
Sobre el realismo medieval. Un estudio a partir de Tomás de Aquino y Enrique de Gante

*On medieval realism. A study based on Thomas Aquinas
and Henry of Ghent*

JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA

Universidad Adolfo Ibáñez
Facultad de Artes Liberales
Departamento de Filosofía
Viña del Mar, 2520000 (Chile)
jose.antonio.valdivia.f@gmail.com
ORCID iD: 0000-0002-4502-0713

Abstract: Assuming that medieval gnoseology is realist, this paper examines one of its features. Through a study of Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 84, a. 1 and Henry of Ghent, *Suma*, a. 1, q. 1, we try to show how certain gnoseological problems are solved by using the argument that assumes our cognitive faculties serve to know the reality as it is. We specially focus on Henry of Ghent, who uses it in order to invalidate the question of the possibility of knowledge.

Keywords: Knowledge, species, critical philosophy, skepticism.

Resumen: Bajo el presupuesto de que la gnoseología medieval es realista, este artículo examina una de sus características. A través del estudio de Tomás de Aquino *Suma de Teología*, I, q. 84, a. 1 y Enrique de Gante, *Suma*, a. 1, q. 1, se intenta mostrar cómo algunos problemas gnoseológicos son resueltos utilizando el argumento que asume que nuestras facultades cognitivas sirven para conocer la realidad tal cual es. Nos enfocamos especialmente en Enrique de Gante, por emplearlo para deslegitimar la pregunta por la posibilidad del conocimiento.

Palabras clave: Conocimiento, especies, filosofía crítica, escepticismo.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2018 / ACEPTADO: MARZO DE 2019
DOI: 10.15581/009.53.2.001

INTRODUCCIÓN

En su obra *Los problemas de la filosofía* de 1912, Bertrand Russell dice que, en torno al fenómeno del conocimiento, es necesario responder a dos preguntas: 1) ¿existen las cosas que vemos de manera independiente de nuestra mente?; 2) de existir, ¿son en sí mismas tal como se nos presentan a la experiencia? En relación a esta idea, ofrece un ejemplo que ilustra bien en qué consiste este doble cuestionamiento filosófico: “(...) ¿existe realmente esa mesa?; de ser así, qué tipo de cosa puede ser esta”¹.

El supuesto de este razonamiento es que nada nos permitiría afirmar con certeza que la mesa que estamos viendo frente a nosotros en este momento existe realmente, dado que podría ser una simple alucinación. Pero incluso si reconociéramos su existencia, también sería necesario determinar cuál es su verdadera naturaleza intrínseca, ya que nada nos permite afirmar con certeza que es tal como la vemos. Del mismo modo en que el sol no es del tamaño que parece ser a la vista, también es posible que la mesa en sí sea completamente distinta a como la vemos. Para Russell, dado que la filosofía no puede dar ninguna verdad por sabida mientras no se ofrezcan argumentos concluyentes, es propio de su espíritu crítico el intentar dar una respuesta racional a estas dos preguntas. Por esto mismo, contra lo que nos sugiere el sentido común, la respuesta a dichas preguntas no será necesariamente afirmativa. El mismo Russell, por ejemplo, que admite la *existencia* de realidades independientes de la mente, no acepta que las cosas sean en sí mismas tal como se nos presentan comúnmente en la experiencia sensible. Como dice en otra obra, cuando vemos al señor Jones cruzar la calle, en verdad solo estamos percibiendo los efectos producidos en nuestra retina por una serie de procesos físicos².

Esta forma de abordar el fenómeno del conocimiento, que podríamos denominar “problema crítico”, es propia de la filosofía

-
1. B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy* (William and Norgate, London, 1912) 22: “It will be remembered that we asked two questions; namely, (1) Is there a real table at all? (2) If so, what sort of object can it be?”.
 2. B. RUSSELL, *The Scientific Outlook* (Routledge, London-New York, 2009) 52-54.

moderna. No importa mucho si fue o no Descartes quien inauguró esta perspectiva. Lo cierto es que, a partir del siglo XVII, un gran número de filósofos importantes de Occidente la ha adoptado. Les ha parecido perfectamente pertinente el buscar una *justificación* racional tanto de la existencia del mundo como de su manera de ser en sí mismo. Cuando han pretendido demostrar que el mundo existe y que este mundo es tal como la experiencia sensible nos muestra en la mayoría de los casos, normalmente son llamados “realistas”³.

En este último sentido, se puede decir que, salvo raras excepciones, el conjunto de la filosofía desarrollada en las universidades europeas entre los siglos XII y XIV es profundamente realista. El pensamiento gnoseológico de Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham —para nombrar a los más célebres— compartía esta concepción. El realismo de estos autores tiene, no obstante, una diferencia con el realismo de cualquier pensador que pueda ser situado en la tradición moderna de la filosofía del conocimiento. A diferencia de estos últimos, los realistas medievales ni consideraban pertinente preguntarse por la existencia del mundo exterior ni por su modo de ser en sí. Simplemente admitían que el mundo extra-mental existe y que los sentidos son una fuente fiable para conocerlo tal como es. Probablemente, no habrían aceptado la opinión de Russell según la cual era necesario responder este tipo de preguntas con argumentos racionales. Para ellos, era un hecho cierto que el fenómeno del conocimiento supone, por un lado, la existencia de las cosas que comúnmente se nos hacen presentes gracias a él y, por otro lado, la fiabilidad de su principal fuente: la percepción sensible. En otras palabras, el realismo no era, para estos autores, una “tesis”, sino que un “punto de partida”, es decir, la base admitida sobre la cual se planteaban los cuestionamientos filosóficos. El conocimiento interpretado al modo realista era el fenómeno a explicar y, de hecho, como lo han hecho notar algunos historiadores, la pregunta no consistía en verificar si efectivamente

3. Este tema es lo suficientemente complejo como para merecer una exposición más detallada. En este punto, me apoyo en un trabajo ya publicado en el que me ocupo sistemáticamente del tema. Cf. J. A. VALDIVIA FUENZALIDA, *El realismo como punto de partida de la filosofía medieval*, “Acta Philosophica” 27/2 (2018) 315-330.

los sentidos son fiables y si el mundo externo existe. Al suponer una respuesta afirmativa a estas dos cuestiones, la pregunta que se hacían era la siguiente: ¿cómo explicar que una realidad se haga presente en otra de manera no física?⁴

Esta manera de concebir el punto de partida del pensamiento medieval sobre el conocimiento es común entre los historiadores de este período. Gilson, por ejemplo, desarrolló sistemáticamente este punto de vista respecto de santo Tomás⁵. Hoy es comúnmente aceptado entre los historiadores que la gran mayoría de los pensadores medievales entre el siglo XII y XIV adoptaban este punto de partida⁶.

