que esta, sea lo que sea en sí misma, produce en nosotros. Russell no concluía, sin embargo, que debiéramos rechazar el testimonio de los sentidos, al estimar que las ciencias progresan en base a estos.<sup>33</sup> Karl Popper, por su parte, se opuso vigorosamente a esta postura de Russell de que percibimos el efecto que la cosa causa en nosotros y se consideraba a sí mismo como un defensor del “realismo ingenuo” que criticaba Russell.<sup>34</sup> No obstante, al mismo tiempo, no admitía que nuestros conocimientos inmediatos fueran completamente fidedignos y sostenía que muchas veces el progreso de la ciencia debía hacerse contra lo que la experiencia inmediata manifiesta y contra lo que sugiere el sentido común suscitado por dicha experiencia. En definitiva, todos estos autores, junto con muchos otros, defienden, por un lado, la existencia de un mundo independiente de la mente que sirva de criterio para controlar la *verdad* de una proposición o teoría pero, por otro lado, no admiten que la experiencia común sea un reflejo fidedigno de ese mundo. Más aún, muchos de estos realistas científicos creen que los resultados de la ciencia son más reales que el testimonio de los sentidos. Como hace notar Torretti a propósito de los filósofos y científicos realistas de esta índole:

(...) exigen que los objetos de conocimiento científico sean reales en un sentido más fuerte que las cosas de la vida común y corriente, como mis dos manos o una manzana olorosa y colorada, las cuales existen, según ellos, de prestado, como manifestaciones humanamente condicionadas de lo realmente real.<sup>35</sup>

Para explicar mejor la oposición entre “realismo medieval” y “realismo científico”, me serviré de un ejemplo que emplea Pierre Duhem en una obra de 1902 para ilustrar la naturaleza del realismo aristotélico – que en este caso coincide con el medieval – y diferenciarlo de la actitud de los científicos atomistas en lo que respecta a la química. Imaginemos un vaso de agua mezclado con azúcar. ¿En qué consiste exactamente esa mezcla para un aristotélico? Pues muy simple: en agua azucarada. ¿En qué consiste esa mezcla para un químico atomista? No, ciertamente, en agua azucarada ya que, para este último, nuestros sentidos nos engañan: el compuesto en cuestión no es más que un conjunto de pequeños cuerpos sólidos separados unos de otros, lo cual significa que las moléculas de agua se encuentran separadas de las de azúcar.<sup>36</sup> Pues bien,

<sup>33</sup> Cf. B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, Routledge, London-New York 2002 (reimpr.), pp. 70-135; *The Scientific Outlook*, Outlook, Routledge, London-New York 2009 (reimpr.), pp. 48-70 (sobre todo, pp. 52-54); *An Inquiry into Meaning and Truth*, Routledge, London-New York 1997 (reimpr.), p. 15.

<sup>34</sup> K. POPPER, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, New York 1979, pp. 32-105. Para la defensa del realismo y la crítica directa a Russell, ver pp. 37-44.

<sup>35</sup> R. TORRETTI, *Estudios filosóficos*, cit., p. 78.

<sup>36</sup> P. DUHEM, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée*, Fayard, Paris 1985 (reimpr.), pp. 11-15.

solo la primera de estas dos actitudes corresponde al realismo medieval, que no cree únicamente que existe el agua en sí misma, sino que, además, cree que es tal como se nos presenta a los sentidos. Como podemos ver, ni para el aristotélico, ni para el atomista la cuestión está en saber si existe o no una realidad extra-mental – primer aspecto del realismo –, cosa que los dos dan por sentado. Sin embargo, para uno, lo real no es como se presenta a los sentidos, para el otro, sí lo es. Para este último, el agua, por ejemplo, podría describirse correctamente – de manera tal que la descripción constituya un saber auténtico – como un líquido que moja y se escurre; para el primero, en cambio, la única descripción correcta del agua sería una que dé cuenta de las moléculas que la constituyen y que se resuelve en la definición química “H<sub>2</sub>O”.

Para terminar, conviene poner de relieve un aspecto ya mencionado del realismo medieval, muy importante para distinguirlo de cualquier otro: para él, ni la pregunta por la *existencia* del mundo ni aquella por la *conformidad* de nuestra percepción con la realidad son filosóficamente relevantes. De acuerdo con este realismo, por tanto, no necesitamos *probar* ni que el mundo existe ni que lo conocemos tal cual es, ya que estos serían hechos indubitables. Y aquí reside probablemente su diferencia esencial con la epistemología contemporánea. Russell, por ejemplo, consideraba como problemas fundamentales de la filosofía el responder 1) si existen realmente las cosas que percibimos y 2) qué tipos de objetos pueden ser esas cosas,<sup>37</sup> y él, junto con muchos más, respondía afirmativamente a lo primero, pero no creía que las cosas en sí mismas fueran iguales a como son percibidas. Para los filósofos medievales, en cambio, esto sería un cuestionamiento absurdo de los presupuestos fundamentales de toda discusión posible y racional. Este no se opone únicamente a teorías radicales como el idealismo de Berkeley, que niega abiertamente la existencia del mundo extra-mental, o el idealismo trascendental de Kant, que sostiene que la “cosa en sí” es incognoscible. Se opone incluso a tesis que se limitarían a admitir como problemas epistemológicos importantes a resolver las cuestiones mencionadas.