A continuación, intentaré ilustrar el significado que tiene este punto de partida en ciertos textos de dos autores importantes del siglo XIII, Tomás de Aquino y Enrique de Gante. La sección 1 se ocupará brevemente de un argumento del Aquinate. En la sección 2, el análisis se centrará en un texto de Enrique de Gante, dado que presenta algunas características que ilustran de manera clara la idea en cuestión. El fin de este trabajo es rescatar el interés filosófico intrínseco que se obtiene con la adopción de dicho punto de partida.

1. TOMÁS DE AQUINO. ¿QUÉ CONOCEMOS CON LAS ESPECIES?

Para introducir el tema, se examinará un texto de Tomás de Aquino en el cual se manifiesta con especial claridad el realismo mencionado.

-
4. Cf. D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité au Moyen âge* (Vrin, Paris, 2003) 30.
 5. 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. Volume IV* (Éditions Universitaires/Saint Paul, Paris-Fribourg, 1983) 393-400.
 6. D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité* cit., 18-35; D. PERLER, *Skepticism and Metaphysics*, en J. MARENBO (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (Oxford University Press, New York, 2012) 547; D. PERLER, *Skepticism*, en R. PASNAU, C. VAN DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Volume I* (Cambridge University Press, Cambridge, 2010) 384-385; 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) 1-28; 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) 571-576; J. HALDANE, *Insight, Inference, and Intellection*, "Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 73 (1999) 31-45.

Este texto de la primera parte de la *Summa Teológica* corresponde al primer artículo de la cuestión 84. La pregunta que el Aquinate busca responder es si el alma conoce los entes corpóreos a través del intelecto⁷. Tomás se opone a dos posibles tesis que atribuye a Heráclito y a Platón respectivamente. Según la primera, no existen más que cuerpos y, dado que estos se encuentran en un proceso de cambio permanente, no se puede tener ningún conocimiento “cierto” de ellos⁸. Platón, supuestamente en oposición a esta tesis y con el propósito de “salvar el conocimiento cierto de la verdad” (*salvare certam cognitionem veritatis*), habría defendido la tesis según la cual existe otro género de entes separados de la materia y del movimiento a los que llamó “ideas” o “especies”. Las cosas sensibles no serían, de acuerdo con esta teoría, más que la “participación” de las ideas. Por lo tanto, todo conocimiento intelectual es, ya nos refiramos a definiciones o a cada ciencia, conocimiento de las ideas separadas y no de las cosas sensibles que participan de ellas. Así, el intelecto no conoce los cuerpos, sino que las especies o ideas separadas de estos cuerpos: “de manera que el alma no entiende estas cosas corporales, sino que las especies separadas de estas cosas corporales”⁹. Ahora bien, para refutar esta última tesis, el Aquinate ofrece dos argumentos:

Esto resulta falso por un doble motivo. Primero, porque, al ser aquellas especies inmateriales e inmóviles, de las ciencias

-
7. Sobre este artículo, cf. M. PICKAVÉ, *Human Knowledge*, en B. DAVIES, E. STUMP (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford University Press, New York, 2012) 312-316; R. PASNAU, *Thomas Aquinas in Human Nature. A Philosophical Study on 'Summa Theologiae', 1^a 75-89* (Cambridge University Press, New York, 2001) 296-302. De manera general, sobre la teoría de las especies inteligibles defendida por Tomás de Aquino, cf. D. PERLER, *Essentialism and Direct Realism. Some Late Medieval Perspectives*, “*Topoi*” 19 (2000) 112-116; N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, en N. KRETZMANN, E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion of Aquinas* (Cambridge University Press, New York, 1994) 138-142; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the later Middle Ages* (Cambridge University Press, Cambridge, 1997) 195-219; L. SPRUIT, ‘*Species intelligibilis*’. *From Perception to Knowledge*. Vol. I (Brill, Leiden-New York-Köln, 1994) 156-173.
 8. TOMÁS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I, q. 84, a. 1, co.: “(...) nulla certitudo de rerum veritate haberi possit a nobis”.
 9. *Ibidem*, q. 84, a. 1, co.: “(...) ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas”.

quedaría excluido el conocimiento tanto del movimiento como de la materia, que es lo propio de la ciencia natural, y quedaría también excluida la demostración por las causas agentes y materiales. Segundo, porque resulta irrisorio que, para llegar al conocimiento de las cosas manifiestas, tengamos que poner como medio otras realidades distintas sustancialmente, ya que difieren de ellas en el ser. Así, aun cuando conociéramos estas sustancias separadas, no por eso podríamos emitir un juicio de lo sensible¹⁰.

De acuerdo a este pasaje, la primera razón empleada por Tomás para refutar la tesis de Platón es que, dado que las ideas separadas son inmateriales e inmóviles, no podríamos tener una ciencia por medio de ellas de las cosas materiales y móviles que constituyen precisamente el objeto de la “ciencia natural” (*scientiae naturalis*). La segunda razón se puede resumir así: es absurdo que se utilice como medio expresivo de las cosas algo que es diferente de estas últimas “según el ser” (*secundum esse*). Si aquello de lo que queremos dar una explicación son las realidades sensibles que se nos manifiestan por medio de la experiencia, entonces no tiene sentido buscar dicha explicación en algo que se diferencia radicalmente de ellas en el ser mismo. En efecto, en tal caso, estaríamos hablando de sustancias distintas unas de otras, por lo que lo que se dijera de unas no sería válido para las otras. Como lo dice el Aquinate al final: no porque sepamos cosas de las ideas o especies separadas, “podríamos emitir un juicio de lo sensible”.

No es necesario comentar en profundidad estos pasajes para ofrecer una visión sistemática de la teoría de las especies del Aquinate. Lo único que nos interesa resaltar aquí es que estos dos argumentos

10. *Ibidem* (trad. F. Soria Heredia, BAC, Madrid, 2001) q. 84, a. 1, co.: “Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ad eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus”.

permiten comprender el tipo de realismo adoptado por Tomás. En efecto, estos dos argumentos pueden ser bastante extraños para un autor acostumbrado a las dificultades suscitadas por la epistemología moderna. ¿No hay acaso una circularidad con respecto a aquello que “interesa” resolver? Recordemos que la cuestión de Tomás es si el alma puede o no tener un conocimiento de los entes corpóreos mediante el intelecto. Cualquiera que esté acostumbrado a los problemas y al modo de razonar de la filosofía crítica puede asombrarse al verse enfrentado a la respuesta de Tomás. Este se esperaría que la respuesta de Tomás esté encaminada a probar que el mundo que nos representamos por medio de los conceptos corresponde con el mundo real de los entes corpóreos y concluir, por medio de ello, que el alma efectivamente conoce los entes corpóreos mediante el intelecto. No obstante, en lugar de lo anterior, el Aquinate hace exactamente lo contrario: presenta como una evidencia que estos conceptos se conforman o expresan la esencia de los entes corpóreos y, a través de esta evidencia, concluye que el alma sí los conoce por medio del intelecto. El problema es que los conceptos del intelecto son efectivamente inmóviles e inmateriales, lo cual parece implicar que el alma no conoce los cuerpos a partir del intelecto porque dichos cuerpos son “móviles y materiales”. Pero Tomás da por hecho que hay una conformidad para concluir que, dada esa conformidad, sería absurdo pensar que no conocemos, mediante ellos, los cuerpos. Dicho de otra manera, el alma sí conoce los cuerpos por el intelecto porque, de lo contrario, los conceptos no servirían para expresar lo que dichos cuerpos son; no obstante, la función de los conceptos es expresar lo que los cuerpos son; luego, el alma sí conoce los cuerpos mediante el intelecto. Para muchos epistemólogos contemporáneos, la proposición que sería interesante demostrar es precisamente la segunda premisa que aquí Tomás toma como una evidencia. No se cuestiona sobre su validez sino que la da por hecho, lo cual significa que, desde la perspectiva de santo Tomás, el realismo no es conclusión de una demostración sino que, más bien, el presupuesto evidente de una demostración ulterior.

La siguiente podría ser una manera apropiada de describir el razonamiento de Tomás: hay conocimiento de los cuerpos por

medio del intelecto porque, de lo contrario, no se conocería aquello a lo que sus conceptos están ordenados a conocer, es decir, “el conocimiento de esos conceptos no sería propiamente conocimiento”. Sin embargo, ¿no es justamente esto lo que habría que demostrar? ¿Lo problemático no es acaso el que se pueda decir que el conocimiento intelectual sea verdaderamente conocimiento? Pues bien, dentro de la tradición crítica del conocimiento, esa es efectivamente la situación. De acuerdo al punto de partida de santo Tomás, en cambio, esa dificultad ni siquiera se plantea. Que el conocimiento conceptual sobre realidades corpóreas sea la expresión de la esencia de estas no se pone en duda: la cuestión es saber *cómo* esto es posible dado que los conceptos son inmateriales e inmóviles mientras que los cuerpos son materiales y móviles.

Podríamos agregar que esta forma de explicar el conocimiento no entrega ningún argumento a favor del realismo. Por la naturaleza del razonamiento en cuestión, está claro que una definición realista del conocimiento se presenta como la premisa básica¹¹: no es porque el conocimiento sea conocimiento de los cuerpos tal como existen en sí mismos que se justifica el realismo en cuestión sino, más bien, es porque el conocimiento intelectual del mundo sensible no sería conocimiento de lo sensible si no se conocieran los cuerpos por el intelecto. Dicho de modo aún más explícito: para que el conocimiento intelectual de los cuerpos sea conocimiento auténtico de los cuerpos, entonces es necesario que sean los cuerpos lo conocido por el intelecto mediante los conceptos. Lo anterior no es una tautología por el simple hecho de que la tesis en juego no es *si* podemos tener un conocimiento intelectual de los cuerpos, sino que se busca deter-

11. En este punto, es útil aludir a un artículo reciente de Therese Scarpelli Cory en el que propone una interpretación novedosa de la tesis de Tomás que afirma que “el intelecto en acto es el inteligible en acto”. En oposición a lo que piensan otros intérpretes de Tomás, según esta autora esta tesis no pretende resolver el problema de la brecha que existe entre la mente y las cosas (“*mind-world gap*”), sino que solo intenta dar cuenta de las condiciones metafísicas de todo acto de intelección. Cf. T. SCARPELLI CORY, *Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 91/3 (2017) 333-351. La interpretación de Scarpelli Cory, por lo tanto, nos permite descartar que la fórmula en cuestión pueda probar el interés de Tomás de Aquino en el problema de si tenemos o no un acceso al mundo exterior.

minar cuál es la mejor manera de describir ese conocimiento sobre el cual no se pretende dudar.

2. SOBRE LA POSIBILIDAD DE CONOCER EN ENRIQUE DE GANTE

Enrique de Gante fue maestro de la Facultad de Artes de la Sorbona hasta 1270 y luego regente de la Facultad de Teología de 1276 hasta 1292. No cabe dudar de su importancia en el siglo XIII, sobre todo por su esfuerzo de volver compatibles la teoría de la iluminación divina de san Agustín y el empirismo aristotélico¹².

Lo he escogido como autor principal de este estudio porque el punto de partida en cuestión aparece nítidamente en uno de sus textos. Se trata de los primeros tres artículos de su *Summa (cuestiones ordinarias)* (*Summa* de aquí en adelante). Me remitiré al primer artículo¹³.

Curiosamente, en estos tres artículos, la pregunta principal que plantea el autor es la posibilidad del conocimiento. Esto es, la posibilidad de afirmar que obtengamos certeza en el conocimiento. En este punto, Enrique de Gante es sumamente claro. Cuando

-
12. Para los datos biográficos, cf. P. PORRO, *Henry of Ghent*, en H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy* (Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011) 460.
13. Sobre esta cuestión de Enrique de Gante se han publicado varios trabajos. Cf. D. DEMANGE, *Présentation*, en D. DEMANGE (trad.), Henri de Gand (autor), *Sur la possibilité de la connaissance humaine* (Vrin, Paris, 2013) 7-51; P. J. CONNOLLY, *Henry of Ghent's Argument for Divine Illumination Reconsidered*, "American Catholic Philosophical Quarterly" 89/1 (2015) 47-68; J. BROWN, *John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case*, "Vivarium" 14/2 (1976) 94-113; R. PASNAU, *Henry of Ghent and the Twilight of Divine ILLUMINATION*, "Review of Metaphysics" 49 (1995) 49-75; A. SPEER, *Certitude and Wisdom in Bonaventura and Henry of Ghent*, en G. GULDENTOPS, C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* (Leuven University Press, Leuven, 2003) 75-100; S. MARRONE, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century* (Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001) 259-388; S. MARRONE, *Henry of Ghent's Epistemology*, en G. WILSON (ed.), *A Companion to Henry of Ghent* (Brill, Leiden-Boston, 2011) 213-239; M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent and John Duns Scotus on skepticism*, en H. LAGERLUND (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background* (Brill, Leiden-Boston, 2010) 61-96; R. PASNAU, *Theories of Cognition* cit., 221-228; B. GOEHRING, *Henry of Ghent on Human Knowledge and Its Limits*, "Quaestio" 12 (2012) 589-613.

propone su solución, define el “saber” —“*scire*”— en los siguientes términos:

(...) ‘saber’ en sentido amplio [lo podemos entender] como todo conocimiento cierto por el cual una cosa es conocida tal como es sin ningún error ni engaño (...) ¹⁴.