Para aclarar mejor este último punto, me referiré a una obra reciente de John Searle en la cual defiende lo que él denomina “realismo directo”.<sup>38</sup> Según esta tesis, no solo existe un mundo independiente de lo que se presenta en nuestra mente, sino que, además, este mundo se manifiesta tal cual en la percepción. Su característica principal es que no admite que haya ningún intermediario entre la realidad y el acto perceptivo, habiendo solo dos elementos en toda percepción: la realidad objetiva y el acto subjetivo por el cual se

<sup>37</sup> B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, William and Norgate, London 1912, p. 22.

<sup>38</sup> J. SEARLE, *Seeing Things as They Are. A Theory of Perception*, Oxford University Press, New York 2015, p. 15.

percibe esa realidad.<sup>39</sup> Dicho esto, podría creerse que Searle es un realista en el mismo sentido que los filósofos medievales, por reconocer las dos características que les hemos asignado. No obstante, no es así. En efecto, él considera como esencial para la defensa de este tipo de realismo el rechazo al “representacionalismo”, es decir, la tesis que afirma, bajo diversas formas, que lo que se conoce es la representación que formamos de lo real y no directamente lo real, independientemente de que, entre los “representacionalistas”, haya quienes sostengan que la representación da cuenta de la realidad tal cual es, tesis que denomina “realismo representacional” (*Representative Realism*).<sup>40</sup> De hecho, Searle afirma que la postura descrita es una tesis central de toda la epistemología moderna desde Descartes, revelándose como el gran error a extirpar de esta disciplina.<sup>41</sup> Ahora bien, ¿puede aplicarse el “representacionalismo”, tal como es definido por Searle, a los filósofos medievales? Una primera respuesta sería que a algunos sí, a otros no. Un autor como Pedro de Olivi, por ejemplo, defendía, en pleno siglo XIII,<sup>42</sup> una tesis muy similar a la de Searle y autores como Ockham sostenían lo mismo en el siglo XIV.<sup>43</sup> Sin embargo, lo cierto es que, bajo la influencia de Aristóteles, la tesis más común en esos dos siglos era que el conocimiento de la realidad se lleva a cabo por medio de “especies” (*species*) sensibles o inteligibles. Al mismo tiempo, la mayoría afirmaba que lo conocido es la cosa misma, aun cuando esto deba hacerse *por medio* de dichas especies y *en* ellas,<sup>44</sup> como es el caso de Tomás de Aquino. Existe un debate sobre si puntos de vista como el de Tomás deben ser calificados de “representacionalistas” y no pretendo tomar posición aquí.<sup>45</sup> No obstante, lo que debemos retener es lo siguiente: para Searle, el escepticismo es inevitable si no adoptamos el realismo directo que él propone, mientras que, en el caso de los medievales que nos interesan aquí, el escepticismo nunca es una opción. Si se les muestra que el escepticismo debe ser la consecuencia necesaria de una u otra teoría del conocimiento, entonces esta teoría tendrá que ser rechazada. Pero, sea cual sea la teoría que adopten, lo que esta buscará explicar será cómo lo real se hace presente en la mente, sean o no sean “representacionalistas”. En consecuencia, un autor como Tomás de Aquino, representacionalista o no, no dejaría por ello de ser realista en el sentido que queremos definir aquí, con-

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 20; 29-32.

<sup>43</sup> Cf. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 162-168; 247-254.

<sup>44</sup> Sobre este tema en general, cf. L. SPRUIT, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge: 1. Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden 1994; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, cit., pp. 161-311.

<sup>45</sup> Cf. R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, cit., pp. 213-219; 293; C. PANACCIO, *Aquinas on Intellectual Representation*, en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 185-202; D. PERLER, *Essentialism and Direct Realism*, cit., pp. 111-122.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 15-24; 218-224.

<sup>42</sup> Ver nota 22.

tra lo que algunos tomistas contemporáneos creen.<sup>46</sup> Para él, está fuera de la discusión el hecho de que la realidad sea efectivamente conocida tal como es por medio de las especies, sin importar que esto no se haga de manera directa, sino que mediada. Para los filósofos medievales, habría, por un lado, el *hecho* de que conocemos lo real y, por otro lado, la teoría que explica este hecho; en ningún caso, se intenta establecer si, 1) efectivamente conocemos, 2) cómo podemos saber si efectivamente conocemos. El hecho mismo de conocer ya es lo suficientemente problemático como para merecer una teorización que dé cuenta de su condición de posibilidad.

## 5. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

La gnoseología medieval adopta un punto de partida muy diferente al de la gnoseología moderna fundada por Descartes. Su marca distintiva se revela en el hecho de que no le interesa la búsqueda de un argumento a favor de la existencia del mundo exterior ni de la fidelidad de nuestra percepción a la realidad en sí, ya que estas dos ideas son su punto de partida. No se comprenderá su naturaleza si no lo distinguimos de los “realismos” adoptados por algunos filósofos del siglo xx como reacción a posturas extremas, tal como lo vimos en las secciones anteriores.