Esta definición del saber entendido como “cualquier tipo de conocimiento libre de error y engaño” es poco habitual en los autores del siglo XIII. En efecto, en general, el concepto de “saber” se encuentra asociado a la “certeza” —“*certitudo*”—, que supone la necesidad del objeto ¹⁵. De acuerdo a esto, los hechos singulares, que son contingentes, no reunirían lo mínimo para ser denominados “saber”. Según la definición de Enrique de Gante, en cambio, el saber se limita a la ausencia de error, por lo que no emplea la expresión “conocimiento cierto” (*notitiam certam*) en el sentido técnico habitual que asocia certeza y necesidad.

Ahora bien, con esta definición, se comprende que, cuando Enrique de Gante se pregunta por la *posibilidad* de conocer algo, lo que está intentando es resolver el problema de la certeza de nuestro conocimiento, ya sea sensible o intelectual, tenga por objeto realidades contingentes o necesarias.

Surge naturalmente una duda. Si el realismo medieval se caracteriza por ser un punto de partida que no considera pertinente preguntarse por la certeza de los contenidos cognitivos que se ob-

-
14. ENRIQUE DE GANTE, *Summa (quaestiones ordinariae)*, a. 1, q. 1, co., en G. A. WILSON (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia. Vol. XXI* (Leuven University Press, 2005) 10 (de aquí en adelante, *Summa*): “Dicendum quod scire large accepto ad omnem notitiam certam qua cognoscitur res sicut est absque omni fallacia et deceptione (...)”. La traducción de este pasaje y de los siguientes que se citan de Enrique de Gante son mías.
15. Cf. R. PASNAU, *Science and Certainty*, en R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Volume I (Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2010) 357-368; E. STUMP, *Aquinas* (Routledge, London-New York, 2003) 217-243; C. GRELLARD, *Certainty*, en H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Volume 1 (Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011) 206; M. PICKAVÉ, *Human Knowledge*, en B. DAVIES, E. STUMP (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford University Press, New York, 2012) 326.

tienen gracias a la percepción sensible, ¿cómo podríamos atribuírselo a un autor como Enrique de Gante que se está interrogando justamente por la certeza de dichos contenidos?, ¿no sería acaso lo mismo que preguntarse por la fiabilidad del conocimiento sensible? Ciertamente, el autor no se está interrogando por la *existencia* de un mundo extra-mental, pero sí parece estar dudando de que el modo en que se presenta este mundo en nuestra percepción coincida con lo que es en sí mismo. Dentro de las objeciones, Enrique de Gante ofrece una serie de razones que parecen conducir a un escepticismo radical respecto del conocimiento sensible, a saber: este es muy dependiente de la perspectiva de cada persona, las cosas sensibles cambian constantemente, no tenemos un acceso “directo” a la realidad, muchas veces nos vemos engañados por ilusiones, etc.¹⁶. Como se ha hecho notar, entre los filósofos medievales, esta pregunta por la posibilidad del conocimiento fue totalmente inédita¹⁷. Frente a ello, ¿cómo podría tener cabida el realismo descrito? Si lo que se pone en duda es la posibilidad misma del conocimiento cierto de cualquier tipo, ¿cómo podría aceptarse que Enrique de Gante lo adopte como punto de partida?

Es a causa de la anterior dificultad que estimo que Enrique de Gante, como caso límite, es un autor particularmente útil para comprender la naturaleza del realismo medieval. En efecto, en el momento mismo en que parece estar dudando de los presupuestos básicos que se mantenían en su época, los reafirma con fuerza. Por ello, cuando estudiamos la estructura de su razonamiento, se puede entender mejor la naturaleza de los puntos de partida y las expectativas del pensamiento desarrollado en ese contexto.

No es necesario hacer una descripción general de la estructura del *corpus* del artículo de Enrique. Me limitaré a exponer y a comentar tres argumentos empleados por el autor que revelan claramente la naturaleza de su realismo.

En primer lugar, comienza por explicitar su posición, a saber, que sí es posible alcanzar un “saber”, tanto en lo relativo al cono-

16. ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a. 1, q. 1, 5-9.

17. M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent and John Duns Scotus* cit., 68.

cimiento sensible como intelectual. Su primer argumento es que, si bien estas dos clases de conocimiento pueden errar, siempre es posible darse cuenta del error comparándolo con la información que un conocimiento de índole superior ofrece. De hecho, estima que no se puede dudar de aquellas percepciones sensibles que, en el momento de captar su objeto propio —por ejemplo, la vista al color—, no son refutadas por una percepción sensible más “verdadera” o por un contenido intelectual surgido de una percepción sensible más verdadera:

Pues, en el conocimiento sensible, el sentido que percibe por sí mismo y de manera verdadera la cosa tal cual es, sin error ni engaño, aquel que, en su acto propio de percibir su objeto propio, no contradice a otro sentido más verdadero o a una intelección obtenida gracias a un sentido más verdadero (...)¹⁸.

Como se puede ver en este pasaje, Enrique de Gante propone la existencia de lo que podríamos llamar “percepción básica”, es decir, una percepción respecto de la cual no se podría dudar y que sería el criterio último para determinar la fiabilidad de otras percepciones. De este modo, por ejemplo, si, mirando una rama bajo el agua, la percibiésemos como si estuviese quebrada, nuestra razón u otra percepción de la rama fuera del agua nos permitirán saber que la primera percepción es engañosa.

Ahora bien, ¿cómo podría ser esto una respuesta admisible si lo que se pretende resolver es la posibilidad misma de que nuestras percepciones nos engañen? En efecto, si aquello que se encuentra en juego es la fiabilidad de nuestras percepciones, ¿cómo se puede pretender que sea una buena razón para demostrarlo el afirmar que existen “percepciones básicas”? ¿No es eso justamente lo que está en discusión? Cuando se duda de la fiabilidad de la percepción en general, no parece ser válido resolver la cuestión argumentando la

18. ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a. 1, q. 1, co., 11: “In cognitione enim sensitiva sensus ille vere rem percipit, sicuti est sine omni deceptione et fallacia, cui in actione propria sentiendi suum proprium obiectum non contradicit aliquis sensus verior vel intellectus acceptus ab alio sensu veriori, sive in eodem sive in alio”.

existencia de percepciones básicas indudables, dado que todas las dificultades que se plantean en torno al conocimiento en general las afectan también. Más aún, el problema parece afectarlas *principalmente* a ellas. La cuestión es justamente la siguiente: si a veces los sentidos nos engañan, ¿por qué no suponer que nos engañan *siempre* y, por ende, incluso cuando parecen más ciertos y evidentes? Enrique de Gante está consciente de lo anterior, dado que, citando un pasaje de la *Física*¹⁹ de Aristóteles, ofrece el siguiente argumento adicional: “buscar una razón sobre aquello respecto de lo cual tenemos una sensación es debilidad del intelecto”. Este argumento da cuenta de la índole del realismo que está presente en el pensamiento de Enrique de Gante. En efecto, este afirma explícitamente que no se pretende dar una *razón* que *demuestre* que podemos conocer. Más aún, indica que intentar dar una razón de esto es estúpido, siguiendo el mismo punto de vista de Aristóteles. Se ve, por ende, cómo, en el mismo momento en que los presupuestos realistas son puestos en duda, estos son afirmados con más fuerza aún. De hecho, el argumento de Enrique de Gante recibe una correcta formulación en los términos que siguen: se podrán dar todos los argumentos que se quiera a favor de un escepticismo radical, pero no tiene ningún sentido hacerlo, porque no conduce a ninguna parte. Es, en cierto modo, una manera de quitarle legitimidad al problema.

En segundo lugar, Enrique de Gante ofrece una respuesta general a varias de las objeciones propuestas anteriormente. Esta respuesta general no es nada más que una reducción al absurdo de la posición escéptica, no una demostración. Esto lo hace a través de varios ejemplos a posteriori que dan cuenta del hecho de que hay casos en los que no se puede negar que sabemos algo. A partir de estos casos, el autor solo hace ver que un escepticismo radical no se puede mantener sin caer en contradicciones. No obstante, ninguno de estos casos demuestra su tesis. No es necesario hacer un recuento de cada uno de ellos, pero sí puede ser útil citar un texto que introduce lo esencial del argumento que tales casos a posteriori

19. ARISTÓTELES, *Física*, VIII, cap. 3, 253a32-33 y 254a30-32.

pretenden ilustrar. Refiriéndose a las opiniones de quienes niegan la fiabilidad del conocimiento sensible:

(...) puesto que negando la ciencia destruimos toda fe y toda filosofía, tal como lo dice el Filósofo en *Metafísica* IV, es imposible discutir contra (...) [tales opiniones] demostrando que la ciencia existe y que algo puede ser conocido, dado que niegan todos los principios del saber; en cambio, solamente hay que usar, en defensa de la ciencia, discursos verdaderos y muy probables que [los escépticos] no pueden negar²⁰.

Este texto muestra claramente de qué manera Enrique de Gante aborda la solución al problema que plantea. No pretende *demonstrar* su punto de vista, lo que considera “imposible”. Cualquiera que niegue completamente la posibilidad de conocer niega, por ello, la posibilidad de conocer los principios más básicos del razonamiento. Pero si niega la posibilidad de conocer esos principios, se cierra la posibilidad de convencerlo a partir de una base común, porque no la admite. Lo único que queda, por ende, es presentarle ciertos casos que lo inviten a suponer lo absurdo e inverosímil de dicha tesis, aun cuando esos casos no sirvan para probar de manera concluyente la tesis contraria. Uno de esos casos presentados por Enrique de Gante es extraído del libro IV de la *Metafísica*²¹, donde Aristóteles intenta responder a los negadores del principio de no contradicción, diciendo que aquel que se dirige a un lugar determinado evita tomar el camino de la zanja, porque sabe que se caerá y sabe que esto es un mal²². Este caso no demuestra que efectivamente conocemos lo

20. ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a. 1, q. 1, co. 18: “(...) quia negans scientiam destruit omnem fidem et totam philosophiam, ut dicit Philosophus IV *Metaphysicae*, impossibile est disputare demonstrando scientiam esse et aliquid posse sciri, quia negant omnia sciendi principia, sed tantum utendum est in defensione scientiae contra ipsos sermonibus veris et valde probabilibus quos non possunt negare”.

21. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, c. 4, 1008b14-18.

22. ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a. 1, q.1, co. 19: “De hoc ponit bonum exemplum Philosophus IV *Metaphysicae*. Ambulans enim, ut dicit, ‘*ambulat et non stat*, quia opinatur quod ambulandum est, et non vadit per viam ad puteum stantem in via, sed evitat ipsum. Scit enim quia casus in puteum est malus”.

que es una zanja, pero sí da cuenta del hecho de que la vida funciona generalmente como si supiéramos lo que es, sin lo cual se volvería imposible. Lo mismo se puede decir de todas las decisiones que tomamos: todas ellas suponen un conocimiento mínimo del comportamiento y de las características de las cosas con las cuales interactuamos. Al suponer que no sabemos nada, suponemos también que cada cosa que hacemos es absolutamente arbitraria. Más vale, por lo tanto, adoptar una postura que reconozca fiabilidad a las experiencias más comunes.

La anterior manera de argumentar da cuenta del mismo hecho que pretendo explicar. Enrique de Gante no estima que sea metodológicamente pertinente tomar en serio los argumentos escépticos. Dicho de otro modo, no juzga que tales argumentos impongan la necesidad de demostrar la fiabilidad de la percepción sensible. Podemos concluir nuevamente lo mismo: el realismo, según él, debe ser adoptado como un punto de partida.

Por último, conviene mencionar un tercer argumento que es aún más claro que los precedentes. Una de las objeciones contra la posibilidad de conocer era que todo lo cognoscible lo obtenemos por medio de semejanzas de la cosa conocida. En efecto, dado que todo conocimiento supone cierto tipo de presencia de la cosa conocida en el sujeto que la conoce, muchos filósofos medievales proponían como explicación la teoría de las especies sensibles e inteligibles. Según esta teoría, una “especie” es una semejanza de la cosa que se hace presente en el sujeto que la conoce. Esta especie, por consiguiente, es una suerte de contenido informativo recibido por el sujeto gracias al cual la cosa es conocida²³.

El problema de la anterior teoría parece ser que, en el supuesto que plantea, lo conocido no parece ser la cosa misma, sino que su especie o semejanza²⁴. Ahora bien, si lo que se capta directamente

23. Para esta idea de la especie como “información”, pero en Tomás de Aquino, cf. J. J. SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, “Tópicos” 40 (2011) 70. Para una idea similar, ver G. KLIMA, *Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation*, “Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics” 4 (2004) 4-11.

24. Pasnau le confiere a esta objeción y a la respuesta de Enrique de Gante una aten-

es la semejanza, ¿cómo podemos decir que sabemos algo de aquello respecto de lo cual la semejanza es semejanza?, ¿no habrá que decir, más bien, que aquello que conocemos realmente es la semejanza pero que nada sabemos de la realidad que supuestamente es representada por esta semejanza?²⁵ La respuesta de Enrique de Gante consiste en distinguir dos maneras por las cuales la imagen de algo o su semejanza es percibida: 1) en cuanto objeto mismo de conocimiento; 2) como aquello *por medio* de lo cual una cosa se conoce. Es solo de la segunda manera que decimos que una realidad es conocida. Su semejanza no es la cosa o el objeto del acto de conocimiento, sino aquello *por lo cual* una realidad determinada es conocida. En este último caso, el objeto de conocimiento no es la semejanza, sino la realidad misma²⁶. Solo de esta forma se responde, según Enrique de Gante, a la objeción. El hecho de que conozcamos mediante semejanzas y que solo podamos hacerlo de esta manera no implica que lo conocido sea la semejanza y no la cosa, porque dicha semejanza no es el objeto de conocimiento, sino que el medio por el cual conocemos la cosa²⁷.