El realismo de los auténticos filósofos medievales debe incluso distinguirse del profesado por varios autores neo-tomistas del siglo xx. Aquí conviene destacar una obra muy influyente de 1909, *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*, de Réginald Garrigou-Lagrange, que se esforzó por presentar la filosofía del Aquinate como una “filosofía del ser”,<sup>47</sup> en oposición a la filosofía moderna, centrada en el sujeto, lo que la volvería particularmente apta para refutar sus errores.<sup>48</sup> Después de él, vinieron varios filósofos neo-tomistas que insistieron en ese mismo aspecto de la doctrina de Tomás que el libro de Garrigou-Lagrange había destacado: el fundamento primero de la doctrina del Aquinate radica en el *ens*.<sup>49</sup> Todos estos autores no solo veían en esa “filosofía del ser” la fuente principal del realismo de Tomás.

<sup>46</sup> Por ejemplo, cf. P. A. MACDONALD, *Direct Realism and Aquinas's Account of Sensory Cognition*, «The Thomist», 71/3 (2007), pp. 343-378; R. POUIVET, *Après Wittgenstein: Thomas d'Aquin*, Puf, Paris 1997.

<sup>47</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, Beauchesne, Paris 1909.

<sup>48</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Distinctio realis. Ontologie aristotelico-tomistiche nella prima metà del Novecento*, Eupress FTL, Lugano 2012, pp. 13-19; 21-23; G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les Thomistes. Essai sur l'histoire du thomisme*, Cerf, Paris 2007, pp. 105-121; B. MONTAGNES, *La réception du thomisme compromise par ses défenseurs*, «Revue Thomiste», 108 (2008), pp. 253-280.

<sup>49</sup> Ruedi Imbach ha criticado esta insistencia en el *ens* de Tomás. Cf. R. IMBACH, *Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande*, en *Lectio-num varietatis. Hommage à Paul Vignaux*, Vrin, Paris 1991, pp. 121-132.

Además, trataban de justificar el realismo tomasiano en una supuesta tesis presente en sus escritos que afirmarí­a una “intuición del ser”.<sup>50</sup>

Es natural que esta postura se haya visto pronto criticada por otros exponentes del tomismo, como fue el caso de Gilson, quien le opuso tanto razones filosóficas como históricas. Estimaba que «la refutación del idealismo no es asunto de epistemología, sino que de metafísica» porque esa tentativa implicaría poner «la carreta antes que los bueyes». <sup>51</sup> Además, creía que esa era justamente la posición de Tomás, quien simplemente no reconocía pertinencia al problema crítico,<sup>52</sup> a pesar de que varios tomistas se hubieran empecinado en ello.<sup>53</sup>

Hoy podemos extender esta conclusión a la gran mayoría de los filósofos de los siglos XIII y XIV. Con o sin intuición del ser, el realismo de Tomás y el de casi todos los autores de la escolástica es anterior a ese tema y no tiene relación con él.

En definitiva, no saldrá ningún argumento decisivo a favor del realismo dentro de las teorías medievales del conocimiento porque, para éstas, es siempre al revés: el realismo es premisa, no conclusión o tesis y, por ende, siempre está presupuesto. Cualquiera de estas teorías del conocimiento no hace más que explicar *cómo* lo anterior es posible y no *que* lo sea, lo que revela que el realismo no es lo que está en juego, sino que aquello que pone las condiciones de solución de interrogantes que surgen de él.

ABSTRACT · Realism as the Departing Point of Medieval Philosophy · *Some historians of philosophy have insisted on the fact that most medieval philosophers are profoundly realistic. This means that: 1) they accept the existence of an extra-mental world and, 2) they believe that sensory perception presents the world as it is itself. Based on the results of historical-philosophical research, this paper seeks to systematically develop the nature of realism, adopted by most of philosophers of thirteenth and fourteenth century, in order to explain its own characteristics. Comparing the latter with some contemporary versions of realism, I show that its main characteristic is being the starting point of the philosophical reflection.*

KEYWORDS: Knowledge, Skepticism, Idealism, Scientific Realism.

<sup>50</sup> Por ejemplo, J.-H. NICOLAS, *L'intuition de l'être et le premier principe*, «Revue Thomiste» 47 (1947), pp. 113-134. Para una visión general, cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les Thomistes. Essai sur l'histoire du thomisme*, Cerf, Paris 2007, pp. 105-121; S. GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, Q5 A3, de santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 77-159 (sobre todo: pp. 151-153).

<sup>51</sup> É. GILSON, *Propos sur l'être et sa notion*, en *San Tommaso e il pensiero moderno*, Città Nuova, Roma 1974, p. 13.

<sup>52</sup> Cf. É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, cit.; É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, cit.; G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les Thomistes*, cit., pp. 105-121.

<sup>53</sup> Para un ejemplo notable, cf. J. ISSAC, *Sur la connaissance de la vérité*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 32 (1948), pp. 337-350, para quien Tomás habría resuelto el “problema crítico” con su doctrina de que todo conocimiento se funda en los sentidos.