El anterior argumento es sumamente extraño para cualquiera que tome en serio el punto de vista crítico. ¿No está acaso afirmando justamente lo que se encuentra en discusión? ¿Cómo pretender que

ción especial. Ha de notarse que Pasnau también destaca el hecho de que Enrique de Gante se pone objeciones que parecen conducir al escepticismo y, sin embargo, en lugar de adoptar esta postura, opta simplemente por admitir que, en general, nuestras facultades cognitivas son fiables y, a partir de esta premisa, elabora su respuesta. Cf. R. PASNAU, *Theories of Cognition* cit., 221-228.

25. ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a. 1, q. 1, obj. 7, 8: “Septimo ex parte obiecti sic. Ille non potest scire rem qui non percipit essentiam et quidditatem rei, sed solum idolum eius, quia non novit Herculem qui solum vidit picturam eius. Homo autem nihil percipit de re nisi solum idolum eius ut speciem receptam per sensus, quae idolum rei est, non ipsa res. ‘Lapis enim non est in anima, sed species lapidis’.”
26. *Ibidem*, a. 1, q. 1, co., 27: “(...) uno modo tamquam obiectum cognitionis, – hoc modo verum est quod percipiens solum idolum rei non cognoscit rem, sicut videns imaginem Herculis depictam in pariete (ex hoc non vide neque cognoscit Herculem) –; alio modo tamquam rationem cognoscendi; sic non est verum. Per solam enim speciem perceptam de re cognoscitur vere res, ut lapis vere videtur per solam speciem suam sensibilem receptam in oculo, et vere intelligitur per solam speciem suam intelligibilem receptam in intellectu”.
27. Para un tratamiento más detallado de la teoría de las especies en la versión propuesta por Enrique de Gante, cf. L. SPRUIT, *Species Intelligibilis*, op. cit., 205-212.

la descripción del conocimiento como la posesión de una semejanza *por medio* de la cual una realidad es conocida sea un argumento decisivo a favor de que efectivamente conocemos la realidad tal cual es? La objeción que surge de inmediato es que la anterior es una descripción realista del conocimiento, por lo que no podría ser utilizada como argumento en contra de la tesis que describe el conocimiento de manera no realista, es decir, con la tesis que estima que solo tenemos *representaciones* de las cosas cuyo aspecto real no conocemos jamás. Todo el debate parece consistir en un intento por establecer si la mejor descripción del conocimiento debe ser realizada en términos realistas o en términos “representacionistas”. No es legítimo, por ende, ofrecer una descripción realista como argumento contra la representacionista.

Pero nuevamente, la clave de esto consiste en comprender el realismo como un punto de partida y no como una tesis a demostrar. La objeción basada en el hecho de que nuestros conocimientos se fundan en semejanzas no plantea, para Enrique de Gante, un problema para la posibilidad de conocer. Más bien, esta objeción plantea un problema a la explicación de las condiciones de posibilidad del conocimiento cierto. Si es necesario reconocer que efectivamente conocemos las cosas tal cual son, ¿cómo se explica que lo hagamos si todo conocimiento se realiza por medio de semejanzas? Pues bien, se explica justamente porque las semejanzas no deben ser concebidas como “objeto” de conocimiento, sino como medio para captar un objeto real determinado.

En definitiva, el realismo cognitivo siempre es la base sobre la cual se realiza la reflexión. El objetivo no es ponerlo seriamente en duda, sino *explicarlo* de la mejor manera posible. No es, por ende, una tesis a demostrar, sino un fenómeno que requiere una explicación apropiada. De hecho, como otros autores lo han mostrado ya, Enrique no plantea el problema de la posibilidad del conocimiento porque crea que esta posibilidad deba ser demostrada. Su única intención es probar que hay dificultades suficientes como para pensar en reformular los términos que explican el *hecho* de que conocemos con certeza, ya sea por los sentidos como por el intelecto. En efecto, como se ve en el artículo que sigue al que hemos estudiado

aquí, Enrique de Gante estima que la única manera de explicar el *hecho* de que conocemos con certeza es postulando la necesidad de una iluminación divina²⁸. No porque esta iluminación *demuestre* que conozcamos con certeza, sino, por el contrario, porque *explicaría* apropiadamente el *hecho* de que lo hagamos²⁹.

Consecuentemente, el que conozcamos con certeza, al menos en algunos casos, la realidad es siempre la premisa reconocida desde el inicio y que no necesita ni admite una demostración. Solo queda afirmarla como un hecho cuyas particularidades obligan a la elaboración de un tipo particular de explicación.

3. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El realismo medieval que he querido explicar aquí no solo se caracteriza por admitir 1) la existencia del mundo externo y 2) la capacidad de nuestras facultades cognitivas de captarlo tal cual es. Su principal particularidad es que no juzga que estas dos aserciones deban ser puestas en duda, ya que su aceptación es el punto de partida de todo el debate. Por lo mismo, no estima que sea pertinente demostrar su verdad. Se trataría de un punto de partida tan inde demostrable como irrefutable, aun cuando no pueda decirse que exprese una verdad absolutamente evidente. Simplemente admite que la experiencia de todos los días, es decir, la experiencia sensible que posee cualquier persona sana es fiable. Por este motivo, tratándose de las teorías que compiten para explicar el fenómeno del conocimiento, todas adoptan el realismo como un punto de partida apto para emplearse como principio o como argumento para zanjar los debates que dichas teorías suscitan. Los dos casos examinados reve-

28. ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a. 1, q. 2, 29-69. Por ejemplo, 45: “Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini, ita quod licet in puris naturalibus constitutis illud attingat, tamen ex puris naturalibus naturaliter attingere illud non potest, sed libera voluntate quibus vult se ipsum offerre”.

29. Cf. D. PERLER, *Medieval Skepticism* cit., 385-387; J. A. VALDIVIA FUENZALIDA, *Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure*, “Laval théologique et philosophique” 73/2 (2017) 229-254.

lan claramente lo anterior, sobre todo el de Enrique de Gante cuya respuesta a los argumentos escépticos supone la aceptación de una jerarquía cognitiva que sería apta para resolver todas las dudas que puedan surgir en relación a la fiabilidad de nuestros conocimientos inmediatos, ya sean perceptivos o intelectuales. Esta idea de la jerarquía es reveladora, porque asume que, aun cuando sea cierto que *a veces* los sentidos nos engañan, eso no implica que debamos dudar de todas nuestras percepciones. La idea de una jerarquía descarta que los conocimientos que se sitúan en la parte más alta de la jerarquía puedan prestarse a dudas.

Hay otros casos notables. Merece una atención especial el del franciscano Pedro de Olivi (1249-1298), quien rechaza como explicación apropiada del conocimiento la teoría de las especies, proponiendo que el alma alcanza directamente su objeto, sin necesitar ningún intermediario para acceder a él³⁰. Por ejemplo, argumenta que las especies inteligibles no podrían ser la causa que explica nuestro conocimiento de la esencia de las cosas porque, en lugar de revelarla, la velarían: es la especie lo que se presenta al intelecto, no la cosa a la que esta se refiere³¹. Del mismo modo, ofrece argumentaciones detalladas contra la tesis que explica de la misma manera el conocimiento. Entre las razones que emplea, por ejemplo, en la cuestión 73 de *Quaestiones*, encontramos una en la cual afirma que si la percepción de los objetos que están a una gran distancia se explicara por la teoría de las especies sensibles, ello supondría una multiplicación de especies que cubriera la distancia entre la cosa y el órgano. Pero de ser así, la especie que llegara al órgano de la vista no revelaría algo de la cosa que supuestamente está dando a conocer, sino de la

-
30. Cf. D. PERLER, *Essentialism and Direct Realism* cit., 116-119; D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité* cit., 43.60; L. SPRUIT, *Species intelligibilis* cit., 215-223; R. PASNAU, *Theories of Cognition* cit., 168-181, 236-247; H. T. ADRIAENSSEN, *Peter John Olivi on Perceptual Representation*, "Vivarium" 49 (2011) 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) 120-139.
31. D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité* cit., 55-58; J. TOIVANEN, *op. cit.*, 131-132. Cf. PEDRO DE OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, co., en *Quaracchi*, 1924, vol. II (de aquí en adelante, *Quaestiones II*) 469, q. 74, co., vol. III (de aquí en adelante *Quaestiones III*) 122.

especie a partir de la cual se forma, esta última de la anterior y así sucesivamente. Así, bajo el supuesto de la teoría en cuestión, no se estaría conociendo nada que perteneciera auténticamente al objeto. Pues bien, en lugar de concluir simplemente que no podemos obtener un conocimiento auténtico de lo que cada cosa es en sí misma cuando accedemos a este a una gran distancia, Olivi infiere de lo anterior que la explicación de este tipo de percepción debe ser descartada³². Nuevamente tenemos la misma estructura argumentativa: se admite como un hecho que la percepción de la cosa es un conocimiento auténtico para concluir de ello que la teoría que no logra explicar su realización debe descartarse. El franciscano lleva esta argumentación bastante lejos cuando afirma que, dado que Dios, en su omnipotencia, podría formar las especies en nuestras potencias cognitivas de manera tal que creamos que estamos percibiendo algo que no está realmente presente, nada justifica la idea de que el contenido manifestado por las especies *representa* las realidades a las cuales aquel se refiere: en ese caso, todo podría ser una ilusión. Asombrosamente para nosotros, Olivi no adopta, tal como tampoco lo hace Enrique de Gante, un punto de vista escéptico acerca de la posibilidad del conocimiento. Por el contrario, cree que, precisamente por el hecho de que conduce al escepticismo, la teoría de las especies debe ser rechazada³³.

Estimo que el punto de partida que se ha explicado en este trabajo posee un interés filosófico que vale la pena evaluar. Para ello, recordaré una opinión del filósofo norteamericano John Searle, quien defiende lo que él denomina “realismo directo”, tesis que se aproxima bastante al punto de partida considerado. Searle considera que la adopción de su postura tiene la virtud de sustraer el debate de la gnoseología al problema de *si* es posible conocer el mundo tal cual es o al que pretende buscar un criterio para establecer con certeza en qué casos podemos decir que nos encontramos en posesión de la verdad. Según él, cuando dejamos de lado estos debates que

32. D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité* cit., 51-53. Cf. PEDRO DE OLIVI, *Quaestiones II*, q. 73, co., 84.

33. D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité* cit., 58-60. Cf. PEDRO DE OLIVI, *Quaestiones II*, q. 58, 470.

parecen, al fin y al cabo, insolubles, es posible orientar todo nuestro esfuerzo a problemas que nos permitirían obtener una comprensión más profunda y precisa del fenómeno del conocimiento. En efecto, las neurociencias no serían capaces, por su misma naturaleza, de explicar todo lo relativo al fenómeno del conocimiento. Si la gno-seología perdiera menos tiempo en resolver las cuestiones mencionadas, podría ofrecer explicaciones adecuadas de otros problemas interesantes tales como la intencionalidad y entregar caracterizaciones más completas del conocimiento, tal como lo hace él mismo autor. Igualmente, el punto de vista realista evitaría otra dificultad grave, a saber, el escepticismo. Si se parte de la base de que lo único de lo cual tenemos certeza es del contenido de nuestros propios pensamientos o percepciones, pero dudamos de que estos nos digan algo sobre la realidad en sí, lo único que nos quedaría es dudar de absolutamente todo³⁴. Si, en la base de toda la reflexión filosófica acerca del conocimiento, se asume que solo tenemos acceso al contenido de nuestros propios pensamientos, es imposible encontrar un criterio que justifique objetivamente la posibilidad de acceder a una realidad que no dependa directamente de dichos pensamientos, por el simple hecho de que cada criterio puede ser considerado como una proyección de estos. Cualquier criterio “objetivo” que se encuentre puede ser sometido a crítica. El realismo, en cambio, parte de la base de que el problema en cuestión es insoluble y reconoce que, en la mayoría de los casos, nuestras percepciones son fiables y nuestra razón lo suficientemente apta como para resolver algunos casos problemáticos. Cuando una rama se ve torcida bajo el agua, nuestra razón es lo suficientemente apta para determinar que se trata de una ilusión provocada por el agua. No estoy proponiendo que debamos admitir todos los juicios del “sentido común”. Solo estoy diciendo que la gran mayoría de los juicios particulares que surgen de la observación directa de la realidad concreta pueden ser aceptados sin mayor dificultad. Me refiero a esos juicios particulares que nos permiten realizar las operaciones más básicas de la vida

34. J. SEARLE, *Seeing Things as They Are. A Theory of Perception* (Oxford University Press, New York, 2015) 29-32.

como caminar sobre la tierra, abrir una puerta, esquivar la rama de un árbol que nos va a golpear, etc. En este punto, estoy inclinado a aceptar lo que Lyne Rudder Baker denomina “realismo práctico” (*Practical Realism*) y describe como una unión entre pragmatismo y realismo por juzgar que el mundo de la vida cotidiana, el que vemos cada día aparecer frente a nuestros ojos, es irreductible y no eliminable³⁵. Agregó que el realismo como punto de partida admite este mundo y comienza la especulación filosófica desde él.

Por último, solo quiero recordar que estamos en un terreno en el cual es necesario escoger el punto de partida sin esperar que aquello que se escoja sea susceptible de recibir una justificación racional absolutamente concluyente. Dicho de otro modo, es legítimo adoptar el punto de partida realista sin intentar demostrar su validez, dado que algo así sería imposible. Como Karl Popper ya lo decía, cualquier razón que ofrezcamos a favor del realismo puede ser rechazada por el idealista que la considerará como un criterio creado por el sujeto³⁶. Es legítimo adoptar el punto de partida realista por el simple hecho de que tampoco es posible demostrar que no tengamos un acceso al mundo real tal cual es por medio de nuestras facultades cognitivas. Ante estas dos opciones indemostrables e irrefutables a la vez, solo cabe optar por la más razonable, es decir, por aquella que no nos conducirá necesariamente a callejones sin salida. Siempre se podrá objetar que ese es el destino de la razón. Pero de ser así, más vale no razonar ni tratar de entender nada. Si nuestro propósito es entender algo, es mejor suponer que el mundo está ahí y que nuestras facultades cognitivas nos dan acceso a él de manera fiable.

35. L. RUDDER BAKER, *Practical Realism as Metaphysics*, “American Philosophical Quarterly” 51/4 (2014) 299: “I call my view ‘Practical Realism.’ Practical Realism is a marriage of Pragmatism and Realism (Baker 2007). Practical Realism takes from Pragmatism the insight that philosophy should concern the world that we interact with and not with some hidden made-up world; and it takes from Realism the idea that philosophy should deliver an account of what is ontologically significant in its own right. Practical Realism is a profoundly non-reductive view. It is a kind of realism that takes the world of everyday life to be irreducible an ineliminable (...)”.

36. K. POPPER, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford University Press, New York, 1979) 37-44.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica* (Gredos, Madrid, 1994).
- ARISTÓTELES, *Física* (Gredos, Madrid, 1995).
- T. ADRIAENSSSEN, *Peter John Olivi on Perceptual Representation*, “Vivarium” 49 (2011) 324-354.
- J. BROWN, *John Duns Scotus on Henry of Ghent’s Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case*, “Vivarium” 14/2 (1976) 94-113.
- P. J. CONNOLLY, *Henry of Ghent’s Argument for Divine Illumination Reconsidered*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 89/1 (2015) 47-68.
- D. DEMANGE, *Présentation*, en D. DEMANGE (trad.), Henri de Gand (autor), *Sur la possibilité de la connaissance humaine* (Vrin, Paris, 2013) 7-51.
- ENRIQUE DE GANTE, *Summa (quaestiones ordinariae)*, a. 1, q. 1, co., en G. A. WILSON (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia. Vol. XXI* (Leuven University Press, 2005).
- É. GILSON, *Le réalisme méthodique* (Vrin, Paris, 1935).
- É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (Vrin, Paris, 1939).
- C. GRELLARD, *Certainty*, en H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Volume 1 (Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011) 206-208.
- J. HALDANE, *Insight, Inference, and Intellection*, “Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 73 (1999) 31-45.
- G. KLIMA, *Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation*, “Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics” 4 (2004) 4-11.
- N. KRETZMANN, *Philosophy of Mind*, en N. KRETZMANN, E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion of Aquinas* (Cambridge University Press, New York, 1994) 128-159.
- 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) 1-28.

- J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, en *Œuvres Complètes. Volume IV* (Éditions Universitaires/Saint Paul, Paris-Fribourg, 1983).
- S. MARRONE, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century* (Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001).
- R. PASNAU, *Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination*, “Review of Metaphysics” 49 (1995) 49-75.
- R. PASNAU, *Theories of Cognition in the later Middle Ages* (Cambridge University Press, Cambridge, 1997).
- R. PASNAU, *Thomas Aquinas in Human Nature. A Philosophical Study on ‘Summa Theologiae’, 1^a 75-89* (Cambridge University Press, New York, 2001).
- R. PASNAU, *Science and Certainty*, en R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Volume I* (Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2010) 357-368.
- PEDRO DE OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, en *Quaracchi*, 1924, vol. II y III.
- D. PERLER, *Essentialism and Direct Realism. Some Late Medieval Perspectives*, “Topoi” 19 (2000) 111-122.
- D. PERLER, *Théories de l’intentionnalité au Moyen âge* (Vrin, Paris, 2003).
- D. PERLER, *Skepticism*, en R. PASNAU, C. VAN DYKE (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Volume I* (Cambridge University Press, Cambridge, 2010) 384-396.
- D. PERLER, *Skepticism and Metaphysics*, en J. MARENBON (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (Oxford University Press, New York, 2012) 547-565.
- M. PICKAVÉ, *Henry of Ghent and John Duns Scotus on skepticism*, en H. LAGERLUND (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background* (Brill, Leiden-Boston, 2010) 61-96.
- M. PICKAVÉ, *Human Knowledge*, en B. DAVIES, E. STUMP (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford University Press, New York, 2012) 311-326.
- K. POPPER, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford University Press, New York, 1979).
- P. PORRO, *Henry of Ghent*, en H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopaedia*

- of Medieval Philosophy* (Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2011) 460-466.
- L. RUDDER BAKER, *Practical Realism as Metaphysics*, “American Philosophical Quarterly” 51/4 (2014) 297-304.
- B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy* (William and Norgate, London, 1912).
- B. RUSSELL, *The Scientific Outlook* (Routledge, London-New York, 2009).
- J. J. SANGUINETI, *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, “Tópicos” 40 (2011) 63-103.
- J. SEARLE, *Seeing Things as They Are. A Theory of Perception* (Oxford University Press, New York, 2015).
- A. SPEER, *Certitude and Wisdom in Bonaventura and Henry of Ghent*, en G. GULDENTOPS, C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* (Leuven University Press, Leuven, 2003) 75-100.
- L. SPRUIT, ‘*Species intelligibilis*’. *From Perception to Knowledge*. Vol. I (Brill, Leiden-New York-Köln, 1994).
- E. STUMP, *Aquinas* (Routledge, London-New York, 2003).
- 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) 571-576.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I (BAC, Madrid, 1994).
- J. TOIVANEN, *Perception and the Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive functions of the Sensitive Soul* (Brill, Leiden-Boston, 2013).
- J. A. VALDIVIA FUENZALIDA, *Nécessité, certitude et illumination selon saint Bonaventure*, “Laval théologique et philosophique” 73/2 (2017) 229-254.
- J. A. VALDIVIA FUENZALIDA, *El realismo como punto de partida de la filosofía medieval*, “Acta Philosophica” 27/2 (2018) 315-330.

